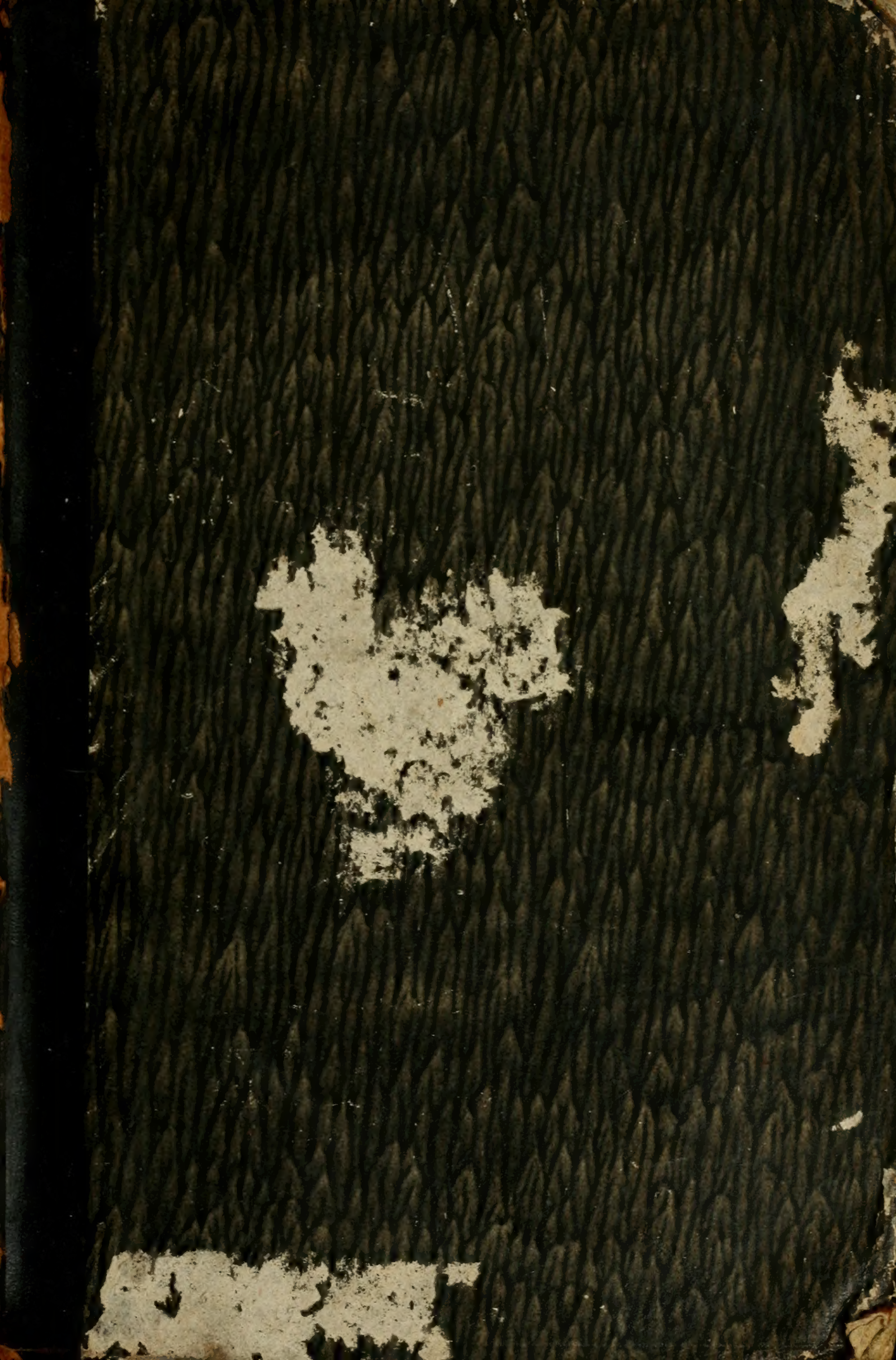
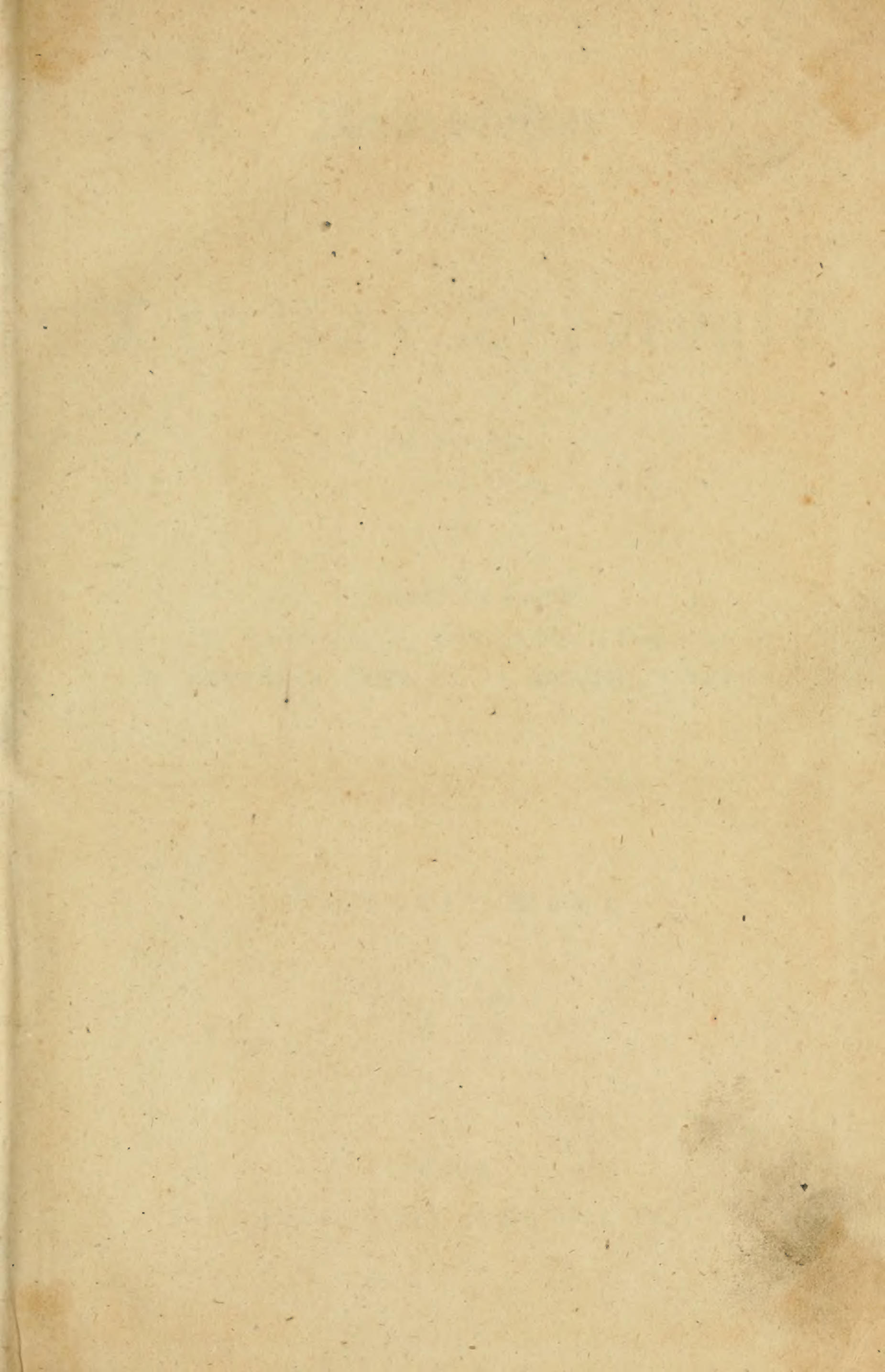
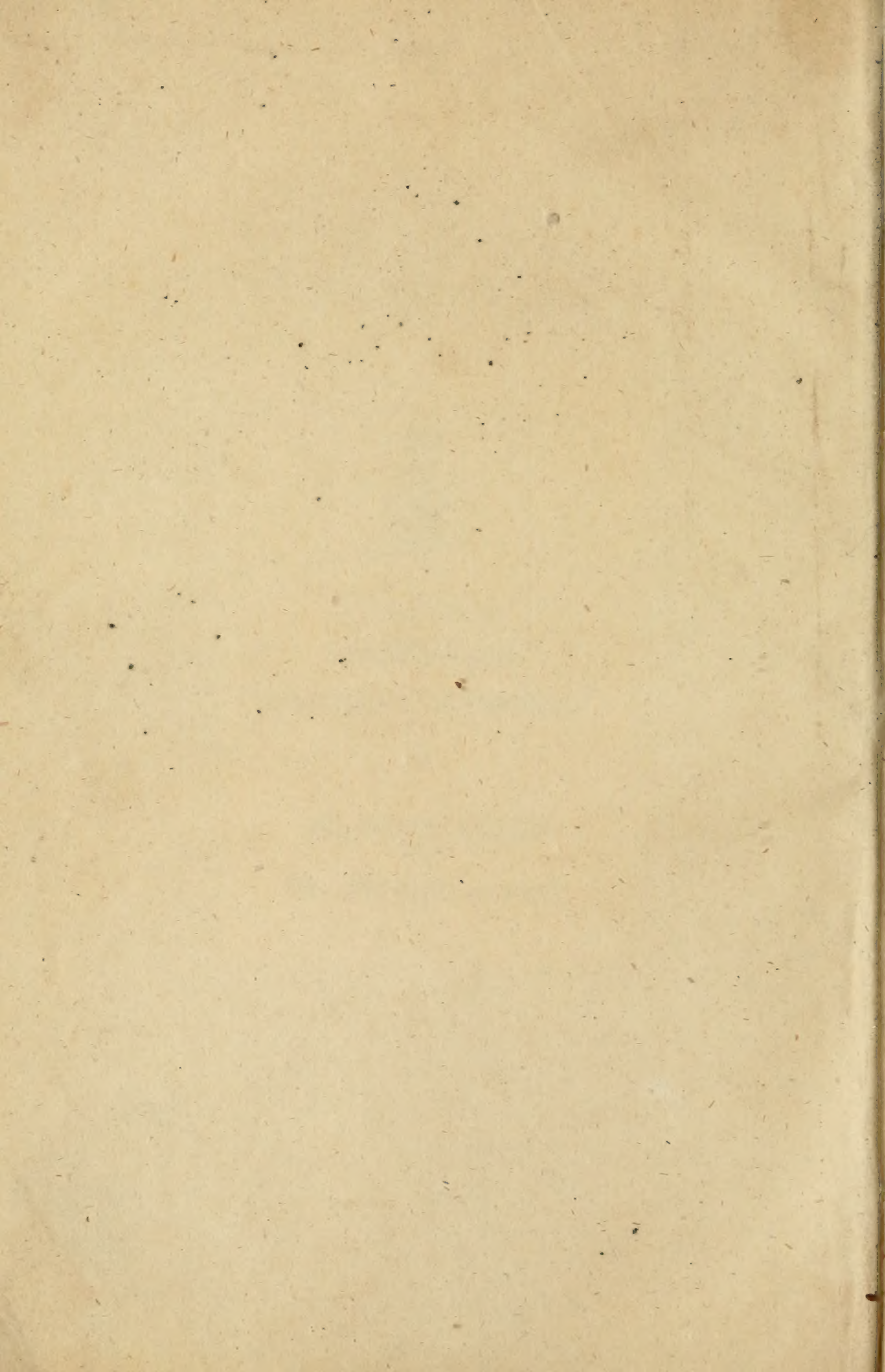






Jahrbücher

für

Deutsche Theologie

herausgegeben

von

Dr. Liebner in Dresden,
Dr. Dorner und Dr. Ehrenfeuchter in Göttingen,
Dr. Landerer, Dr. Palmer und Dr. Weizsäcker in Tübingen.

Sechster Band.

Gotha.
Verlag von Rud. Besser.
1861.


LIBRARY
AUG 2 5 2004
UNIVERSITY OF TORONTO

Inhalt.

Inhalt.

Ueber das Wesen der geistlichen Natur und Leiblichkeit

von

Prof. Dr. L. Schoeberlein in Göttingen.

Die Kirche kann nicht unbetheiligt bleiben an der Beantwortung der wichtigen Fragen, welche der Materialismus unserer Tage auf theoretischem und praktischem Wege aufgeworfen hat. Werden doch durch die Lösung, welche derselbe zu geben vermeint, die tiefsten Grundlagen des Glaubens und der Sittlichkeit erschüttert. Vielmehr hat die Kirche recht eigentlich die Aufgabe, diese Fragen in das Licht jener Wahrheit zu stellen, welche Alles erleuchtet, in das Licht der göttlichen Offenbarung Christi. Freilich auf das empirische Gebiet der Naturwissenschaft geht die Theologie hierbei nicht ein, sie folgt den Aussprüchen und Andeutungen, welche über das Wesen der Sache in der heil. Schrift liegen, und welche sie im Zusammenhang mit der übrigen Lehre des christlichen Glaubens nach ihrer innern Einheit zu erfassen sucht. Es fehlt im göttlichen Worte aber auch nicht an einer reichen Fülle von Wahrheiten, welche Licht eben auf jene Fragen werfen, und die kirchliche Lehre von der Schöpfung und vom Urstande, von der Menschwerdung und Auferstehung Christi, vom Sacramente und von der Auferstehung des Fleisches bietet überdieß feste, sichere Anhaltspunkte zu ihrer richtigen Beantwortung dar. Der Irrthum des Materialismus wird nicht dadurch überwunden, daß man ihn vom entgegengesetzten Standpunkte, von dem des Spiritualismus, aus bekämpft. Sein Realismus ist zu gewaltig, auch in gewisser Hinsicht zu berechtigt, als daß ein abstracter Idealismus gegen ihn etwas auszurichten vermöchte. Die schwierigsten und tiefsten Fragen vermag der Spiritualismus mit seinem ungelösten Gegensatz von Gott und Welt, von Geist und Natur nicht zu beantworten. Um den Irrthum des Materialismus mit Erfolg zu bekämpfen, muß man die relative Wahrheit, die er besitzt, anerkennen: er wird nur überwunden vom

Standpunkt des Ideal-Realismus aus, den die heil. Schrift einnimmt, und den die Kirche gegen ihn durchzuführen die Pflicht hat. Die Consequenz dieses Standpunktes ist die Lehre von der geistlichen Natur und Leiblichkeit, welche die wahre Mitte geht zwischen der materialistischen Naturvergötterung und der spiritualistischen Naturverachtung und von beiden entgegengesetzten Irrthümern durch die Wahrheit einer höheren Einheit über denselben befreit.

In der Geschichte der christlichen Theologie liegen für die Begründung und Ausführung dieser Lehre bedeutende Materialien vor. Auch in neuerer Zeit hat man derselben von verschiedenen Seiten Aufmerksamkeit zugewendet, und Treffliches ist darüber in größeren und kleineren Schriften ausgesprochen worden. Aber immer steht doch diese Lehre noch wie etwas Vereinzeltes neben den übrigen da, indem ihr Zusammenhang mit dem Ganzen der Kirchenlehre noch nicht genugsam begründet und insonderheit das Wesen der geistlichen Natur und Leiblichkeit selbst noch nicht bestimmt genug entwickelt und festgestellt ist. Dieses Wesen der geistlichen Natur und Leiblichkeit nun nach seinem Zusammenhang mit der Oeconomie des Reiches Gottes in's Licht zu stellen, hat sich der Verfasser in der folgenden Abhandlung zur Aufgabe gestellt, wobei er sich aber nur auf die Grundzüge des Wesens beschränken wird und die Durchführung der Lehre in's Einzelne einer weiteren besonderen Arbeit überläßt.

---

1. Grundlegende Sätze aus der Gottes- und Schöpfungslehre.

Die Schöpfung ist ein Geheimniß für den creatürlichen Geist und muß es sein, weil die volle geistige Erfassung des schöpferischen Grundes von Seite des Geschöpfes ein inneres Gleichsein desselben mit jenem Grunde voraussetzte, wodurch die Schranken zwischen Schöpfer und Geschöpf durchbrochen würden. Wenn wir aber die Schöpfung auch nicht zu begreifen im Stande sind, so ist dadurch nicht ausgeschlossen, daß wir davon doch eine annähernde Erkenntniß zu gewinnen vermögen; ja darin, daß uns Gott nach seinem Bilde geschaffen hat, liegt, daß uns das Wesen seiner Schöpfung nicht völlig fremd bleiben könne.

Gott schafft kraft dessen, daß er Geist ist, und den Beweggrund seines Schaffens entnimmt er aus der Liebe, die des Geistes wesentliches Leben ist. Aber als Geist ist Gott der Dreieinige, und die Liebe ist der ewige Quell sowie das selige Band seines dreieinigen Lebens. Hieraus entspringt uns die Frage, wie die trinitarische Liebe

Gottes in die schöpferische übergehe. Eine Noth zu schaffen kann für Gott nicht bestehen, weil die göttliche Liebe in dem gebenden und nehmenden Austausch der gemeinsamen Lebensfülle zwischen Vater, Sohn und heil. Geist jenen heiligen Drang nach Gemeinschaft ewiglich zu befriedigen vermag, der den innersten Grund ihres Wesens bildet. Eine Noth zu schaffen bestände etwa für den ewiglich Einsamen, in welchem ohne eine geschöpfliche Welt die inwohnende Triebkraft des Wirkens verschlossen und das Sehnen nach Gemeinschaft unerfüllt bliebe. Wohl aber läßt uns die heilige Liebesbewegung im Kreise des trinitarischen Lebens erkennen, wie in Gottes Geiste auf freiem Wege der Gedanke einer Weltschöpfung emportauchen konnte, ohne daß wir nach dem entgegengesetzten Irrthum hingedrängt würden, die Schöpfung aus einem Spiel des Zufalls oder aus bloßer Lust der Willkür abzuleiten. Indem der Vater im Sohne die unendliche Herrlichkeit seines Wesens, deren er den Sohn ewiglich theilhaft macht, durch den von dieser Liebesoffenbarung ausgehenden heil. Geist sich in persönlicher Lebendigkeit entgegenstrahlen sieht, so erweckt die Liebe, womit der Vater den Sohn umfaßt, in seinem Herzen den Gedanken und das Verlangen, ein Abbild dieser Herrlichkeit in selbständige Existenz außer sich zu setzen und in diese sein Bild wiederstrahlende Welt die Seligkeit zu senken, deren er in der Gemeinschaft des Sohnes durch den heil. Geist genießt. Es geschah dieß in Gott mit derselben Nothwendigkeit, wie wir auch bei der menschlichen Liebe, die aus der göttlichen quillt, die Erfahrung machen, daß sie, wo sie lebendig, wahr und lauter ist, sich in dem nächsten Kreise, darin sie steht, nicht abschließe, sondern daß sie, das Herz erweiternd, mit ihrem seligen Gefühle zugleich darüber hinausstrebt und, was ihr Sinn und Arm erreichen kann, in den Kreis ihrer hingebenden Selbstmittheilung hereinzieht. Die Idee der Welt ist so eine Geburt aus dem dreieinigen Liebeleben Gottes, und ihr Inhalt ist das in den Schranken der Geschöpflichkeit stehende Nach- und Abbild der ewigen Herrlichkeit des Sohnes. Obwohl aber im Geiste Gottes entsprungen, ist diese Welt-Idee nicht ein substantielles Moment im Wesen Gottes, sondern vielmehr ein freies Erzeugniß seines Geistes in der gleichen Weise, wie der Mensch in seinem Geiste Bilder und Gedanken erzeugt; jedoch dürfen wir dieselbe auch nicht als ein wesenloses Bild, nicht als einen bloßen abstracten Plan der Weltschöpfung auffassen, sondern sie ist Geist und Leben. Kann ja Aehnliches schon von der Gedankenwelt des menschlichen Geistes ausgesagt werden.

Wenn der Künstler eine Idee in seinem Innern bildet, so ist darin die geistige Wesenheit des Kunstwerkes, das er schafft, gegeben. Während dasselbe vorher noch nicht gewesen, ist es nun wahrhaft vorhanden, die Ausführung im irdischen Stoffe aber ist nur die Nachaußen- und Feststellung desselben, wodurch es in dieser Welt sinnlicher Wirklichkeit seinen angemessenen, faßbaren und wirksamen Bestand gewinnt. Und dasselbe gilt von seiner fortgehenden Wirksamkeit: auch diese wie seinen Ursprung hat das Kunstwerk nur in Kraft der darin zum Ausdruck gekommenen Idee des Künstlers. Sind demnach schon menschliche Ideen etwas so Wesenhaftes, daß sie im Grunde die gestaltende und bewegende Macht im gesammten Wirken der Menschheit bilden, wie viel mehr wird dieß anzunehmen sein von jenen Ideen, die in Gottes Geiste erzeugt sind! Gleichwie die äußere Wirklichkeit der göttlichen Ideen eine unendlich herrlichere ist, als die der menschlichen, nämlich eine lebendige, während das menschliche Kunstwerk nur ein schemenartiges Dasein hat, so auch muß den göttlichen Ideen selbst eine unendlich höhere Wesenheit zukommen als den menschlichen, da das Maß der Lebendigkeit eines Werks durch das Maß der Wesenhaftigkeit bedingt ist, welches den darin ausgesprochenen Ideen eignet. In der immanenten Welt-Idee Gottes haben wir sonach nicht allein das Urbild, sondern zugleich das urgründliche Wesen und die ideelle Lebensquelle der wirklichen geschaffenen Welt zu erkennen.

Indem die schöpferischen Gedanken Gottes aus dem überquellenden Grunde seiner trinitarischen Liebe emporstiegen, so empfiengen sie zugleich durch die Weisheit, die aus der Liebe erwächst, im göttlichen Geiste die entsprechende Gestaltung. Was die Geschöpfe nach dem Willen der göttlichen Liebe sein und auf dem Wege eigner Entwickelung werden sollen, das steht im göttlichen Geiste mit ursprünglicher Wahrheit vorgebildet und wesenhaft festgestellt, und es liegt dort auf ihnen der reine Glanz jener Herrlichkeit, die sie als Spiegel der Heiligkeit und als Gefäße der Seligkeit göttlicher Liebe besitzen. Dieß gilt von dem ganzen Inbegriff der Schöpfung in ihrer organischen Fülle, von den niedrigsten Gestaltungen an bis zur höchsten im Menschen, in welchem alle Strahlen des göttlichen Bildes zusammengefaßt sind, so daß die Welt-Idee des göttlichen Geistes als eine eigentliche Idealwelt zu denken ist. Diese innergöttliche Idealwelt ist die geistige Objectivirung der die göttlichen Liebesgedanken gestaltenden Weisheit Gottes, immanent dem göttlichen Geiste und doch nicht identisch mit demselben, sondern ein freies Erzeugniß Gottes in der Kraft seiner

trinitarischen Liebe. Indem aber die göttliche Weisheit hiernach nicht blos als Kraft und Fähigkeit in Gott besteht, sondern zugleich auf wesentliche Weise den Inbegriff der Welt-Ideen bildet — wobei wir zunächst von der Frage absehen, ob sie nicht auch für das göttliche Wesen selbst die gleiche Bedeutung und Stellung habe, wie für die Welt —, so haben wir unter ihr offenbar mehr denn eine bloße Eigenschaft Gottes zu verstehen, vielmehr eine besondere Seite seiner innern Geisteswelt, welche für sein Wirken und Walten eine wesentliche Voraussetzung bildet. In diesem specifischen Sinne, in dieser selbständigen Bedeutung tritt uns auch in vielen Stellen der heiligen Schrift die Weisheit Gottes entgegen [1]). Doch ist andererseits zu weit gegriffen, wenn man sie mit dem göttlichen Logos identificirt hat, so eng auch die Beziehung beider zu einander ist, wie der Verlauf unserer Darstellung zeigen wird. Denn während die Kirche den Logos in Gott als ideell-reelles Geistesleben auffaßt und ihm Persönlichkeit zuschreibt, ist die Weisheit Gottes ein rein ideelles Geistesleben und als solches unpersönlich. Aber wie der Logos gehört auch sie der göttlichen Ewigkeit an, sie ist vor und über aller Zeit, und es kann in Bezug auf sie kein zeitliches Vor und Nach im göttlichen Wesen ausgesagt werden. Nur das Verhältniß der Abhängigkeit und Bedingtheit ist hierbei festzuhalten, indem das göttliche Wesen unabhängig von der Welt-Idee eine in sich lebendige und sich selbst genugsame Existenz besitzt, hingegen der Gedanke der Welt auf einen freien Act der überströmenden Liebe Gottes zurückzuführen ist.

Aber die Gott immanente Welt-Idee verbleibt nicht in diesem ihrem vorzeitlichen Sein. Gott hat sie als Möglichkeit gesetzt, diese drängt zur Wirklichkeit; sie ist ein Leben voll geistiger Kräfte, diese wollen sich entfalten und wirken; sie bildet eine reiche innere Welt, diese verlangt ihre Fülle zu offenbaren und in die Existenz freier Selbständigkeit und reiner Herrlichkeit überzuführen. Wie die Idee, welche der Künstler in seinem Geiste concipirt, nicht in todter Ruhe darin verharrt, sondern vor ihm spielt und die Lust in ihm rege macht, sie auszuführen, so gilt es in derselben, nur noch unendlich intensiveren Weise von der im göttlichen Geiste ruhenden Welt-Idee, wie dieß in der betreffenden Stelle der heiligen Schrift, in den Proverbien, anschaulich geschildert ist [2]). Soll jedoch die immanente Idee in

---

[1]) σοφία, חָכְמָה, Proverb. 8, vgl. Buch der Weisheit; im N. T. Eph. 3, 10.
[2]) Proverb. 8, 29—31.

äußere selbständige Wirklichkeit treten, soll es zur Schöpfung kommen, so bedarf es in Gottes Geiste noch eines weiteren Factors, es bedarf einer Kraft, welche die Idee aus ihrer stillen Immanenz nun wirklich ausführt. Auch diese entspringt aus der göttlichen Liebe. Indem nämlich die Idee der Welt in der unendlichen Fülle der darin beschlossenen Bilder vor Gottes Geiste spielt, erfüllt sich sein Herz mit heiliger Freude über diese Möglichkeit seliger Existenzen außer dem Kreise seines Wesens, und diese Freude macht seine Liebe brünstig und erweckt in ihr den Willen, diese Idealwelt zu verwirklichen, eine Welt wirklich zu schaffen. Der schöpferische Wille ist nicht eine bloße formale Selbstzusammenfassung Gottes, er ist eine Energie jener Liebe, aus welcher bereits die Idee der Weltschöpfung ihren Ursprung genommen, er ist wesentlich Liebeswille. Dieser Wille nun ist es, welcher die göttliche Idee aus der stillen Innerlichkeit des göttlichen Geistes herausführt, damit sie laut und wirksam werde. Aber dieses vermag der Wille wiederum nicht für sich allein. Wohl ist er selbst es, welcher wirkt, aber die Kraft zum Wirken, die Macht, quillt ihm aus der göttlichen Wesenheit. Wenn es in der heiligen Schrift heißt, daß Gott Geist sei, so meint sie darunter kein abstractes, sondern ein concretes Wesen, ein Wesen, darin eine unendliche Fülle von Kräften und zwar in vollkommenster Harmonie des Lebens besteht. Wie nur auf dem Grunde solcher Lebensfülle der Geist sein selbst bewußt zu werden und sich selbst zu bestimmen vermag, so auch wird sein Wille nur vermöge dieser eingebornen Kräfte des Wesens mächtig, die ideale Welt, welche er auf freiem Wege in sich gebildet hat, in äußere Wirklichkeit hervortreten zu lassen. Ohne den Willen der Liebe bliebe diese Kraft des Wesens verschlossen. Wäre Gottes Leben nicht Liebe, so würde sein Wille sich nimmermehr der Erschaffung einer Welt zuwenden, sondern in sich gekehrt bleiben. Aber nachdem aus der göttlichen Liebe die Idee der Welt entsprungen ist und der Wille der Liebe sie aus der göttlichen Innenwelt in äußere Wirklichkeit überzuführen im Begriffe steht, so erregt derselbe hierzu die immanente Kraft seiner Wesenheit, und von ihr getragen tritt die Idee der Welt aus dem Geiste Gottes wirklich hervor, wird kund und offenbar und vermag ihre innere Fülle wirksam nach außen zu entfalten. Dieser die immanente Idee der Welt durch die Kraft der göttlichen Wesenheit in äußere Wirklichkeit setzende Wille Gottes ist das schöpferische Wort, das Wort Gottes, wodurch Alles geschaffen worden, wie uns

die biblische Erzählung berichtet: „und Gott sprach: es werde Licht; und es ward Licht rc." [1])

Indem Gott die schaffende Kraft seines Willens nur vermöge seiner naturhaften Wesenheit zu offenbaren im Stande ist, so wird in der heiligen Schrift parallel mit dem Worte Gottes auch der Hauch seines Mundes als das Medium bezeichnet, wodurch Gott die Dinge geschaffen hat [2]). Es ist diese Bezeichnung nicht als bloße Redensart oder leeres Bild anzusehen, sondern es liegt ihr eine sehr bestimmte Realität zum Grunde, und wohl ließe sich in dieser Hinsicht die Analogie mit dem menschlichen Sprechen, wenn hier der Ort dazu wäre, weiter in's Einzelne verfolgen. Der Aushauch aber, unter welchem das Sprechen Gottes geschieht, bezeichnet überdieß einen Fortschritt in dem Processe des göttlichen Schaffens selbst. Das, was die Idee zum Worte macht, ist, wiewohl durch das Medium jenes Hauchens, der Wille; dadurch tritt die Idee in äußere Wirklichkeit. Doch bleibt hierbei die göttliche Offenbarung nicht stehen, sondern soll die ausgesprochene schöpferische Idee organische und bleibende Wirksamkeit erlangen, so muß sie in die innere Wesenheit dessen selbst, was durch das Schöpferwort gesetzt wird, eingeführt werden. Und hierfür hat der göttliche Hauch und Odem seine specifische Bedeutung. So lange der Stoff der Welt noch als allgemeines chaotisches Lebenselement vorhanden war, ist blos von einem Schweben und Weben des göttlichen Lebenshauches über demselben geredet [3]). Als aber durch das göttliche Wort aus diesem allgemeinen Elemente die besondern einzelnen Gestaltungen und Wesenheiten hervorgerufen wurden, da senkte Gott sein Wort in diese Creaturen selbst ein; durch den Odem seines Mundes wurde sein Schöpferwort den Geschöpfen immanent und in ihnen selbst zu einer bildenden Macht des Lebens. Weil es jedoch nicht ein bloßer Hauch ist, sondern weil derselbe das göttliche Wort, weil er die schöpferische Idee und den schaffenden Willen Gottes trägt und in sich faßt, so haben wir darin mehr denn eine blos physische, vielmehr zugleich eine intellectuell-ethische Macht, wir haben darin das zu erkennen, was wir Geist zu nennen pflegen. Geist ist Hauch [4]), ist Wesens-

---

[1]) דָּבָר, *ῥῆμα,* 1 Mos. 1; Ps. 33, 6; Hebr. 1, 3.

[2]) רוּחַ פִּיו, נְשָׁמָה, Ps. 33, 6. 104, 30; Hiob 33, 4.

[3]) 1 Mos. 1, 2.

[4]) רוּחַ, *πνεῦμα,* spiritus, vergl. Gischt.

Aushauch, ist wirkende Macht des Wortes, worin ein Wesen sein inneres Leben ausspricht. Jeder Geist, welcher wirkend waltet, geht von einem Worte aus, sei dasselbe thatkräftige Rede oder redende That, und pflanzt als Aushauch desselben sein specifisches Leben fort.

Es sind sonach von uns im Acte des göttlichen Schaffens und speciell in der Entfaltung des schöpferischen Geistes Gottes drei Stadien zu beachten. Zuerst besteht dieser schöpferische Geist als Welt-Idee im göttlichen Geiste, ein freies Erzeugniß der Liebe Gottes, alsdann tritt er als göttlicher Schöpferwille aus Gott hervor, die Geschöpfe in die Wirklichkeit rufend, und schließlich senkt er sich als göttlicher Hauch zum Princip des Lebens in die geschöpflichen Wesen selbst ein. In seiner göttlichen Immanenz hatten wir ihn als die schöpferische wesentliche Weisheit Gottes erkannt, darin alle Geschöpfe ihren ewigen ideellen Lebensgrund haben. Insofern sind alle Geschöpfe Ausflüsse der göttlichen Weisheit, die in ihnen Wirklichkeit annimmt. Im Heraustreten aus Gott wird er zum schöpferischen Worte Gottes, wodurch alle Dinge geschaffen sind. Insofern sind die Geschöpfe ausgesprochenes, lebendig fixirtes Gotteswort, göttliche Wortgebilde — entstanden, wie durch den bestimmten Klang die homogene Klangfigur gebildet wird. Mit der Einsenkung in die Creaturen selbst endlich vollendet er sich zum Geiste Gottes, der als Hauch des Lebens aus Gott die göttliche Idee der geschöpflichen Wesen sowie das schöpferische Gotteswort, das sie in's Dasein gerufen, in sich trägt und sich somit als Einheit göttlichen schöpferischen Denkens, Wollens und Vermögens darstellt. Dieser Geist Gottes bildet für Alles, was ist, die immanente Quelle des Lebens und die wirksame Ursache für die Form seines Daseins. Insofern ist Alles, was Gott geschaffen hat, begeistet, und alle Geschöpfe sind Gefäße und Organe des göttlichen Geistes, um durch denselben in die innere Einheit mit der schöpferischen Idee Gottes eingeführt zu werden.

Indem nun aber dieses Walten des schöpferischen Geistes Gottes von der ewigen Erfassung der Weltideen an bis zu ihrem Aus- und Einsprechen in die Creaturen selbst durch die Liebe Gottes bedingt ist, welche ihre wesentliche Offenbarung und persönliche Wirklichkeit im Kreise des dreipersönlichen Lebens Gottes hat, so erhellt, wie bei dem Acte der Schöpfung die gesammte Trinität wirksam gedacht werden müsse. Derselbe Logos, durch welchen die in der Tiefe des göttlichen Wesens ruhende Lebens- und Lichtherrlichkeit desselben ihre immanente

Darstellung gewinnt — daher er der Logos katexochen [1]), nämlich der Offenbarer des göttlichen Wesens selbst, eben hiermit aber „Gott von Gott" ist — derselbe Logos ist es auch, durch welchen sich das innere Leben Gottes nach außen aufschließt. Ist doch das Weltbild dem göttlichen Geiste aus dem Anblick der ewigen Herrlichkeit des Sohnes aufgestiegen, und diese gedachte der Vater in der Welt abbildlich darzustellen. So nun bildet der Sohn auch das Offenbarungsprincip, durch welches die schöpferischen Gedanken Gottes in äußere Wirklichkeit treten, durch welches die Welt geschaffen wird [2]). Aber wie jener innergöttliche Offenbarungsproceß wiederum sich durch den Logos, den Sohn, nicht vollzieht, ohne daß der Vater den ursächlichen Lebensgrund dazu darböte und der heil. Geist das belebende, einigende und verklärende Medium dafür bildete, so auch geschieht das schöpferische Sprechen des Sohnes nur in der gleichen lebendigen Gemeinschaft mit dem Vater und heil. Geiste. Der Sohn nimmt, was er durch das Wort setzt, aus dem Wesen des Vaters, darin die schöpferischen Ideen in urbildlicher Herrlichkeit ruhen und daraus die Kraft des Schaffens entquillt, vom heil. Geiste aber geht der Lebenshauch aus, durch welchen das schöpferische Wort den Creaturen immanent wird, um sie von innen in die Einheit mit ihrem Urbilde einzuführen, so aber, daß auch er, was er wirkt, nicht aus sich selbst, sondern vom Vater nimmt und vom Sohne.

Wir haben demnach wohl zu unterscheiden: das innertrinitarische Wort und das schöpferische Wort, deßgleichen den innertrinitarischen (heil.) Geist und den von ihm in die Welt ausgegangenen schöpferischen Lebensgeist. Der innergöttliche Logos und Geist bilden wesentliche Momente in dem ewigen immanenten Selbstentfaltungsproceß der göttlichen Liebe und machen mit dem Vater das dreipersönliche Wesen Gottes aus. Hingegen das Schöpferwort und der schöpferische Lebensgeist sind ein freies Erzeugniß der göttlichen Liebe, wodurch die Welt entsteht, ähnlich wie das Wort des Menschen und der davon getragene Geist, der von demselben ausgeht, zwar im Geiste des Menschen entspringen, aber von dem Wesen desselben selbst sich dennoch bestimmt unterscheiden. Doch besteht zwischen beiden wiederum ein wesentlicher innerer Zusammenhang. Gott würde kein schöpferisches Wort sprechen können, wenn

---

[1]) Joh. 1, 1.

[2]) Col. 1, 15—17. δι' αὐτοῦ, Joh. 1, 3; Hebr. 1, 3.

er nicht ewiglich in sich selbst das Wort seines Wesens ausspräche, und es würde von ihm kein Geist in die Welt ausgehen können, wenn nicht der heil. Geist das Band seines eignen innern Lebens bildete. Eben von dem, der das innergöttliche Wort ist, wird das schöpferische Wort gesprochen, und vom innergöttlichen Geiste geht der schöpferische Geist aus, und dieses ist beiderseits Abbild und öconomische Offenbarung von jenem. Ja Gott würde das Wort zum Werden der Welt nicht gesprochen und in die werdende Welt den belebenden und bildenden Geist nicht gesenkt haben, wenn er nicht, um seiner Liebe volle Genüge zu thun, die ganze Schöpfung auf das Ziel angelegt hätte, daß er sich selbst persönlich durch sein wesentliches Wort (den innergöttlichen Logos) der Welt einspreche [1]) und durch seinen Wesensgeist (den innergöttlichen, heil. Geist) sich persönlich in die Welt einsenke. Und eben für dieses die Welt in die wahre Gottesgemeinschaft aufnehmende Einsprechen des wesentlichen Wortes dient das Aussprechen des Schöpferwortes als grundlegende Voraussetzung, und für die die Welt auf innerem Wege vollendende Einwohnung des heil. Geistes das anfängliche Ausgehen des Schöpfergeistes in dieselbe.

2. Geist in der Natur und im Menschen.

Wenn es schon ein Geheimniß für uns bleibt, wie im Geiste Gottes die Idee einer Welt entstehen konnte, da er doch in dem trinitarischen Kreise seines Liebelebens ewiglich Genüge und Seligkeit besitzt, so ist es vollends ein Geheimniß für uns, wie dieser Gedanke in Wirklichkeit treten, wie die göttlich-innerliche Idealwelt zur äußeren Realwelt werden, wie insonderheit der Stoff entstehen und in dieser Welt des Stoffes Leben sich regen und Seelen werden konnten, die vorher nicht waren. Wie uns jenes in die Unergründlichkeit der Liebe Gottes weist, so dieses in die Unergründlichkeit der Macht seines Geistes. Ob wir's aber auch nicht verstehen wir wissen's durch den Glauben, daß die Welt der Sichtbarkeit nicht aus Sichtbarem, sondern durch unsichtbare Macht entstanden ist [2]). Dafür giebt uns Zeugniß der währende Bestand der Welt. Denn das Wort, wodurch von Gott die Dinge in die Wirklichkeit gerufen worden sind,

---

[1]) Col. 1, 17. *εἰς αὐτόν.*

[2]) Hebr. 11, 3: *πίστει νοοῦμεν κατηρτίσθαι τοὺς αἰῶνας ῥήματι θεοῦ εἰς τὸ μὴ ἐκ φαινομένων τὰ βλεπόμενα γεγονέναι.*

das wirkt in denselben fort, und hierdurch bestehen sie [1]), wie sie dadurch entstanden sind. Das Schöpferwort wirkt in den Geschöpfen fort durch den Geist, der von demselben ausgegangen und in die Geschöpfe gehaucht worden ist. Wenn nun das Schöpferwort Träger der göttlichen Idee sowie des schaffenden Willens Gottes ist, so gilt dasselbe von dem den Creaturen eingesenkten Geiste, der von dem Schöpferworte ausgegangen. Es darf das Verhältniß nicht so aufgefaßt werden, daß die Geschöpfe wohl göttliche Ideen aussprächen, diese selbst aber ausschließlich in Gott beständen, und somit die Geschöpfe von der Idee, die sie darstellen, getrennt wären. Nein, ihre Idee wohnt den einzelnen Creaturen inne, und nur vermöge dieser Immanenz sprechen sie dieselbe in lebendiger Weise aus, so daß sie als ausgesprochene Ideen Gottes zugleich redende Zeugen seiner Herrlichkeit und Liebe sind. Doch darf die Sache ebenso wenig umgekehrt werden, als ob diese Ideen nun blos in den Creaturen und nicht mehr in Gott beständen. Wiewohl von Gott ausgegangen, sind sie doch nicht von ihm abgegangen. Wenn schon ein Mensch seiner Gedanken nicht dadurch verlustig geht, daß er sie ausspricht, vielmehr durch solches Aussprechen sie bekräftigt und in sich befestigt, so gilt dieß in absoluter Weise von den göttlichen Ideen. Obwohl durch die Schöpfung in die Welt der Sichtbarkeit eingesenkt, verharren sie doch zugleich in der innern Welt des Geistes Gottes, welche ihren ewigen Lebensquell bildet. Und eben diese Ideen sind das Medium, wodurch Gott der Welt immanent ist. Mit seinem eignen Wesen ist Gott der Welt nicht immanent, sein Wesen hat eine von der Welt unterschiedene Existenz, Gott wohnt in einem für die irdische Creatur unzugänglichen Lichte [2]). Aber indem Gott seine schöpferische Idee in das einzelne Geschöpf und, da dieß in gleicher Weise von allen Geschöpfen gilt, indem er die Welt-Idee überhaupt als schöpferischen Geist in die Welt einsenkt, so wohnt und wes't zwar Gott nicht, aber er waltet und wirkt durch diese schöpferische Idee in der Welt. Vermittelst derselben durchdringt und durchwaltet himmlisches, ewiges Wesen die irdische, zeitliche Geschöpflichkeit, während dagegen Himmel und Ewigkeit an sich, darin Gott wohnt, unendlich über diese zeitliche, irdische Welt erhaben sind. Diese der Welt immanente göttliche Idee ist das Angeld, welches die Creatur von Gott empfangen hat, daß

---

[1]) Hebr. 1, 3. *φέρων τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ.*
[2]) 1 Tim. 6, 16.

auch sie für die Ewigkeit bestimmt sei und an der göttlichen Ewigkeit Theil nehmen solle, ja sie bildet die allgemeine Brücke, auf welcher allein unser Eingang in Himmel und Ewigkeit stattfinden kann — wenngleich freilich zur Verwirklichung solchen Eingangs noch weitere, jedoch eng damit zusammenhängende Bedingungen erfüllt werden müssen, wovon im Laufe unserer Darstellung specieller wird zu handeln sein. Was wir aber hiermit von dem einen, das Wesen des Schöpfergeistes bildenden Momente, von der göttlichen Welt-Idee, dargethan haben, gilt nicht weniger von den übrigen Momenten. Wie diese göttliche Idee aus der stillen Immanenz des göttlichen Lebens nur durch den Willen Gottes ausgegangen ist, so führt sie auch ihr Innesein und Innewirken in der Creatur nur durch diesen Willen, durch welchen sie in die Creatur eingetreten. Und dieser ihr immanente göttliche Wille, wodurch sie lebt und besteht, macht sich fort und fort in ihr geltend, für ihre Naturseite als Princip der Lebensordnung, für ihre Personseite als sittliche Auctorität. Und ebenso bleibt auch der Aushauch aus dem göttlichen Wesen, wodurch das jene Idee und diesen Willen in sich fassende Wort laut und wirksam wird, als lebenwirkende Macht in den Creaturen. Alles, was ist, besteht nur dadurch, daß es durchweht und inwendig getragen ist von diesem aus Gott eingeströmten Hauch des Lebens. Indem aber auf diese Weise Gedanke, Wille und Aushauch Gottes, wodurch das schöpferische Wort entsteht, in dem der Creatur eingehauchten Geiste sich fortsetzt, so ist es also mit Einem Worte dieser schöpferische Geist aus Gott in der Creatur, wodurch alle Creatur ihren ideellen und reellen Bestand hat. Der Weltkreis ist voll Geistes des Herrn [1]). In Allem, was ist, lebt, wohnt und waltet Gottes Geist [2]). Wie Alles durch das Wort Gottes entstanden ist, so besteht Alles durch den Geist Gottes, der von seinem Worte in die Creatur ausgegangen, und wodurch sich sein Wort fortgehend in ihnen ausprägt, so daß die Geschöpfe nicht blos einmal ausgesprochene, sondern fort und fort lebendig zeugende Gottesworte sind.

Insofern nun der Geist Gottes den Geschöpfen auf so wesentliche Weise immanent ist, kann derselbe in gewissem Sinne auch als ihr Geist bezeichnet werden, wie solches die heilige Schrift an ver-

---

[1]) Buch der Weisheit 1, 7.

[2]) 4. Buch Mos. 16, 22. Gott ist ein Gott der Geister für alles Fleisch. Jes. 42, 5. Gott giebt allem Volk auf Erden den Odem und Geist. Hiob 32, 8.

schiedenen Orten nicht allein vom Menschen — von welchem es, wie wir sehen werden, in specifischem Sinne gilt und geltend zu machen ist —, sondern auch von der Thier- und gesammten Naturwelt aussagt [1]). Das oben von der schöpferischen Idee Gesagte findet seine Anwendung auf den schöpferischen Geist überhaupt. Nicht darf der schöpferische Geist Gottes und der Geist der Creaturen als ein verschiedenes Leben gedacht werden, vielmehr ist es Ein Leben göttlichen Geistes, das sich uns aber von zwei Seiten und in zwei Stadien seiner Entfaltung darstellt. Geist Gottes ist der Geist in Hinsicht seines Ursprungs, als Erzeugniß aus dem persönlichen Leben Gottes, und Geist der Creatur hinsichtlich seiner Wirksamkeit, als ideelle Seite und Princip ihres Bestandes. Was aber die Stadien seiner Entfaltung anlangt, so ist er einerseits in stetem Ausfluß aus Gott und in steter Einströmung in die Welt und ihre Einzelwesen begriffen, nach welcher Seite die heil. Schrift ihn vorzugsweise „Geist Gottes" nennt [2]), andererseits ist er den Geschöpfen selbst wesentlich innewohnend als „Hauch des Lebens", welcher ihnen von innen heraus ihr Leben in stetiger Weise wirkt und im physischen Odem seine währende Erscheinung hat [3]). Diese zwei Entfaltungsstadien des göttlichen Geistes in der Welt sind aber nicht als fertig abgeschlossen und völlig außereinander liegend zu denken, sondern vielmehr im steten Processe lebendiger Bewegung und Durchdringung, welcher uns eben klar macht, wie die Erhaltung der Welt eine fortgehende Schöpfung derselben sei. Wie wir es von der schöpferischen Idee Gottes gesagt haben, so müssen wir es von dem schöpferischen Geiste Gottes überhaupt, darin sie nur ein Moment bildet, wiederholen: dieser sein Geist ist es, wodurch Gott, während er selbst persönlich in seinem ungeschaffenen Himmel wohnt, in der geschaffenen Welt waltet und wirkt. Und wenn auch die göttliche Liebe in dieser ihrer schöpferischen Offenbarung noch nicht ihr innerstes Wesen gegen die Welt aufgeschlossen hat und insonderheit noch nicht persönlich mit ihr sich einigt, so ist doch dieser Geist vermöge der ihm innewirkenden göttlichen Weisheit (der wesentlichen Sophia) bereits der wesenhafte Träger des

---

[1]) Hebr. 12, 9. Gott der Vater der Geister. Pred. 3, 21. Ps. 104, 29. Gott nimmt den רוּחַ der Thiere weg. Hiob 34. 14. Gott sammelt Aller Geist und Odem zu sich.

[2]) רוּחַ, 1 Mos. 1, 2. 6, 3 u. a. St.

[3]) רוּחַ und נְשָׁמָה, 1 Mos. 6, 17; Hiob 27, 3; Jes. 2, 22.

seligen Rathschlusses, den Gott von Ewigkeit mit seiner Welt hat, und das Unterpfand für eine spätere, selbst persönliche Einigung Gottes mit ihr, die er nach ewigen, in seinem persönlichen Wesen ruhenden Urbildern geschaffen hat.

Doch ist hierbei auf die verschiedene Weise zu achten, wie der Geist Gottes in den Creaturen selbst wohnt und wirkt. Mit und in demselben ist die ganze schöpferische Idealwelt Gottes in diese Welt der Sichtbarkeit ausgegossen und bildet, Alles unsichtbar durchwogend und durchwaltend, den ewigen Grund, darauf sie ruht, das göttliche Lebensprincip, das sie bewegt und gestaltet, und das himmlische Ziel, welches sie in ihrer Entwickelung erreichen soll. Aber das Walten dieses allgemeinen Geisteslebens individualisirt sich wiederum für und in den einzelnen Wesen. Jedem Wesen ist durch den Geist die besondere Idee inne, die Gott ewiglich von ihm gefaßt hat, und wirkt darin als die bildende Macht eben seines individuellen Wesens [1]). Nicht so zwar, daß ihr eine vom allgemeinen göttlichen Geistesleben in dieser Welt getrennte Existenz und Wirksamkeit zukäme; nein, nach der organischen Gliederung des göttlichen Reichs, wonach das Einzelne seinen Bestand nicht für sich, sondern für das Ganze und mit demselben haben soll, besteht der engste solidare Zusammenhang des Einzel- mit dem allgemeinen Geiste, und der Einzelgeist ist zugleich nach seiner Weise und in seinem Maße ein Spiegel, darin das Ganze sich ab- und wiederspiegelt. Doch aber bildet das Geisteswalten Gottes in dem einzelnen Wesen wieder seine besondere Einheit, wodurch dasselbe eben dieses Wesen und als solches ein lebendiges Glied des Ganzen ist. Dieß findet seine Bestätigung in der verschiedenen Sprachweise der heil. Schrift, wonach sie bald vom Geiste Gottes als Einem Gesammtleben, das die Welt durchwaltet, redet, bald jedem Geschöpfe seinen Geist zuschreibt und Gott einen „Gott der Geister für alles Fleisch" und einen „Vater der Geister" nennt [2]).

Diese Verschiedenheit im Geisteswesen der Welt ist aber nicht die einzige, die uns begegnet. Von nicht minder hoher Bedeutung ist die verschiedene Stellung, welche dieser Geist zu den geschöpflichen Wesen selbst einnimmt, und welche sie zu ihm haben. Auch diese ist verschieden je nach dem göttlichen Liebesgedanken, der in den einzelnen Wesen zur Verwirklichung kommen soll, und je nach der Weise und

---

[1]) Ps. 139, 16; Jer. 1, 5; Apgsch. 7, 58; Röm. 8, 16.

[2]) S. die obigen Stellen.

dem Maße, als Gott dieselben an seinem eigenen Leben will Theil nehmen lassen.

In der niederen Natursphäre der bloßen elementaren Stoffe mit ihren mannichfachen Verbindungen und Gestaltungen finden wir das Walten des Geistes noch völlig ungelöst von diesen stofflichen Gebilden selbst. Dieselben stellen blos dar, was der Geist in ihnen ausspricht und durch sie wirkt. Und was wir Gesetze der Natur zu nennen pflegen, ist Offenbarung dieses die Stoffe durchwaltenden Geistes, wodurch sie sind und bestehen, und wodurch ebenso ihre allgemeine und das Ganze zusammenhaltende als ihre besonderste, in den einzelnen stofflichen Wesen sich auf's mannichfachste individualisirende Wirksamkeit bedingt ist. Im Wesentlichen bleibt das Verhältniß das gleiche auch in den höheren Sphären des Naturlebens. Die Erfahrung lehrt uns, daß auch die Naturseelen (wie der Stoff selbst) nicht mehr seien denn bloßes Organ jenes Geistes. Sie empfinden wohl ihre eigene Leiblichkeit und durch dieselbe die Einflüsse der umgebenden Naturwelt; sie besitzen überdieß die Fähigkeit, ihren Leib zu bewegen und zur Befriedigung ihrer Bedürfnisse, sowie zur Aneignung der äußeren Welt zu gebrauchen. Dieß Alles vermögen sie durch die Kraft und nach den Gesetzen des sie belebenden und durchwirkenden Geistes. Aber sie wissen von diesem Geiste selbst nicht, sie haben nicht die Macht, sich ihm zu entziehen oder zu überlassen, sie thun in blinder Weise und müssen thun, wozu sie gesetzt sind, und wozu sie der Geist unter dem vermittelnden Einflusse ihrer Leiblichkeit und der äußeren Natur treibt.

Anders dagegen ist es beim Menschen gemäß der specifischen Stellung, welche derselbe im Reiche der Creaturen einnimmt. Wenn uns auch in allen Geschöpfen eine abbildliche Seite des göttlichen Wesens irgendwie entgegentritt, da Gott, der Vollkommene, nichts Anderes denn Abbilder seines vollkommenen Wesens schaffen kann, so ist doch das zusammenfassende Abbild, das Abbild seines persönlichen Wesens, Ebenbild Gottes im vollen Sinne des Wortes, erst im Menschen gegeben. Der Mensch ist das eigentliche Ziel der Schöpfung. Hätte Gott nicht den Menschen schaffen wollen, er hätte die ganze Natur nicht geschaffen; ohne den Menschen wäre die Natur sprach- und seelenlos. Aber indem Gott den Menschen als sein wahres creatürliches Ebenbild zu schaffen gedachte, so mußte er auch eine Stätte bereiten, auf welcher der Mensch wohnen, die Fülle der göttlichen Güter schmecken und die ihm zugewiesene Aufgabe lösen konnte. Und

erst nachdem diese Stätte mit der Menge der ihre Fülle bildenden Wesen bereitet war, konnte der Mensch geschaffen werden als Herr der Schöpfung und als Haupt der übrigen Wesen, deren Strahlen alle in ihm zur Einen ebenbildlichen Herrlichkeit Gottes auf Erden zusammenlaufen. Indem aber hiernach die schöpferische Liebe Gottes auf dem Menschen in specifischer Weise ruht, so zwar, daß Gott in ihm ein creatürliches Bild des ewigen Sohnes selbst setzte, so muß auch der schöpferische Lebensgeist, welchen er in seine Creaturen einsenkt, im Menschen eine andere Stellung einnehmen und eine andere Wirksamkeit üben, als bei den bloßen Naturwesen. Solche Verschiedenheit tritt uns schon im göttlichen Schöpferworte entgegen, von welchem dieser Geist des Lebens ausgeht.

Die Naturwesen sind durch das einfache „Werde“ entstanden. Gott wollte, daß sie seien, und indem Gott diesen Willen durch den Hauch seines Mundes aussprach, gingen sie durch die Macht dieses Wortes aus ihrem mütterlichen Elemente als Wesen hervor[1]). Hingegen ist die Schöpfung des Menschen nach dem Berichte der heil. Schrift auf andere Weise geschehen, und zwar in zweifacher Hinsicht. Für's Erste hat Gott bei sich selbst einen förmlichen Beschluß zu diesem Werke gefaßt: „Lasset uns Menschen machen“ 2c. Dieß deutet auf ein tieferes Sichselbsterfassen Gottes in seiner Liebe hin, aus welchem die Schöpfung des Menschen entsprang. Sodann aber hat Gott auch bei der Ausführung einen anderen Weg eingeschlagen, wenn es heißt: „Und Gott der Herr bildete den Menschen aus Staub von der Erde und blies in seine Nase den Hauch des Lebens, und es ward der Mensch zur lebendigen Seele“[2]). Indem Gott auf diese Weise selbst aus dem irdischen Stoffe den Menschen bildete und seinen Odem ihm einhauchte, trat er offenbar bereits von Anfang an zum Menschen in ein nicht allein unmittelbareres, sondern zugleich in ein geradezu persönliches Verhältniß. Dieß konnte aber nicht ohne Einfluß auf die Stellung des göttlichen Geistes im Menschen sein. Wir sehen bei der Schöpfung des Menschen drei Factoren zusammenwirken. Die Erde bietet den Stoff zum Leib des Menschen dar (wodurch der Mensch „Staub von der Erde“ ist), Leben empfängt er durch den Lebens-

---

[1]) 1 Mos. 1, 3: „Es werde Licht.“ 11: „Es lasse die Erde aufgehen Gras und Kraut.“ 20: „Es errege sich das Wasser mit webenden und lebenden Thieren“ 2c.

[2]) 1 Mos. 2, 7.

odem, den lebenwirkenden Odem aus Gott [1]), den Gott durch Einhauchung in ihn senkt, und als Resultat dieser Einwirkung geht die Seele hervor, die lebendige [2]). Die das Wesen des Menschen bildenden Bestandtheile sind mithin: erstlich ein bereits Geschaffenes, das als Stoff zur Bildung des Leibes dient, Staub von der Erde, sodann ein Ungeschöpfliches, aus Gott Gehauchtes und ihm Eingehauchtes, nämlich der die schöpferische Idee und den Schöpferwillen Gottes tragende Odem Gottes, der schöpferische Geist, und endlich als Drittes ein durch Einwirkung des göttlichen Hauches auf den irdischen Stoff Neuhervorgebrachtes: die Seele, weder Erde von Erde, wie der Leib, noch Geist von Geist, wie der Geist des Menschen, sondern ein von beiden specifisch Unterschiedenes, geschaffen und doch geistig, geistig und doch geschaffen — deßhalb gleicherweise fähig, mit dem Leibe wie mit dem Geiste eine wahre Einigung einzugehen. Der Leib ist das Substrat des menschlichen Lebens, der Geist das Princip, von welchem die Kraft des Lebens ausgeht, und die Seele das Leben selbst, welches ein ebenso leibgetragenes als geistgewirktes ist [3]). Der Leib ist das passive Element, der Durchwirkung wartend von der Seele und dem Geiste, von jedem in seiner Weise; der Geist ist das active Element, Seele und Leib durchwirkend, jedes in seiner Weise, die Seele aber steht zu beiden, zu Leib und Geist, in Wechselwirkung, activ gegen den Leib und passiv gegen den Geist, doch beides nicht in ausschließlicher Weise, sondern so, daß sie für jene Activität zugleich Einflüsse vom Leibe her erfährt, und daß sie zu den vom Geiste ausgehenden Einwirkungen selbst eine Stellung sich giebt. Und diese gegenseitige Beziehung und Wechselwirkung der Bestandtheile menschlichen Wesens ist so durchaus in diesem selbst begründet, daß das Fehlen oder Aufhören des einen derselben eine Beeinträchtigung oder Aufhebung des gesammten Wesens mit sich bringt. Leib und Seele sind todt ohne den Geist, das objective Princip des Lebens; ohne die Seele, den subjectiven Lebensmittelpunkt, haben Leib und Geist keine Bedeutung, und ohne den Leib, die basische Lebensmacht, fehlt dem Geiste und der Seele das unumgänglich nothwendige Medium für ihr Wirken in der Welt der Sichtbarkeit. Das menschliche Wesen ent-

---

[1]) נִשְׁמַת חַיִּים.

[2]) נֶפֶשׁ חַיָּה.

[3]) Immer finden wir, wo eine nähere Bezeichnung hinzugesetzt ist, נְשָׁמָה mit חַיִּים verbunden und נֶפֶשׁ mit חַיָּה.

steht deßhalb auch in der simultanen Einheit dieser drei Bestandtheile, wie schon im Acte der Schöpfung, so noch fortgehend in dem der Zeugung, und auch die Vollendung kann nur mit der vollkommenen simultanen Einheit derselben sich verwirklichen. Wenn aber vorübergehend eine theilweise oder gänzliche Lösung des einen dieser Bestandtheile von den andern eintritt, so ist dieß eine Störung der Integrität, welche ihre Ursache nur haben kann in einer Aufhebung des richtigen Verhältnisses, in welches der Mensch ursprünglich zu Gott in seinem Reiche gesetzt war.

Welches ist nun aber näher die Stellung und Bedeutung des Geistes im Wesen des Menschen? Der Hauch aus Gott, wodurch der Mensch auf der Grundlage des stofflichen Leibes eine lebendige Seele geworden, ist im Wesen kein anderer, als der Hauch des göttlichen Mundes, wodurch Alles geschaffen ist und besteht. Er ist Geist als Einheit göttlichen Gedankens und Willens und wesenhafter Träger des göttlichen Schöpferwortes. Vermöge dieses Geistes trägt der Mensch die göttliche Idee seines Wesens wahrhaft in sich; wie Gott will, daß der Mensch als Einheit von Leib und Seele sei und durch eigene Entwickelung werden solle, das ist: Grundbild seines Wesens und Ziel seines Lebens ist ihm hiermit eingeprägt, und zwar nicht als bloßes kraftloses Ideal, sondern als lebendige Kraft und wirksame Macht. Der Geist ist eine „Leuchte Jehovahs" im Menschen [1]). Ja, wir werden dieses ideale Geistleben aus Gott in noch umfassenderem Sinne zu nehmen haben. Da der Mensch den Ziel- und Höhepunkt der geschaffenen Welt bildet und zur idealen und realen Beherrschung derselben berufen ist, so ist die Idee seines eigenen Wesens nothwendig zugleich ein Spiegel von den Ideen aller übrigen Wesen. In seinem Geiste lebt mit der Idee seines eigenen Wesens auch die Idee der Welt überhaupt nach Seite ihres natürlichen und sittlichen Gemeinlebens, wie ja nur auf Grund dessen eine Erkenntniß ihres Wesens und ein sittliches Wirken auf dieselbe möglich ist. Und wird nicht gleicherweise auch der Abglanz von der Idee des göttlichen Wesens selbst in seinem Geiste zu suchen sein, da der Mensch zur Erkenntniß Gottes und zur vollen Lebensgemeinschaft mit ihm bestimmt ist? Wohl dürfen wir sagen, daß sich im Geiste des Menschen vermöge seiner Gottebenbildlichkeit die ganze Weisheit Gottes (in dem oben entwickelten wesentlichen Sinne) in das Wesen des Menschen nieder-

---

[1]) Sprichw. 20, 27.

gelassen und lebenskräftig eingesenkt hat und so in ihm ein aus der Ewigkeit stammendes und der Ewigkeit angehöriges Leben bildet, welches mit seiner idealen Macht die Zeit durchdringt und ihn in derselben für die Ewigkeit bereitet — daher denn auch dieses Leben ein immer sich selbst gleiches, unveränderliches, unverderbliches ist, das, wenngleich die Einflüsse der Sünde auch in seine Sphäre hineinreichen [1]), doch von denselben in seinem Wesen selbst nicht alterirt wird.

Dieser qualitativ und quantitativ von jenem in den Naturwesen verschiedene Inhalt des Geistes aus Gott im Menschen bringt es nun aber mit sich, daß auch seine Stellung zum Menschen eine andere ist als die zu den Naturwesen. Wenn der Mensch die Bestimmung hat, mit Gott in wahre persönliche und allseitige Gemeinschaft des Lebens zu treten und nicht allein Gottes Wesen und Gedanken zu erkennen, sondern auch seinen Willen zum Aufbau seines Reiches auszurichten, so kann der Geist aus Gott nicht über der Seele des Menschen als höhere Macht blos schweben bleiben, ohne sich ihr selbst faßbar zu machen, wie dieß in der Sphäre des Naturlebens der Fall ist, sondern er muß mit der Seele eine wahre Einigung eingehen und in ihr seinen Wesensgehalt zur Offenbarung bringen, vermöge dessen die Seele die Idee des menschlichen Wesens in der Beziehung zu Gott und seinem Reiche zu erfassen und ihre Aufgabe für das Reich Gottes als göttlichen Willen, den sie erfüllen soll, zu erkennen vermag. Hiermit steht aber in unmittelbarem Gefolge noch ein Weiteres. Der Mensch kann nämlich die Idealität seines Wesens nicht wahrhaft inne werden, außer indem er sich zugleich in seiner Realität von jener Idealität unterscheidet. Und dieß setzt voraus, daß er sich selbst auch in seiner Realität erfasse. Der Mensch muß sich innerlich als Subject und Object gegenüberstehen, er muß sich seiner selbst bewußt werden und sich bestimmen können, wenn er der Idee seines Wesens sich bewußt werden und sich für dieselbe bestimmen, wenn er sie in sich auf freiem Wege verwirklichen soll. Eben aber auch nur in Bezug auf jene Immanenz der Idee des menschlichen Wesens in der Seele hat diese Selbstgegenständlichkeit der Seele ihre Bedeutung. Denn wozu seiner selbst bewußt werden, wenn sich's um nichts Anderes handelte, als zu thun, wornach in unserer Natur der Trieb liegt! Dieß vermögen die Naturwesen ohne Selbstbewußtsein. Anders aber, wenn des Menschen Aufgabe darin besteht, seine Wirklichkeit in die Einheit

---

[1]) 1 Theff. 5, 23.

mit der Idee seines Wesens einzuführen, und wenn zu diesem Zwecke diese Idee sich ihm in seiner Seele darstellt und zu fassen giebt. Da haben Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung ihre wahre, ihre absolute Bedeutung. Bewußtsein von der Idee des eigenen Wesens und Kraft des Selbstbewußtseins, Bestimmung, die Idee des eigenen Wesens selbst zu verwirklichen, und Kraft der Selbstbestimmung stehen in correlatem und solidarem Verhältniß zu einander. Einerseits entstehen Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung in der menschlichen Seele nur dadurch, daß der Geist mit der Idee und Bestimmung des menschlichen Wesens in die Seele eintritt, und andererseits kann der Mensch diese Idee nur erfassen und seine Bestimmung erreichen dadurch, daß er die Fähigkeit besitzt, seiner selbst bewußt zu sein und sich selbst zu bestimmen. Nur weil der Mensch geistesmächtig angelegt ist, ist er selbstmächtig, und er ist nur selbstmächtig, um in Wahrheit geistesmächtig zu werden. Mit anderen Worten: der Mensch ist persönlich nur als geistige Seele, er ist Persönlichkeit nur durch die Geistigkeit seiner Seele und in Rücksicht des Geistlebens, das sich gemäß seiner Gottesebenbildlichkeit und zum Zweck ihrer wahren Verwirklichung in seine Seele eingesenkt hat.

Vermöge jener wirksamen Immanenz des Geistes in der Seele gewinnt diese nun an dem Gesammtleben der göttlichen Idee und Idealwelt selbst auch Antheil. Indem der Mensch als selbstbewußtes Wesen die Fähigkeit des Erkennens besitzt, ist es nicht die bloße erscheinende Wirklichkeit, deren sein Inneres mächtig wird, (was in annähernder Weise auch von den Naturwesen ausgesagt werden kann,) sondern er vermag zugleich in die Idee und das Wesen der Dinge einzudringen, da sich in der Idee seines eigenen Wesens die des göttlichen und des Wesens der gesammten creatürlichen Welt spiegelt — durch die Immanenz des Geistes in seiner Seele besitzt der Mensch Vernunft, das Vermögen für die Welt der Ideen. Indem ferner die Seele als selbstbestimmende zu wollen vermag, ist es wiederum nicht der bloße Trieb der Natur, welchem der Wille folgt, (wie solches in der Naturwelt der Fall ist,) sondern die wahre Selbstbestimmung geschieht nach sittlichen Ideen auf Grund dessen, daß dem Menschen durch den Geist das Ziel und der normale Entwickelungsgang seines Lebens innerlich vorgehalten wird — durch die Immanenz des Geistes in der Seele besitzt der Mensch mit der Vernunft auch Freiheit. Und davon ist die nothwendige Folge, daß, indem sich diese sittliche

Idee dem Menschen in Bezug auf die Wirklichkeit seines Handelns kund thut und hierbei als Ausdruck göttlichen Willens mit absoluter Auctorität sich geltend macht, hierdurch zugleich dem Menschen ein göttliches Recht zum Bewußtsein gebracht wird, unter das er gestellt ist. Von Recht weiß der Mensch nur vermöge der Immanenz des Geistes in seiner Seele, und das Gewissen ist das Vermögen der Seele, worin sich jenes eingeborene Rechtsleben des Geistes ihr kund giebt. Nicht weniger aber endlich erwächst dem Menschen auch das Bedürfniß und Gefühl für höhere Liebe nur durch den Geist, welcher als Erzeugniß der schöpferischen Liebe Gottes den Abglanz göttlichen Liebelebens in die Seele ausgießt. Auch Gemüth (im wahren, vollen Sinne des Wortes) kommt dem Menschen nur zu vermöge der Immanenz des Geistes in seiner Seele. So senkt sich durch den Geist aus Gott das gesammte ideelle Leben von Wahrheit, Freiheit, Recht und Liebe in den Grund der Seele ein, als Keim, der sich entfalten soll, und macht sich derselben faßbar, damit sie diesen Keim durch eigene Bethätigung zu seiner vollen Entfaltung bringe. Und diese eingeborne Offenbarung des Geistes in der Seele ist eine so wesentliche, vom Moment der Entstehung der Seele an beginnende und unabänderlich in ihr fortbestehende, obwohl (wie wir noch näher sehen werden) in ihrer Wirklichkeit durch äußere Einflüsse vermittelte, daß auch die Sünde dieß Verhältniß nur zu alteriren, nicht aber aufzuheben vermochte — weßhalb es irrig ist, die Offenbarung des Geistes im Menschen nach dem Sündenfalle nur auf das Gewissen zu beschränken, während sie vielmehr in allen Vermögen des persönlichen Wesens auf ihre Weise und in dem durch die Trennung von Gott beschränkten Maße fortwährt.

Aus dem Allem wird zur Genüge erhellen, wie der Geist im Menschen eine specifisch andere Stellung einnimmt, als in den Naturwesen. Beiden ist zwar dieß gemeinsam, daß der Geist in ihnen das Lebensprincip bildet, wodurch Seele und Leib Leben und Gestalt empfangen. Aber während die Naturwesen hiervon nichts wissen, sondern blind dem höheren Einfluß folgen, hat der Mensch in seiner Seele dagegen wahren Antheil an dem Wesen des Geistes und vermag zur Bezeugung desselben selbstbewußt und frei sich zu verhalten. Reicht auch diese Freiheit nach der Creatürlichkeit des Menschen nicht so weit, daß er sich dem lebengebenden und normirenden Einfluß des Geistes überhaupt entziehen könnte, so steht es doch beim Menschen, ob und in welchem Maße er jenes Leben der Wahrheit, Freiheit,

Gerechtigkeit und Liebe, welches sich ihm durch den Geist innerlich darbietet, zum freien Eigenthum in seiner Seele erheben wolle. Auf Grund dieser klaren, freien Stellung, welche der Mensch zum Geiste in ihm einnimmt, kann man demnach sagen, daß der Mensch Geist habe, während von den Naturwesen vielmehr gesagt werden müßte, daß der Geist sie habe. Und aus dem gleichen Grunde kann beim Menschen der Geist zu den wirklichen Bestandtheilen seines Wesens gerechnet und gesagt werden, daß er aus Leib, Seele und Geist bestehe [1]), wogegen von den Naturwesen, weil der Geist eine nur über ihnen waltende, ihnen selbst aber unfaßbare Macht bildet, zu sagen wäre, daß sie nur aus Leib und Seele bestehen. Insofern aber freilich der Geist beim Menschen der Seele so wesentlich immanent ist, daß diese ohne jenen gar nicht gedacht werden kann, und insofern beide dem Leibe gegenüber eine geistige Einheit darstellen, ließe sich immerhin auch sagen, daß der Mensch aus Leib und (geistiger) Seele bestehe — so daß in gewisser Weise Dichotomie und Trichotomie nebeneinander ihre Berechtigung haben. Doch die vollere Bezeichnung für das Wesen des Menschen spricht jedenfalls die trichotomische Fassung aus.

Aus dieser innigen Verbindung von Geist und Seele im Menschen, wornach die Seele des Menschen wesentlich geisteshaft, geistig ist, folgt übrigens, daß sie selbst geradezu Geist genannt werden kann. Bei den Thierseelen ist dieß nicht der Fall, weil sie am Wesen des Geistes gar nicht eigenen freien Antheil haben. Hingegen indem die menschliche Seele durch die specifische Immanenz des Geistes persönlich und in dieser Eigenschaft das Wesen des Geistes frei sich anzueignen bestimmt und fähig ist, wird sie hiermit selbst auch Geist. Daher es denn geschieht, daß die Seele bald Seele, bald Geist genannt wird [2]), und man die Bestandtheile des menschlichen Wesens, wo man dichotomisch verfährt, bald als Leib und Seele, bald als Geist und Leib bezeichnet [3]). Wenn nun aber doch hierbei die Bezeichnung Geist und Seele von der geistigen Seele in verschiedenem Sinn gebraucht wird, so besteht der Unterschied nicht sowohl darin, daß man des Ausdruckes „Seele“ sich jederzeit da bediente, wo man ihre Beziehung zum Leibe, als Princip desselben, aussprechen will, wo sie also

---

[1]) 1 Theß. 5, 23; Hebr. 4, 12.

[2]) Vgl. Matth. 16, 25. mit 1 Cor. 5, 5. und Apgsch. 20, 10. mit Matth. 27, 50.

[3]) Vgl. 1 Cor. 7, 34. mit Matth. 10, 28.

mit den Naturseelen auf gleicher Linie stehend gedacht wird, hingegen des Ausdruckes „Geist", wo man ihr höheres Wesen, das dem Menschen als Persönlichkeit eignet, bezeichnen will. Vielmehr wird die Seele auch in ihrer persönlichen Stellung und geistigen Lebendigkeit Seele genannt [1]). Sondern der Unterschied liegt nach einer andern Seite. Da nämlich die Seele als Lebensmittelpunkt das subjective und im Verhältniß zum Geist das receptive, der Geist aber als Quell des Lebens aus Gott das objective und im Verhältniß zur Seele das spontane Princip und Element im Menschen bildet, so pflegt auch in der vom Geist durchdrungenen, geistigen Seele die subjective und receptive Thätigkeit, wie sie im Gefühl und Gemüth stattfindet, mit „Seele", hingegen die im Verhältniß dazu objective und spontane des Denkens und Wollens mit „Geist" bezeichnet zu werden — in welcher Hinsicht an die Sprachweise zu erinnern ist, wornach die Seele liebt und der Geist strebt und forscht, deßgleichen wornach ein Vortrag das eine Mal seelenvoll, das andere Mal geistvoll genannt werden kann, je nachdem sich nämlich darin entweder die tiefste Ergriffenheit des Innern von dem Gegenstand ausspricht oder bedeutende Gedanken es sind, die darin zum Ausdruck gebracht werden. Vornehmlich ist diese dargelegte Unterscheidung die im Profanleben übliche, während die heil. Schrift, in welcher sich dieselbe übrigens gleichfalls findet [2]), den Gegensatz von Seele und Geist noch in anderer Weise ausspricht [3]) und überdieß in eine andere Sphäre verlegt, wie wir später sehen werden.

So liegt denn eine zweifache Bedeutung vom Geist im Menschen vor, beide bestimmt unterschieden und doch zugleich in wesentlichem inneren Zusammenhang stehend. Der primäre Begriff ist Geist als Einhauch aus Gott, vermöge dessen Gottes schöpferische Idee und sein Schöpferwort dem Menschen innewohnt. Davon abgeleitet ist Geist als die (vermöge der specifischen, wirksamen Immanenz des Geistes in der Seele) des Geistes mächtige, geistige Seele. Geist in jenem Sinne ist ein göttliches Princip von ewiger Art, Geist in diesem Sinne

---

[1]) Luc. 1, 47.

[2]) Vgl. Matth. 26, 38. mit Apgsch. 19, 21.

[3]) Die heil. Schrift bezeichnet die geistige Thätigkeit der Seele auch mit νοῦς (φρένες, διάνοια), so zwar, daß sie diesen Reflex des Geistes in der Seele wiederum zur Offenbarung und Thätigkeit des Geistes an sich in Gegensatz bringt (1 Cor. 14, 15—20) und die Persönlichkeit im νοῦς als activ, im πνεῦμα als passiv und receptiv (zur Offenbarung des πνεῦμα) darstellt.

ist geschöpflich, doch des Göttlichen theilhaft und für die Ewigkeit bestimmt. Jener ist ein ideales Leben im Menschen [1]), dieser ein reales [2]); in jener Hinsicht hat der Mensch Geist, in diesem ist er Geist (wie er Seele ist). Dadurch, daß der Mensch Geist hat, vermag er Geist zu sein; er ist aber realer Geist, damit er das ideale Leben des Geistes aus Gott in sich zur creatürlichen Realität erhebe. Doch dieß führt bereits auf einen weiteren Standpunkt für die Betrachtung des Geistes, sowie seiner Bedeutung und Wirksamkeit für die Natur und Leiblichkeit, vor welcher wir erst das Wesen von Natur und Leib selbst noch darzulegen haben.

---

3. Natur und Leib.

Gott hat die Welt geschaffen mit dem Gegensatz von Himmel und Erde, d. i. einer oberen und unteren Welt, wornach diese die Kräfte ihres Wesens unter dem belebenden Einfluß von jener entfaltet [3]). Zuerst schuf Gott den allgemeinen Stoff des creatürlichen Wesens (Materie im guten Sinne des Wortes), welcher jedoch nicht als todte Masse, sondern als lebendigster Inbegriff von Kräften aufzufassen ist, als der mütterliche Lebensgrund (daher das Wort „Materie"), in welchem die lebendige Möglichkeit, der Same zu allen Bildungen lag, die Gott der Herr zu schaffen gedachte [4]). Ueber diesem mütterlichen Grunde des Seins, dem allgemeinen Lebenselemente aber, welches in der sich gegenseitig bedingenden Einheit von Kraft und Stoff zu denken, waltete als zeugendes Princip des Lebens der

---

[1]) נְשָׁמָה, 1 Mos. 2, 7; Spr. 20, 27.

[2]) רוּחַ (als Geist des Menschen, im Unterschied vom Geiste Gottes), Ps. 31, 6. 51, 19; Ezech. 13, 3.

[3]) 1 Mos. 1, 1. Die geschöpflichen Bildungen des zweiten und dritten Tages waren nur dadurch möglich, daß am ersten Tage das aus den Höhen des Himmels niederscheinende Licht als allgemeines Princip des Naturlebens geschaffen wurde, und die höheren Bildungen des fünften und sechsten wiederum nur dadurch, daß am vierten die Himmelskörper, in welchen das Licht des Himmels sich für die Erde besonderte, in diese herniederzuleuchten begannen.

[4]) Hierbei erhebt sich uns die Frage, ob wir als diesen allgemeinen Stoff nicht den die ganze Welt umfließenden und zugleich durchdringenden Aether zu betrachten haben, aus welchem noch immer, wie die Astronomie zu erkennen meint, durch Verdichtung neue Weltkörper sich bilden. Der Aether wäre dann das Grundelement, aus welchem alle Elemente und Stoffe dieser Welt entstanden sind.

Geist Gottes [1]), um durch Einhauchung der ewigen schöpferischen Ideen Gottes aus diesem Lebensgrunde die besonderen Bildungen hervorgehen zu lassen. Und indem die göttliche Liebe sich zu schöpferischen Gedanken immer tiefer in ihrem Inneren erfaßte, entstanden immer höhere Wesen, Wesen, in welchen jener Grundgegensatz von Kraft und Stoff zu höherer Potenz entfaltet war.

In der anorganischen Welt sehen wir die Kräfte und Stoffe in ein wechselvolles, wiewohl durch den allgemeinen schöpferischen Lebensgeist beschränktes und geleitetes, Ineinanderwogen dahingegeben; und wenn sich auch der Stoff zu abgeschlossenen Einheiten gestaltet, wie in den Crystallisationen, so ist dieß nicht eine Concentrirung der Kraft selbst zur selbständigen Einheit, sondern ein durch den waltenden Geist unmittelbar gesetztes Zusammenwirken der Stoffe und Kräfte zur Herstellung einer äußeren Einheit. Erst in der Pflanze gelangt die Kraft zu einer Art von Selbständigkeit, während sie im Stein gebunden ist. Indem in der Pflanze eine innere Einheit besteht, welche als solche die homogenen Stoffe an sich zieht, um sich durch dieselben als äußere Einheit darzustellen, erscheint die Kraft als Leben; die stoffliche zur Einheit aufgenommene Mannichfaltigkeit aber macht den Organismus aus. Auf einer noch höheren Stufe der Entfaltung treffen wir die Kraft in der Thierwelt. Hier empfindet das centrale, innere Leben die Einflüsse, welche ihm aus dem eigenen stofflichen Organismus und durch denselben aus der umgebenden Welt zukommen, und besitzt zugleich die Fähigkeit, den Organismus willkürlich zu bewegen und dadurch zur äußeren Welt in beliebige Beziehung zu treten. Wir nennen diese Einheit Seele, und ihren, für ihre receptive und spontane Bethätigung ihr dienenden, mit der Kraft der Empfindung und Bewegung begabten Organismus nennen wir Leib. Leib und Seele sind für einander. Der stoffliche Organismus würde nicht zum Leibe werden, wenn nicht das Leben in ihm zur Seele würde, und hinwiederum kann das Leben sich zur Stufe der Seele nur erheben, indem ihr ein homogener Organismus zu Gebote gestellt ist. Dieselbe Einheit in Vielheit, welche die Seele nach innen ist, stellt der Leib nach außen dar, und ebenso trägt der Leib für die Bestimmung und Fähigkeit der Seele, die Außenwelt sich anzueignen, die entsprechenden Organe in sich. Aber auf dieser Stufe steht die Seele auch noch in den Schranken der Leiblichkeit, sie ist nicht mehr als

---

[1]) 1 Mos. 1, 2.

bloße Einheit des Leibes. Die Thätigkeit der Thierseele ist allein darauf gerichtet, das Leben des Leibes zu erhalten, zu pflegen und zu bewahren, und selbst so weit dem Thiere Kraft des Verstandes und der Willkür eignet, steht dieselbe nur in diesem Dienste. Ebenso haben alle Motive, durch welche ein bestimmender Einfluß auf die Thiere auszuüben ist, ihren letzten Grund in der Sphäre des leiblichen Lebens; und dieß gilt auch für jene Fälle, wo das Thier, durch die Macht des Instinctes geleitet, nicht für den eigenen Bestand, sondern für den der Gattung Sorge trägt. Wenn uns aber dazwischen Züge begegnen, die das Aufleuchten eines höheren Lebens bekunden, so treten dieselben doch nur da hervor, wo sich der geistige Einfluß des Menschen der Thierwelt mittheilt, und sie sind nicht sowohl Kundgebungen eigenen geistigen Lebens, als vielmehr Rückstrahlungen jenes geistigen Lichtes, wovon das Thier aus dem Wesen des Menschen angeschienen ist.

Diese ausschließliche Solidarität der Beziehung zwischen Leib und Seele in der Naturwelt (wie auf den niederen Stufen in ihrer Weise zwischen Leben und Organismus, zwischen Kraft und Stoff) ist auch deutlich aus der schöpferischen Entstehung von Leib und Seele zu erkennen. Nicht zwar darf die Solidarität zwischen beiden in der Weise aufgefaßt werden, daß der eine Theil Product des andern wäre. Weder ist es wahr, wenn der Materialismus in seiner Consequenz behauptet, daß die Seele bloßes Erzeugniß des Stoffes sei, noch aber kann auch die Consequenz des Spiritualismus befriedigen, wornach der Stoff des Leibes von der Seele frei erzeugt werde, und die äußere Naturwelt mit ihren Stoffen ihr hierzu nur den erweckenden Anlaß biete, nicht aber das Material selbst liefere. Vielmehr wird der Leib der einzelnen Wesen durch die Macht des Geistes aus dem Stoffe gebildet, der in der Naturwelt auf Grund der ursprünglichen allgemeinen Schöpfung der Erde vorliegt. Die Seelen entstehen ferner durch die gleiche Macht des Geistes in neuem Hervorgang aus dem Nichtsein. Aber diese Schöpfung der Seelen geschieht nur auf der Grundlage des stofflichen Elementes, mithin nicht so, daß die Seele frei gebildet und dann in den Stoff versetzt würde, sondern so, daß sie als die höhere Potenz des allgemeinen Wesens der Kraft, die im Stoffe waltet, durch das Wirken des Geistes auf den Stoff hervorgerufen wird. Ebenso hinwiederum würde der Stoff nimmermehr zum Leibe werden, wenn nicht der Geist im Stoff eine Seele setzte, welche als immanente Einheit sich die Elemente zur Bildung eines Leibes aus

der äußeren Naturwelt aneignete und für denselben in specifischer Weise zubildete. So ist die Seele in ihrer Entstehung wesentlich durch den Leib bedingt und der Leib durch die Seele. Wenn aber die Bildung des Leibes nur geschehen kann vermittelst der Stoffe, welche die Naturwelt der Seele darbietet, so ist dieß nicht so zu verstehen, als ob die Stoffe der Naturwelt unter bloßer äußerer Ueberführung von einer chemischen Verbindung in die andere dem Leibe zugeeignet würden. Die Stoffe sind nicht etwas bloß Aeußeres, Todtes, sondern vielmehr die äußere Erscheinungsform von Kräften und hiermit in ununterbrochenem Rückgang und Hervorgang aus diesen Kräften und in fortgehender Bildsamkeit durch dieselben begriffen. Und die Macht des Lebens, wie speciell der Leibseele, besteht nun darin, daß sie, welche selbst Naturkraft (in höherer Potenz) ist, diese aus den Stoffen sich ihrem Einfluß darbietenden Kräfte zu neuen Bildungen, die eben ihren Organismus ausmachen, zu bestimmen vermag — wie ja die Naturkunde uns lehrt, daß das Leben, das vegetabilische und animalische, Verbindungen von Stoffen hervorbringt, welche keine menschliche Kunst erzeugen kann, und daß in der Sphäre des Lebens bei gleichen Verhältnissen chemischer Verbindung doch Unterschiede des stofflichen Bestandes in die Erscheinung treten, welche auf die Mitwirkung von noch weiteren Factoren, als die sicht- und wägbaren Stoffe sind, schließen lassen. Es gehört zum wirklichen Wesen der Naturseele, die als lebendiges Glied in der organischen Sphäre der Naturwelt drinnen steht, daß ihr Kraft und Trieb innewohnt, eine gewisse organische Fülle von Kräften aus dem stofflichen Organismus der Naturwelt an sich zu ziehen und sich durch sie einen Leib zu bilden, in welchem sie ihr Wesen und Bedürfniß nach außen darstellt. Und zwar sind es für die Seelen der jeweiligen höheren Lebenssphäre die Bildungen sämmtlicher vorausgegangener niederer Sphären, die ihr hierfür dienen. Die leibbildende Thätigkeit der Naturseele, vermöge deren sie mit dem gesammten Leben der Naturwelt in stetem allseitigsten Rapport sich befindet, ist mithin nicht etwas zum Leben der Seele blos Hinzutretendes, sondern dieselbe wurzelt ganz eigentlich im Wesen der Seele, so daß das Leben dieser gehemmt ist, wenn ihre leibbildende Thätigkeit aufhört.

Bis in diese Region, die Thierwelt, gehören alle geschöpflichen Bildungen der bloßen Sphäre der Natur an. Denn wo Leben und Seele in ausschließlicher Bedingtheit und Beschränktheit vom Stoffe stehen, da kann Leben und Seele nicht anders sich entfalten als nach

den Gesetzen, die der stoffliche Organismus des Leibes mit sich bringt. Und darin eben besteht das Wesen der Natur (im Gegensatz zu dem des Geistes), zwar nicht in der bloßen Stofflichkeit und Leiblichkeit — der Leib bildet nur die äußere Seite des Naturlebens — vielmehr begegnen wir in der Natur einer Einheit des Geistigen und Leiblichen; aber darin besteht das Wesen der Natur, daß, was in ihr als Verwirklichung von schöpferischen Ideen gesetzt ist, mit Nothwendigkeit sich so entfaltet, wie es gesetzt ist, um auf diese Weise die Idee, die Gott verwirklichen wollte, einfach darzustellen. Innerhalb dieser Sphäre haben deßhalb die Sätze des Materialismus eine gewisse Berechtigung. Die Naturseele besitzt wirklich nicht die Kraft zu einer Bewegung, die auf sie selbst, die Seele, gerichtet wäre und ihr hiermit eine rein aus ihr entsprungene Richtung zu geben vermöchte, sondern, wie bereits bemerkt, ist ebenso das Maß und die Weise ihres Verstehens durch die in der Sphäre des Leibes liegenden Schranken bedingt, als die letzten Gründe ihrer relativ willkürlichen Bewegung gleichfalls in der Region des Leibes mit seinen Trieben der Selbsterhaltung und Selbstentfaltung liegen.

Wie ist es nun im Gebiete des Menschen-Lebens? Wir begegnen hier dem gleichen solidaren Verhältniß von Seele und Leib. Der Mensch ist zur lebendigen Seele nicht durch ein bloßes einseitiges Wirken des Geistes, sondern auf der Unterlage einer Leiblichkeit geworden, wozu selbst wieder in der gleichen Weise die Stoffe aus der umgebenden Naturwelt entnommen waren. Die Seele bildet den lebendigen Mittelpunkt, von welchem aus der Leib (durch die belebende Kraft des Geistes) fortgehend seine Bildung empfängt und welchem alle Functionen des Leibes dienen, damit sie die äußere Welt genießend und gestaltend sich zueigne. Die Seele des Menschen ist auf diese Beziehung zum Leibe wesentlich angelegt, so daß, wo ihr Zusammenhang mit demselben unterbrochen würde, ihr etwas Wesentliches zu ihrem Vollbestand fehlte, ohne daß aber je Kraft und Drang aus ihr wiche, sich in einem Leibe ein äußeres Bild ihres Wesens und Organ ihres Lebens zu schaffen. Hinwiederum aber wurzelt der Leib mit allen Fasern seines Wesens, zu dessen Verwirklichung die äußere Natur den Stoff darbietet, in der Seele. Ja die Seele trägt nach ihrer Naturhaftigkeit das innere Wesen des Leibes bereits in sich selbst, und es bedarf nur der Anziehung der entsprechenden stofflichen Elemente aus der Naturwelt, damit dieser in der Seele keimlich vorhandene innere Leib nach außen gesetzt

werde [1]). Es ist dieß ebenso, wie in der unsichtbaren Kraft des Keimes bereits der ganze Baum dem Wesen nach gegeben ist und nur noch die Aneignung der äußeren Stoffe erfordert wird, damit er wirklich daraus hervorwachse. So ist die Seele des Menschen also wesentlich Naturseele. Dieß findet auch seine Bestätigung wie in unserem Gefühle so in unserer Erfahrung. Wären Leib und Seele etwas völlig Verschiedenes und der Leib eine fremde Sphäre, in welche die Seele blos um ihrer Entwickelung willen versetzt wäre, wie könnte sich jene innige Liebe zum Leibe bilden, die sich in Keines Seele verleugnet? Wie ließe sich jener tiefe Zug zur Natur erklären, der eines Jeden Inneres durchdringt? Unsere Seele trägt aber eben Leben der Natur in sich, ja in der Seele des Menschen culminirt das Leben der Natur! Dieses starke innere Band, das die Seele mit dem Leib und der äußern Natur verbindet, zeigt sich zumal auch deutlich in den abnormen Erscheinungen des Seelenlebens nach dieser Seite. Denn die Fleischeslust des Menschen nebst den verwandten Sünden, sie würde nicht so tief in uns gewurzelt sein, wenn Leib und Natur bloß von außen auf die Seele wirkten. Wenn aber die Lust in der Seele selbst wohnt, welche durch die Sünde auch nach ihrer leiblichen Naturseite eine Störung und Verkehrung erfahren hat, so erklärt sich's, warum Gemüth und Wille der Persönlichkeit sich von Natur dem Einfluß des Fleisches nicht entziehen können und wohl auch durch die bloße äußere Ablegung des Leibes im Tode davon nicht werden erlöst werden. Nicht weniger aber, als in der Seele des Menschen ein tiefer Zug zur Natur lebt, wird auch die Natur mit starkem Sehnen zum Menschen hingezogen. Derselbe ist ihr nicht eine fremde Macht, die über sie gesetzt wäre, sondern er ist ein wesentlicher Theil ihres Lebens. Die drei Reiche der Natur sind in seinem Leibe harmonisch vereinigt, und im Stoffe desselben ist der allgemeine Stoff der Natur aus ihren vier Elementen zur edelsten Ausgestaltung gediehen. Der Mensch bildet das eigentliche Herz der Natur, worin alle ihre Lebenssäfte als nach ihrem Centrum zusammenströmen, und dessen Schlag sie in den äußersten Enden ihres Wesens spürt. Der Mensch ist Mikrokosmos in dieser wesentlichen Weise, er ist Höhe- und Centralpunkt, Licht- und Lebensprincip der Naturwelt. Und ver-

---

[1]) Man mag diesen inneren Leib als Nervenleib bezeichnen, da die Kraft desselben durch die Nerven in den äußeren Leib wirkt; nur verstehe man darunter nicht den sichtbaren Stoff des Nervengewebes.

möge dieses solidaren Zusammenhangs stellt der Mensch mit der Natur Ein Ganzes dar, eben die Welt, darin der Mensch das Centrum, die Natur die Peripherie bildet, der Mensch das Haupt, die Natur den Leib desselben. Daß der Materialismus diesen nicht blos ideellen, sondern wahrhaft realen Zusammenhang zwischen Mensch und Natur erkennt, darin besteht die Macht, die er zuweilen auch über edlere Gemüther ausübt; und man wird nicht dadurch seiner Meister werden, daß man diesen Zusammenhang leugnet, sondern dadurch, daß man ihn anerkennt, zugleich aber freilich auch ebenso entschieden die wesentlichen Unterschiede und Schranken zwischen Mensch und Natur feststellt, durch deren Ueberschreitung und Leugnung der Materialismus erst jenen glaubensfeindlichen und seelengefährlichen Charakter annimmt, zu dessen Bekämpfung die Kirche sich bei ihrem Berufe für das Heil der Seelen auf's dringendste aufgefordert fühlen muß.

Der Grundirrthum des Materialismus ist der, daß er, den wesentlichen Unterschied, der zwischen den verschiedenen Ordnungen im Reiche der Welt besteht, verkennend, die Seele des Menschen auf das bisher entwickelte Verhältniß zur Natur beschränkt. Dieß hat zur Folge, daß er das Wesen des menschlichen Geistes aus der Materie abzuleiten sucht; hiermit aber ist ein Standpunkt betreten, welcher die Aufhebung von Sittlichkeit, von Recht und Religion in seinem nothwendigen Gefolge hat. Wie wir oben gesehen haben, ist ein Unterschied zwischen dem Menschen und den bloßen Naturwesen damit gesetzt, daß sich der schöpferische Geist in die Seele des Menschen zu wahrer innerer Einigung mit ihr einsenkt, und die Seele dadurch des Geistes selbst theilhaft und mächtig wird, so daß sie sich mit bewußtem, freiem Sinne in Bezug auf die im Geiste waltende göttliche Idee ihres Wesens erfassen und bestimmen kann. Der Mensch ist auf diese Weise nicht bloße Naturseele, sondern, weil des Geistes theilhaft und mächtig, zugleich Geistesseele. Und daher stammt der tiefe Zug der menschlichen Seele nach der Welt des Geistes, nach der Welt der Ideen, welcher auf unauslöschliche Weise ihr innewohnt; daher der tiefe Zug nach der Gemeinschaft Gottes, dessen Gedanken der Mensch nachdenken darf, dessen Willen er nachwollen soll. Der Mensch ist Mikrotheos, ist Gottes Ebenbild hienieden — nicht in abstracter, sondern in der concretesten Weise, indem der Geist aus Gott auf wesentliche Weise seiner Seele eingepflanzt ist. Dieß ist die tiefe Wahrheit des Spiritualismus, die dem Materialismus verborgen ist, die vom Spiritualismus aber auch nicht verflüchtigt werden sollte,

vielmehr in ihrer ganzen Natur- und Wesenhaftigkeit festgehalten werden muß.

Dadurch aber, daß die Seele des Menschen sich hiermit als Geistesseele erweist, ist zugleich eine neue Stellung des Menschen zur Natur selbst gegeben. Denn seine Seele steht hierdurch als höhere Kraft über dem Leibe, als Wesen höherer Art über der Natur. Indem die Seele vermöge ihrer Geistesmacht ihrer selbst mächtig ist, ist sie auch ihres Leibes mächtig, dessen Lebenscentrum sie bildet, und vermag ihn einem höheren Dienste, der Verwirklichung der göttlichen Ideen, zu unterwerfen. Mit dieser freien Stellung über dem Leibe ist sie in gewissem Maße frei vom Geschick des Leibes. Mag der Leib seiner äußeren Stofflichkeit nach vergehen, die Seele des Menschen vergeht nicht; indem sie am Wesen des Geistes Theil hat, hat sie auch an dessen Ewigkeit Theil. Und wird dieß nicht noch weiter führen? Wenn die Seele des Leibes, der in ihrem Wesen seine Wurzeln schlägt, wahrhaft mächtig ist, wird sie nicht ihre Theilhaftigkeit am ewigen Wesen auch dem Leibe einzupflanzen vermögen, ja hierzu als Einheit von Natur- und Geistesseele eben berufen sein? Das gleiche Verhältniß ergiebt sich für den Menschen zur Natur und Naturwelt. Mitten in die Natur hineingestellt und höchste Entwickelung des Naturlebens selbst ist der Mensch als Geistesseele, als Geist, doch zugleich frei von der Natur, und ist ihm dagegen Herrschaft über die Natur, die ihre Bestimmung für den Dienst des Geistes hat, verliehen, damit er in ihr seine Gedanken auspräge und sie seinem Berufe für das Reich Gottes als fügsames Glied einordne. Der Mensch ist als Geist Herr über die Natur, ja als Ebenbild Gottes für die Natur ihr Mittler, ihr Priester, auf den sie hoffend schaut und seiner Vollendung harrt, um durch ihn frei zu werden vom Dienst des vergänglichen Wesens und zur Herrlichkeit, die vom Geiste ausgeht, erhoben zu werden [1]).

So haben wir den Gegensatz, der in der Welt des creatürlichen Seins geordnet ist, bis zu seiner höchsten Höhe verfolgt. Trat er uns in der leblosen Welt als Gegensatz von Kraft und Stoff, in der vegetabilischen von Leben und Organismus, in der animalischen von Seele und Leib entgegen, so hat er sich in der Menschheit, die zu dieser gesammten Naturwelt selbst wieder einen höheren Gegensatz bildet, zu dem von Geist und Natur gesteigert. Und während wir dort

---

[1]) Röm. 8, 19—23.

die Einheit über den Gegensätzen nur als eine ideelle, in dem Geiste aus Gott, der in aller Creatur waltet, erkannt hatten, so begegnen wir hier überdieß einer realen Einheit, nämlich in der Seele des Menschen, welche beides zugleich, Natur- und Geistesseele, ist. Die Seele des Menschen ist auf diese Weise der Angelpunkt des Weltalls. In ihr spiegelt sich und hat ihre Lebensfäden die gesammte creatürliche Welt des Geistes und der Natur, da sie in der Fülle der ihr Leben bildenden Kräfte ebenso die Anlage und Fähigkeit besitzt, die Welt des Geistes zu erfassen, als durch Ansichziehen der stofflichen Elemente aus der Naturwelt sich einen Leib zu gestalten, der die Quintessenz derselben bildet. In ihr als Naturseele faßt sich die ganze geschaffene Natur zur Einheit zusammen, und in ihr als Geistesseele wird der Reichthum der Ideen, die Gott in die Welt gesenkt hat, in's Bewußtsein erhoben. Zu einem wahren einigenden Mittelpunkt für die beiden Welten, die Natur- und Geisteswelt, wird die Seele aber nur dadurch, daß dieselben in ihr nicht neben einander stehen, sondern sich in ihr durchdringen. Der Leib und die Natur werden in die Sphäre des Geisteslebens eingeführt, indem die geistigen Functionen des Denkens und Wollens in leiblichen Organen ihre Vermittelung haben und die Persönlichkeit, wie sie vom Leibe getragen wird, so für die Lösung ihrer Aufgaben auf die Hülfe der gesammten äußeren Natur angewiesen ist. Hinwiederum aber senkt sich auch der Geist so tief in's Wesen des Leibes und der Natur hernieder, daß, wenn der Mensch sein geistiges Leben zur Entfaltung bringt, er beiden das Siegel desselben aufprägt. Lehrt uns doch die tägliche Erfahrung, wie Gesinnung und Charakter des Menschen sich in seiner leiblichen Erscheinung deutlich erkennbar aussprechen. Und aus der Geschichte der Cultur lernen wir, daß der Mensch den Sinn seines Geistes auch in die äußere Natur zu übertragen wisse. Beides aber ist möglich nur dadurch, daß die Seele ebenso natur- als geisteshaft ist. Der Mensch bekräftigt seine Stellung als Mikrotheos in dem Maße, als er seine Stellung als Mikrokosmos bewährt; und umgekehrt kann er seine Aufgabe als Mikrokosmos nur in dem Maße lösen, als er hienieden seine Mission als Mikrotheos erfüllt. Während der einseitig idealistische Standpunkt des Spiritualismus die Seele des Menschen nur als Geistesseele auffaßt und ihm bloß die Stellung als Mikrotheos zuerkennt, der einseitig realistische Standpunkt des Materialismus hingegen in der Seele des Menschen eine bloße Naturseele sieht und ihm nur eine Stellung als Mikrokosmos einräumt — ohne

daß jedoch dort die ganze Aufgabe seines Geisteslebens, noch hier die ganze Bestimmung seines Naturlebens erkannt würde —, so weiß dagegen der Ideal-Realismus der heil. Schrift und Kirche das Wesen der Seele in der Einheit als Natur- und Geistesseele und die Aufgabe des Menschen in seiner gemeinsamen Stellung als Mikrotheos und Mikrokosmos zu würdigen, und eben vermöge dieser Zusammenschauung wird von ihm beides erst, weil Eins das Andere bedingt, in seiner vollen Wahrheit erkannt.

Fragen wir nun auf Grund der bisherigen Darlegung, welches die specifische Bedeutung des Leibes sei, so erhellt, wie weit vom christlichen Standpunkt jene Meinung abirre, welche annimmt, daß der Leib etwas Böses, wohl gar als Materie das Böse an sich, daß er Abfall des Geistes von sich selbst sei, oder welche in ihm einen Kerker sieht, in den die Seele zur Strafe und zum Zweck ihrer Läuterung gebannt sei. Nein, Leib und Seele sind von Anfang an eine gute Einheit: die Seele nicht ohne den Leib, der Leib für die Seele, beide entstanden durch den Liebesact der göttlichen Schöpfung. Wie uns der Augenschein lehrt, wohnt die Seele im Leibe; durch ihn hat die Seele Dasein und Bestand in dieser Welt der Sichtbarkeit. Der Leib ist das Gefäß und Kleid, ist die Hütte, die Wohnung der Seele. Wie sie im Leibe wohne, ob in einem einzelnen Punkte desselben, um von da aus ihn als einen Mechanismus für ihre Zwecke zu bewegen, oder indem sie den ganzen Leib durchdringt und hierdurch belebt und regiert, ferner ob diese Durchwohnung in gleichmäßiger Weise zu denken sei oder in qualitativ verschiedener Weise je nach der mehr peripherischen oder mehr centralen Stellung der Organe (wie Kopf und Herz) — mag zunächst dahingestellt bleiben. Es genügt hier das Wesentliche, daß der Leib die Bestimmung habe, Wohnung der Seele zu sein. Indem aber die Seele durch den Leib in eine Welt gestellt ist, mit welcher sie in lebendige gegenseitige Beziehung treten soll, so gewinnt der Leib zugleich noch die weitere Bedeutung eines Mittels zum Weltverkehr, theils um die Güter, welche die Welt dem Menschen bietet, diesem zuzueignen, theils damit der Mensch selbstthätig auf die Welt einzuwirken vermöge. Nicht weniger liegt am Tage, wie der Leib als Organ für den receptiven und spontanen Verkehr mit der Welt zugleich ein Mittel für die eigene Entwickelung der Seele werde.

Aber die Frage ist, ob die Bedeutung des Leibes hierin aufgehe, Wohnung und Organ der Seele zu sein, ja ob dieß selbst die

primäre Bedeutung desselben sei. Der Spiritualismus nimmt es an. Nach ihm ist der Leib der Seele nur als Werkzeug für den Verkehr mit der Außenwelt beigegeben, damit sie auf diesem Wege ihre Selbstentwickelung erlange. Tritt der Mensch in eine andere Welt über, so mag er wieder ein anderes, dafür geeigneteres Organ erhalten, bis er endlich, wenn seine Seele vollendet ist, solchen Organs gänzlich wird entrathen und in völliger Leiblosigkeit ein rein geistiges Leben führen können. Diese Auffassung des Leibes widerstreitet aber, von anderen Gründen abgesehen, gänzlich dem unmittelbaren Bewußtsein, das wir von unserem Leibe haben. Denn wo wir ohne Reflexion dem bloßen natürlichen Sinn und Gefühle folgen, da bringen wir den Leib in eine so directe Verbindung mit unserem Ich, daß wir in der leiblichen Erscheinung unser Ich selbst sehen und auf sie auch die Bezeichnung unseres persönlichen Wesens übertragen [1]). Und dieß ist begründet in dem wirklichen Wesen des Leibes selbst.

Blicken wir nämlich näher zu, welcher Art der Verkehr nach außen sei, wofür der Leib als Organ dienen solle, so ist es nicht die Naturwelt allein, worauf der Mensch angewiesen ist, sondern vor Allem geht nach der Ordnung des Reiches Gottes unsere Bestimmung auf die Gemeinschaft, die zwischen Person und Person stattfindet, und jene steht zu dieser nur in dienendem Verhältniß. In dieser persönlichen Gemeinschaft des Weltlebens und zuhöchst des Reiches Gottes handelt es sich aber nicht bloß darum, daß Einer dem Andern mittheile von dem, was er an äußeren Gütern besitzt, sondern das ist das wahre Wesen der Liebe, die das Leben des Reiches Gottes bildet, daß Jeder sich selbst dem Andern dargebe. Das persönliche Selbst ist es, welches, von sich ausgehend, dem Andern sich zu Dienste darstellt und übergiebt, damit eine volle Einigung des Ich mit dem Ich stattfinde. Hierzu bedarf es nun eines Organs, worin das Ich sich selbst darstellt, und worin sein Inneres sich spiegelt, daß es dem anderen Ich erkennbar entgegentrete. So gewinnt der Leib die Bedeutung eines Organs für persönliche Gemeinschaft überhaupt. Dieses kann der Leib aber nur dadurch werden, daß sich in ihm, was der Mensch im Inneren ist, nach außen darstellt, daß sich darin, wie sein menschliches Wesen überhaupt, so auch die bestimmten geistigen Vorgänge aussprechen, die sein Inneres bewegen. Und dieß

---

[1]) So sagen wir etwa von Jemand in Betreff seiner leiblichen Erscheinung: „er ist schön von Person".

ist in Wirklichkeit der Fall. Tritt uns doch in Antlitz und Gestalt des Leibes ein unverkennbares Sinnbild von der Geistigkeit der Seele entgegen, und die einzelnen Glieder und Sinne sind Ausdruck für bestimmte Kräfte und Functionen derselben; in der aufrechten Stellung des Menschen thut sich seine Bestimmung zur Naturherrschaft und Gottesgemeinschaft kund, und die Gabe des Wortes, die Sprache, ist ein offenkundiges Siegel seiner Gottesebenbildlichkeit. Ja, stellt sich uns nicht überdieß in der Besonderung seiner gesammten leiblichen Erscheinung die geistige Eigenthümlichkeit dar, die den Einzelnen von Anderen unterscheidet und auszeichnet, sowohl die Anlage der Natur als die freie persönliche Bildung und die sittliche Richtung seiner Gesinnung und seines Charakters? Und wie prägen sich alle Bewegungen des Inneren vom regsten Handeln bis zum stillen Sinnen, von der gewaltigsten Leidenschaft bis zu den leisen Regungen des Gemüths in Blick und Miene und dem übrigen Wesen seines Leibes aus! Wäre solches Wiederspiegeln der Seele im Leibe möglich, wenn der Leib nicht als solcher zum Bilde der Seele angelegt wäre? Man könnte freilich entgegnen, diese Erkennbarkeit der Seele aus den Zügen und Bewegungen des Leibes erfolge daher, daß die einzelnen leiblichen Organe durch die Richtung und Thätigkeit der Seele in besonderer Weise in Anspruch genommen werden, und daß sich nur auf Grund unserer gemachten Erfahrungen der Schluß von den gleichen Wirkungen auf die gleiche Ursache aufdringe. Auf diese Weise sei der scheinbare seelen-abbildliche Charakter des Leibes nur ein Resultat seines werkzeuglichen. Allein der Eindruck, den wir von der Seele und ihrem inneren Leben durch den Leib empfangen, ist ein zu unmittelbarer und ein zu sehr in's Feine gehender, auch ein bei allen Personen zu gleichmäßig übereinstimmender, als daß er durch die Operation einer unwillkürlichen Schlußfolgerung erklärt werden könnte, selbst wenn dieselbe durch eine viel genauere Kenntniß von dem Zusammenhang der Beschaffenheit der Organe mit ihrer Bestimmung und Thätigkeit unterstützt wäre, als wir sie in Wirklichkeit besitzen. Vielmehr ist jene Wirkung nur daraus zu erklären, daß die werkzeuglichen Organe selbst bis in's Kleinste Ausdruck von einem Geistigen sind, das der Seele des Menschen eigen ist. Dieß bestätigt sich uns vollends dadurch, daß die leibliche Erscheinung und Bewegung auf uns den Eindruck von Schön und Unschön macht. Wäre der Leib nichts als Werkzeug der Seele, so würde nur der Eindruck des Zweckmäßigen und Unzweckmäßigen entstehen, und der von Schön und Unschön würde erst die

Folge von jenem sein können. Dieß ist aber keineswegs der Fall, wie uns der Blick auf die menschlichen Werke überzeugen kann, unter welchen die zweckmäßigsten keineswegs auch immer die schönsten sind. Wenn aber in den göttlichen Werken vollendete Zweckmäßigkeit und vollendete Schönheit zusammenfallen, so gilt dieß einmal nur von der Stufe wirklicher Vollendung und nicht in gleicher Weise auch von allen Entwickelungsstufen des mannichfaltigen Lebens; sodann aber hat solches Zusammentreffen der Schönheit und Zweckmäßigkeit seinen Grund nicht darin, daß jene aus dieser als Folge hervorginge, sondern weil beide gleicherweise aus einer höheren Einheit entspringen, die in der göttlichen Idee der geschaffenen Wesen zu suchen ist. Die Schönheit des Leibes ist nur daraus zu verstehen, daß der Leib Erscheinung eines Geistigen ist (wie denn „schön“ von „scheinen“ stammt), daß durch den Leib ein Ideelles in äußere Wirklichkeit tritt, das in der Seele, im Geiste des Menschen lebt. Es gäbe keine Kunst, wie es auch keine Symbolik gäbe, wenn der Leib nicht die Bedeutung hätte, das Leben des Inneren nach außen abzuspiegeln.

Aus dem Allem erweist sich uns der Leib als Spiegel des Inneren, als Symbol und äußeres Bild der Seele. Und zwar kommt dem Leibe diese Bedeutung nicht bloß überhaupt zu, sondern sie bildet selbst die erste und Grundbedeutung desselben. Denn die Bestimmung für persönliche Gemeinschaft, für welche der Leib in dem angegebenen Sinne als Organ dient, ist die Grundbestimmung der Persönlichkeit im göttlichen Reiche. Erst dadurch, daß das innere Wesen der Persönlichkeit im Leibe seine äußere Darstellung gewinnt, entwickelt sich das Wesen der Persönlichkeit zur vollen Wirklichkeit des Person-Seins, und kann hiermit das Leben der Gemeinschaft sich vollenden. Mit dieser Seite in der Bedeutung des Leibes ist aber auch für die andern der entsprechende Ausgangspunkt gegeben. Denn eben wenn alle Kräfte, Glieder und Sinne des menschlichen Körpers Ausdruck für gewisse Anlagen und Fähigkeiten, Aufgaben und Thätigkeiten der Seele sind, wird die Seele sich wahrhaft heimisch darin fühlen und sich derselben am leichtesten und angemessensten für ihr Wirken bedienen können. Eben das Wesen des Leibes als Spiegel der Seele befähigt ihn am vollkommensten zur Wohnung, sein Wesen als äußere Organisation der Seele zu ihrem Organ für die Außenwelt. So müssen wir also die drei Seiten in der Bedeutung des Leibes: als Bild, Wohnung und Organ der Seele, in leben-

diger Einheit denken, keine ohne die andern, diese aus jener entspringend, jene in diesen sich vollendend.

Es ist nicht schwer, hieraus den tiefbedeutsamen Werth des Leibes für den Menschen und sein geistiges Leben zu erkennen. Am klarsten springt in die Augen seine unumgängliche Nothwendigkeit für das Wohnen und Wirken in dieser Welt der Sichtbarkeit. Dieselbe wird keiner näheren Begründung noch weiteren Ausführung bedürfen. Wohl aber dürfte darauf hinzuweisen sein, daß für den Zustand des Leibes im Fleische, wie er für das Entwickelungsstadium des Diesseits geordnet (und durch die Sünde überdieß einseitig ausgebildet und festgehalten worden), sich noch eine weitere, höchst wichtige Bedeutung damit verbinde, die nämlich, die Seele gegen das Reich der Unsichtbarkeit abzuschließen und auf diese Weise ihr einerseits einen Schutz gegen den unmittelbaren verderblichen Einfluß der Mächte der Finsterniß zu gewähren, andererseits aber sie durch Verdeckung der jenseitigen Geheimnisse auf dem Wege des Glaubens für ein künftiges Schauen zu bereiten. Doch kann darauf an dieser Stelle nur hingedeutet werden. Besondere Wichtigkeit hat weiter der Leib für das Leben der persönlichen Gemeinschaft. Obgleich nicht geleugnet werden soll, daß ein Rapport zwischen den Seelen auch ohne äußere Leiblichkeit stattfinden könne (wie solches nach dem Tode vor der Auferstehung der Fall sein wird), so kann der Austausch zwischen Personen doch erst dann ein vollkommener genannt werden, wenn das Innere auch äußerlich dargestellt erscheint und zur äußeren Aufnahme mitgetheilt wird. Nicht weniger wird erst durch den Leib jene für den Zustand der diesseitigen Entwickelung wesentliche Form der Freiheit im persönlichen Verkehr ermöglicht, welche durch die Wahl zwischen Annahme und Ablehnung hindurchgeht. Wie für den wirksamen Verkehr mit der Naturwelt und mit der Personenwelt hat aber endlich der Leib seine wesentliche Nothwendigkeit auch für die Persönlichkeit selbst und ihre Entwickelung. Schon das Erwachen des persönlichen Lebens ist durch die Leiblichkeit bedingt. Denn wenn die Selbstgegenständlichkeit, die im Selbstbewußtsein stattfindet, durch das Sichunterscheiden von Anderen vermittelt wird, so ist es eben der Leib als Organ der Seele, wodurch wir den Verkehr mit der Außenwelt pflegen. Mehr aber noch als dieß: dadurch, daß der Mensch im Leibe, als dem äußeren Bild der Seele, seine eigene äußere Gegenständlichkeit besitzt, erhebt sich die Seele auch um so leichter zur inneren Selbstgegenständlichkeit. Haben wir oben die Immanenz der göttlichen Idee

in der Seele als die ideelle Vermittelung für die Heranbildung der Seele zur Persönlichkeit erkannt, so bildet der Leib dafür die reelle Vermittelung. Und nicht allein für die Anfänge in der Entwickelung der Persönlichkeit, sondern auch für den gedeihlichen Fortgang derselben behält er diese Bedeutung, da theils die Objectivität der Selbstdarstellung, welche der Leib gewährt, wesentlich dazu beiträgt, der inneren Entscheidung der Seele und der sittlichen Stellung des Ich zum Ich den Charakter der Freiheit zu bewahren, theils aber die Mannichfaltigkeit der Beziehungen, in welche der Leib zur Natur- und Personenwelt führt, dazu dient, das sittliche Leben gesunder und reicher sich ausgestalten zu lassen!

Nun möchte freilich hieran die Meinung geknüpft werden, daß der Leib diese seine Bedeutung ausschließlich für das Diesseits habe, welches dem Menschen als Sphäre für seine Selbstentwickelung zugewiesen sei, daß dagegen, wenn dieselbe ihren Abschluß gefunden, der Mensch des Leibes nicht mehr bedürfe. Und allerdings verbleibt dem Leibe nicht nach allen den Beziehungen, wie für den Zustand der irdischen Entwickelung, auch für die nachfolgenden Zustände seine Bedeutung. Ist die Seele unter Mithülfe des Leibes zum Selbstbewußtsein erwacht, so geht sie desselben nicht mehr verlustig, auch wenn sie des Leibes entkleidet wird. Denn es kommt ihr Selbstheit und Eigenthümlichkeit nicht etwa deßhalb zu, weil der Leib ihr eine Schranke darböte, die sie in sich selbst nicht hat, so daß sie ohne Leib in's Allgemeine zerfließen würde, sondern umgekehrt, weil die Seele von Gott persönlich und individuell gedacht ist, spricht sich diese innere Umgrenzung und Selbständigkeit auch in der leiblichen Erscheinung aus, die das äußere Bild der Seele ist und weil sie dasselbe ist. Ebenso wenig würde auch an jenseitige Leiblosigkeit der Seele die Sorge geknüpft werden dürfen, daß alsdann die Seele, der Beschränkung des Leibes enthoben, sich zu absoluter Selbständigkeit Gott gegenüber zu erheben vermöchte. Denn die Seele bleibt auch ohne Körperlichkeit bereits durch den Geist aus Gott, wodurch sie Leben hat, in den Schranken der creatürlichen Abhängigkeit von Gott gehalten. Wohl aber dient die Ausprägung der inneren Abhängigkeit in dem den Menschen in so vielseitige Abhängigkeit versetzenden Leibe wesentlich dazu, in ihm das Bewußtsein seiner absoluten Abhängigkeit stets lebendig zu erhalten. Ferner hört auch, wenn sich die Seele einmal ihre Lebensrichtung gewählt hat und in die erwählte Lebenssphäre bleibend eingetreten ist, die unbedingte Nothwendigkeit auf, die dem

Leibe für die Entwickelung ihres sittlichen Lebens zukommt, vielmehr mag dann innerhalb jener Sphäre der persönliche Verkehr in der Form bloßer Seelengemeinschaft fortgeführt werden. Aber wenn auch die Seite in der Bestimmung des Leibes, welche sich auf die Entwickelung der Persönlichkeit bezieht, nur von vorübergehender Art ist, ja wenn er selbst für ein gewisses Stadium des persönlichen Seins ohne Vernichtung des persönlichen Wesens von der Seele entbehrt werden kann, so bleibt doch das Wesen des Leibes selbst das gleiche und seine wesentliche Bedeutung für die Seele unverändert dieselbe, weil Leib und Seele ewiglich von Gott als eine Einheit des Lebens in der Kraft des Geistes gedacht und gewollt sind. Und speciell ist eben deßhalb die künftige Vollendung des Menschen durchaus an die wirkliche Vereinigung des Leibes mit der Seele geknüpft. Schon das Wesen der Persönlichkeit bringt solches mit sich. Denn zum vollen Selbstgefühl und Selbstbesitz, wozu der Mensch vor den anderen Creaturen als Bild Gottes bestimmt ist, wird erfordert, daß die eingeborne Fülle von Lebenskräften, welche der Persönlichkeit für ihr Wirken als Grundlage dient, und welcher sie den Sinn und Geist ihres Wirkens einprägt, auch zur äußeren Darstellung gebracht werde, was eben auf dem Wege der Verleiblichung geschieht. Leiblosigkeit setzt voraus, daß ein Wesen in der freien eigenen Offenbarung seines inneren Lebens gehemmt sei, und bildet deßhalb für die Persönlichkeit, welche als solche für jene Selbstoffenbarung die Bestimmung in sich trägt, einen Zustand der Unvollendetheit und des Ungenügens. Erst wenn die Seele Alles, was sie in sich trägt und lebt, unmittelbar auch nach außen darstellen und darleben kann, befindet sie sich in der vollkommenen Wahrheit und im unbeschränkten Genusse ihres Selbstlebens. Dasselbe gilt in Hinsicht der persönlichen Gemeinschaft, welche sich uns als die Grundbestimmung der Persönlichkeit erwiesen hat. Ob auch der bloße innere Verkehr der Seelen dem wesentlichsten Bedürfniß der Liebe genügt, die Seligkeit des Verkehrs vollendet sich doch erst damit, daß die Liebe den Geliebten auch in der vollen Erscheinung seiner inneren Würde und Schönheit anschauen, seiner Liebe in Blick und Mienen begegnen und durch den freiesten Austausch aller Gaben ihrem Drange nach Mittheilung und Vereinigung folgen kann.

Freilich setzt dieß zugleich den ewigen Bestand einer äußeren Natur voraus. Aber auch die Natur ist nicht bloß ein Durchgangs- und Uebergangspunkt für die Entwickelung, sondern zugleich die ange-

messene Sphäre für das Walten und Wirken des Geistes. Während des zeitlichen Lebens steht dieses mit jenem in unmittelbarem Zusammenhang: die Arbeit des Menschen an der Natur dient zum großen Theile seiner eigenen geistigen Ausbildung. Wenn dann diese so weit gediehen, daß sie zur Zurechtleitung nicht mehr des äußeren Mediums bedarf, mag der Geist zum Behuf seiner wahren, stillen inneren Vollendung der äußeren Natur entrückt werden. Doch kann dieß nur als Durchgangspunkt aufgefaßt werden. Wenn hingegen der Geist seine Vollendung in Gott gefunden, gehört es wesentlich zur Feier dieser Vollendung, daß er seiner Gottesbildlichkeit gemäß in ein ungehemmtes Wirken eintrete, wie Gott selbst ewiglich wirkt; und die Sphäre dieses seines Wirkens bietet dem Geiste eben die Naturwelt dar in der reichen Fülle ihrer Kräfte und Gebilde. Die Vollendung des Geisteslebens der Menschheit und die Wirklichkeit seligen Lebens in dieser Vollendung hat zur unbedingten Voraussetzung eine äußere Naturwelt. Und bedarf die menschliche Seele der äußeren Natur als Geistesseele, die sie ist, so ist sie vollends als Naturseele, worin wir die andere Seite ihres Wesens erkannt haben, auf dieselbe angewiesen, und eben diese ihre Verwandtschaft giebt ihr zugleich ihre lebendig-innerliche Stellung zur Naturwelt. Diese wesentliche, ewige Verknüpfung der Seele mit der äußeren Natur schließt aber von selbst in sich den ewigen Bestand des Leibes, da durch ihn für den Menschen der Verkehr mit der äußeren Welt vermittelt ist, und eine vollkommene Aneignung und Durchdringung der Natur von Seite der Seele nur durch eine vollendete Leiblichkeit möglich wird, welche die inneren Beziehungen der Seele zur Natur abbildlich ausprägt und auf organischem Wege ausführt.

So erhellt denn, daß der Leib ein integrirendes Moment im menschlichen Wesen bilde, wie hinsichtlich der Anlage des Menschen zur naturhaften Persönlichkeit, so hinsichtlich seiner Bestimmung, den Gegensatz von Natur und Persönlichkeit in sich durch die Herrschaft des Geistes zur wahren Einheit zu erheben. Die Persönlichkeit für sich, ihr Leben in der Gemeinschaft und ihr allseitiger Verkehr mit der Naturwelt erfordert zum Vollbestande die Leiblichkeit. Und wie dieselbe zur Entwickelung des Wesens der Persönlichkeit hienieden die unumgängliche Bedingung ausmacht, so in gleicher Weise zur künftigen Vollendung desselben. Der Materialismus erkennt diese ewige Bedeutung des Leibes nicht an, weil er auch die Seele, die er nur als Naturseele aufzufassen vermag, mit dem Tode untergehen läßt. Und

der Spiritualismus erkennt sie nicht an, weil er, die Seele nur als Geistesseele auffassend, in ihrer Naturseite ein bloßes Entwickelungs-Medium sieht, dessen sich der reif gewordene Geist mit dem Tode entledige. Hingegen der biblische und kirchliche Ideal-Realismus, welcher die Seele als Einheit von Geistes- und Naturleben erfaßt und in ihrem Zusammenhang mit dem Leibe ein ebenso natürlich begründetes als sittlich durchzubildendes Verhältniß erkennt, weiß die tiefsinnige Solidarität des Leibes mit dem persönlichen Wesen des Menschen zu würdigen, und während er für einen Zwischenzustand der Körperlosigkeit zum Zwecke sittlicher Vollendung Raum behält, führt er doch das Ende in den Anfang zurück, indem er den wesentlichen Zusammenhang, in welchem Leib und Seele, Natur und Geist für das Stadium der irdischen Entwickelung stehen, seiner relativen Gegensätzlichkeit enthebend schließlich zur wahren Einheit vollendet.

---

4. Vergeistigung und Vergeistlichung.

Als Gott durch sein Wort die gesammte Naturwelt in's Dasein rief und zum Haupt derselben den Menschen bestimmte, hat er, wie es im Wesen der Creatur liegt, Mensch und Natur nicht unmittelbar in den Zustand der Vollendung hineingestellt. Er hat in den einzelnen Wesen seine schöpferischen Gedanken, die er von Ewigkeit in dem Herzen seiner Liebe bewegte, als Wirklichkeit gesetzt und in diese Wirklichkeiten unmittelbar seine Idee derselben als Geist eingesenkt, so daß jedes Wesen, wie es in sich die Verwirklichung eines göttlichen Liebesgedankens darstellt, zugleich denselben als Kraft des Lebens in sich trägt. Aber diese Verwirklichung ist noch nicht Vollendung. Wohl sprechen alle Geschöpfe von Natur das Wesen des ihnen innewohnenden Geistes aus und werden durch denselben geleitet und bestimmt; und insofern besteht von Natur kein Widerspruch zwischen der Idee und Wirklichkeit. Aber im Wesen der Geschöpflichkeit ist das Moment der Entwickelung mit inbegriffen. Denn darin eben thut sich die unendliche Tiefe der schöpferischen Liebe Gottes kund, daß er in den geschaffenen Wesen nicht bloß überhaupt die ewigen Gedanken seiner Liebe zur Darstellung brachte, sondern daß sie, was sie nach seiner Idee sein sollen, durch ihre eigene Entwickelung werden dürfen. Die Uebereinstimmung, in welche sie durch die Schöpfung selbst mit ihrer Idee gesetzt sind und in welcher sie somit von Natur stehen, hat ihr Ziel in einer höheren Uebereinstimmung, welche durch die Vermittelung

der Creatur selbst herbeigeführt werden soll, und sämmtliche Kräfte der Creatur sind ebenso viele Anlagen zur Erreichung dieses Zieles. Die ursprüngliche unmittelbar gesetzte Uebereinstimmung der Wirklichkeit mit ihrer Idee, welche nur als lebendige Potenz in die Creatur gelegt ist, soll frei aus dem eigenen Leben derselben bestätigt und von ihr durch alle Seiten ihres Wesens und durch alle Momente ihrer Lebensentfaltung hindurchgeführt werden. Zu diesem Zwecke ist die Welt in die Zeit gestellt; denn die Zeit bietet uns eben ein Nacheinander des Seins und Lebens dar, damit wir die Idee unseres Wesens auf allmählichem Wege nach allen Beziehungen unserer Gottes- und Weltgemeinschaft zur Wirklichkeit erheben können. Gott will eine freie Creatur haben und will mit seiner Creatur eine Geschichte durchleben — dieß ist der unausdenkliche Liebeswille Gottes bei der Weltschöpfung.

Wie nun jene unmittelbare Uebereinstimmung der Wirklichkeit mit der Idee vom schöpferischen Geiste ausgeht und sich in die Wesen einsenkt, so kann auch diese höhere freie Uebereinstimmung nicht anders denn durch die Kraft desselben Geistes herbeigeführt werden. Nur dadurch, daß sich der Geist aus Gott mit der ihm immanenten schöpferischen Idee den creatürlichen Wesen in ihrem Inneren bezeugt, vermögen sie aus sich selbst sich jenem Ziele zuzuwenden und nach demselben sich zu bewegen. Es kann aber deßhalb diese Aufgabe nicht von jeder der Creaturen geradezu gelöst werden. Die Naturseele vermag es nicht, denn wenn sie auch nach dem Gesetz des Geistes, durch den sie besteht, sich entwickelt, so ist sie doch dieses Geistes selbst nicht theilhaft und mächtig, sie kann nicht frei aus sich thun, was er will, sondern muß thun, wozu er sie treibt. Nur diejenige Seele, welche von Gott geisteshaft und geistesmächtig geschaffen ist, nur die persönliche Seele, nur der Mensch vermag jene Aufgabe aus sich zu lösen. Als Geistesseele, als Geist (im realen Sinne) vermag er die eingeborne Idee des eigenen Lebens zu erkennen und sich ihr gemäß zu bestimmen. Zunächst ist es hierbei seine Seele selbst, die hierdurch in Einklang mit dem Geiste eingeführt wird, eben indem ihre Geisteshaftigkeit und Persönlichkeit in der Selbstbestimmung sich bekundet. Da aber die Seele Geistes- und Naturseele zugleich und in Einheit ist, so geht diese Selbstbestimmung nothwendig auch auf die Naturseite ihres Wesens über; und die geistige Innerlichkeit des Naturlebens prägt sich überdieß in dessen Aeußerlichkeit, im Leibe, aus. Während die Mienen und das leibliche Wesen des Kindes erst bloß

die Fähigkeit und das Verlangen nach geistigem Leben aussprechen, hat dieses in dem Erwachsenen bereits seinen sehr bestimmten, individuellen Ausdruck erhalten; deßgleichen hat er sich Gewalt über seinen Körper errungen, daß er die Triebe und Empfindungen desselben zum Zwecke des ihm befohlenen äußeren und inneren Berufs zu beherrschen und in den Dienst desselben zu nehmen vermag.

Ja, nicht auf die Sphäre des eigenen leiblichen Wesens soll sich dieser Einfluß beschränken, sondern auch auf die Naturwelt übergehen, da Gott von allen seinen Creaturen will, daß sie sich in die Idee ihres Wesens, die in seiner schöpferischen Liebe ewiglich besteht, einleben und sie in sich ausprägen. Aber nach ihrer peripherischen Stellung kann die Naturwelt dieß nur vermöge des Einflusses, der vom Centrum der creatürlichen Welt, vom Menschen, ausgeht. Die Menschheit muß der Naturwelt ihr Leben mittheilen, und befähigt ist sie hierfür durch den solidaren Zusammenhang, in welchem sie gemäß der Naturhaftigkeit ihres Seelenlebens und ihrer Leiblichkeit mit der Naturwelt steht und deren Haupt bildet, wogegen die Naturwelt ihren Gesammtleib ausmacht. Die Erfahrung lehrt uns auch, wie der Mensch seine Gedanken wirklich in die Natur überträgt und durch sein Wollen und Wirken in ihr Wandlungen hervorruft: er unterwirft die Erde, wo er seine Wohnung aufschlägt, der Cultur, er bricht den wilden Sinn der Thiere, die er in seine Nähe zieht, und theilt ihnen manche der edleren Triebe und Empfindungen mit, anderen aber weiß er Schranken zu setzen und ihre rohe Kraft seinem Willen dienstbar zu machen. Und so prägt der Mensch in der mannichfachsten Weise der Naturwelt das Siegel seines Geistes auf.

Wir nennen diesen Einfluß des menschlichen Geistes auf seine eigene und die äußere Natur: Vergeistigung. In ihr bekundet und bethätigt der Mensch die ihm anerschaffene Gottesebenbildlichkeit und seine Herrscherstellung in der Welt, die Gott ihm verliehen, und erfüllt hiermit nach Einer Seite die sittliche Aufgabe, die ihm hienieden befohlen ist — aber allerdings erst nach Einer Seite hin. Denn die Vergeistigung für sich ist noch nicht das Ziel, sondern nur der Weg, ohne den das Ziel nicht erreicht werden kann. Gott hat dem Menschen Einsicht geschenkt, seine Gedanken zu verstehen, und Kraft des Willens, sie auszuführen, nur weil er sein Reich mit und durch den Menschen aufrichten will; und die Begabung des Menschen mit Geist und seine Ausrüstung zur Persönlichkeit hat eben zum Zweck die Verwirklichung des göttlichen Reiches durch den Menschen. Ist doch

mit dieser Gabe der Vernunft und Freiheit sogar die Möglichkeit gesetzt, auch Gedanken zu erzeugen, die von Gottes Gedanken abweichen, und einen Willen zu hegen, der mit dem göttlichen in Widerspruch steht. Die formelle Vernünftigkeit kann materiell Unvernunft werden, und die formelle Freiheit über der Natur materiell Knechtschaft unter der Natur, die gottesbildliche Bethätigung des Menschen als Persönlichkeit kann in Gottlosigkeit umschlagen. Und wenn der Mensch nun seine verkehrten Gedanken festhält und seinen falschen Willen durch den Leib und die Naturwelt zur Ausführung bringt, so wird er seinem Leibe und der Natur diese gottwidrigen Züge einprägen; sein Antlitz und seine Gestalt werden den Ausdruck eines bösen Charakters annehmen und die äußere Natur wird auf mannichfaltige Weise in den Erscheinungen ihres Lebens den verderblichen Einfluß bekunden, unter welchem sie steht. Dieß ist gleichfalls eine Vergeistigung der eigenen und äußeren Natur. Denn dieselbe trägt nun nicht mehr rein jene Züge, die ihr von ihrer schöpferischen Entstehung her eigen sind, sondern Züge, die ihr das freie Walten der creatürlichen Persönlichkeit aufgeprägt hat. Aber dieß ist nicht wahre Vergeistigung, nicht jene, welche Gott in seiner Schöpfung gewollt hat. Gott hat seinen Geist in die menschliche Seele nicht gesenkt bloß zu dem Zwecke, daß der Mensch creatürliche Selbstmacht bekunde. Hierin besteht nur die abstract-formale Seite seiner Gottesebenbildlichkeit. Sondern Gott hat dem Menschen durch Einsenkung seines Geistes creatürliche Selbstmacht verliehen, damit er die ihm immanente göttliche Idee zur creatürlichen Auswirkung bringe. Der Mensch soll als creatürlicher (realer) Geist das Wesen des ihm eingeborenen (idealen) Geistes aus Gott in sich zum Princip des eigenen Lebens erheben und mit demselben seine ganze Seele sammt allen ihren Kräften durchdringen, damit dieselbe nach keiner Seite in ihrem bloßen eigenen Wesen, sondern durchaus in der Kraft des Geistes stehe, von dem aus ihr alles wahre Leben allein zuströmt. Wenn der Mensch sich von den Trieben, Gedanken und Neigungen seiner Seele, wie sie in ihrer bloßen Wirklichkeit für sich steht, leiten läßt, so ist sein Leben ein seelisches (*ψυχικόν*, natürliches), und er selbst ist seelisch; wenn er sich aber in seiner Seele von dem Gesetze des ihr immanenten Geistes aus Gott bestimmen läßt, so wird ihr Leben ein geistliches (*πνευματικόν*), und er selbst wird dadurch geistlich[1]. Es sind also die Begriffe

[1] 1 Cor. 2, 14, 15. 15, 45.

geistlich und geistig hier wohl zu unterscheiden. Geistig ist die Seele, und der Mensch ist Geist (im natürlichen, formalen Sinne), insofern seine Seele durch die specifische Immanenz des Geistes aus Gott die Gabe der Vernunft und Freiheit besitzt, geistlich aber, wenn er in seinem Denken und Wollen auch wirklich von den göttlichen Ideen und dem göttlichen Willen sich leiten läßt, welche durch den Geist auf eingeborene Weise sich ihm bezeugen. Jenes ist nur das Mittel, dieses der Zweck selbst, den Gott in Bezug auf den Menschen hat, jenes der Weg, dieses das Ziel, das Gott der Seele vorgesteckt hat. Und zwar nicht die Seele für sich allein soll geistlich werden, sondern sie soll gleicherweise auch ihren Leib mit diesem Leben des Geistes durchdringen — eine Aufgabe, die sich übrigens von selbst löst, wenn vom Menschen jene gelöst wird. Denn da die Seele zugleich Naturseele ist und der Leib nicht ein bloßes äußerlich beigegebenes, übergedecktes Werkzeug, sondern die äußere Selbstdarstellung der Seele, so muß, was die Geistesseele wird und wirkt, unmittelbar sich auch in die Naturseele, die ja dieselbe Seele, nur nach anderer Seite ihres Lebens ist, einprägen. Und was auf diese Weise im Inneren der Naturseele vorgeht, das theilt sich ebenso unmittelbar ihrer äußeren Erscheinung im stofflichen Leibe mit, welcher nur die durch Anziehung der entsprechenden Stoffe aus der Naturwelt vermittelte Nachaußenbildung des inneren Naturlebens der Seele ist. Der Leib selbst, der von Natur seelisch ist, wird dadurch, daß die Seele sich vergeistlicht, mit ihr und in ihr, in welcher er die Wurzeln seines Wesens hat, und auf diese Weise durch sie und von ihr aus gleichfalls geistlich. Diese Vergeistlichung des Leibes ist aber nicht aufzufassen als ein bloßer Einfluß auf die Gestaltung und den Ausdruck leiblichen Wesens, wie wir solches bei der Vergeistigung gefunden haben. Die Seele selbst nämlich, die nur Leben, nicht Lebensprincip ist, hat keine schöpferische, das wirkliche Wesen des Leibes bestimmende Macht, sie ist nur die bildende, organisirende Einheit, welche die Lebensströme des Geistes dem Leibe zuführt und in dieser vermittelnden Stellung und Thätigkeit dem Leibe ihr Bildniß einprägt. Wohl aber besitzt der Geist, als schöpferischer Lebenshauch aus Gott, die Macht, das Wesen des Menschen im innersten Grunde zu bestimmen und neu zu gestalten. So lange deßhalb die Seele zum Geiste nicht anders steht, als daß sie durch seine Immanenz die Kraft zur Selbstbestimmung empfängt (wodurch sie geistig und ihre Natur zu vergeistigen fähig wird), im Uebrigen aber dem Zuge ihres eigenen Wesens folgt,

kann auch der Geist selbst keinen bestimmenden Einfluß auf den Leib des Menschen ausüben, sondern es prägt sich nur das Leben der Seele darin ab, wovon das Wesen des Leibes selbst unberührt bleibt. Hingegen wenn die Seele in sich den Geist zum Princip ihres Lebens erhoben hat und vermöge dieser ihrer Selbstvergeistlichung das Leben des Geistes als Princip zugleich in den Leib einführt, dessen Lebenscentrum sie selbst eben bildet, so tritt der Leib unter den directen Einfluß des Geistes selbst und wird durch ihn in den innersten Tiefen seines Wesens erneut, wird nach Substanz und Form geistlich bestimmt, wird vergeistlicht.

Und wenn dieß im Leibe des Menschen geschieht, so kann die äußere Natur daran nicht unbetheiligt bleiben. Denn der menschliche Leib zieht fortgehend seine stofflichen Elemente aus der äußeren Natur; wie wollte jener vergeistlicht werden, wenn diese seelisch, natürlich bliebe? Ferner nimmt der menschliche Leib eine Central-, und die menschliche Seele eine Herrscherstellung in der gesammten Naturwelt ein; muß darum nicht ihre Vergeistlichung nothwendig auch dahin sich mittheilen? Die äußere Natur ist aber auf diesen Einfluß auch geradezu angewiesen. Weil ihr selbst freie Selbstentscheidung fehlt, so erwartet sie ihre Neuschöpfung von dem Menschen, von der Vergeistlichung seiner Seele, welche einerseits als Naturseele im innigsten, tiefsten, centralen Zusammenhang mit ihr steht und andererseits als Geistesseele die Macht besitzt, sich selbst und durch sich vermöge jener ihrer Centralstellung die ganze Naturwelt in die Gemeinschaft Gottes einzuführen. Indem mithin der Leib des Menschen vergeistlicht wird, so wird gleicherweise auch die äußere Natur geistlich, welche den Gesammtleib der Menschheit darstellt.

Es sind sonach die Vergeistigung des Leibes und der Natur und ihre Vergeistlichung theils bestimmt zu unterscheiden, theils in ihrer wesentlichen gegenseitigen Beziehung und Ergänzung aufzufassen. Durch die Vergeistigung werden Leib und Natur über die Sphäre des bloßen Naturlebens erhoben, sie treten unter den Einfluß des Personlebens, dessen Träger zu sein ihre Bestimmung ist. Doch werden sie hiermit noch nicht über die Sphäre des psychischen (natürlichen) Lebens erhoben, es werden ihnen nur Züge des persönlichen Selbstlebens eingegraben, aber im Zustande ihres Wesens selbst bleiben sie unverändert. Hier tritt eine Veränderung erst ein durch die Vergeistlichung, dadurch nämlich, daß der Geist aus Gott, der von Natur das Lebensprincip aller Creatur bildet, von der Creatur selbst

in ihres Wesens Tiefen zum Princip ihres Lebens erwählt und, während von Natur Alles seine Lebensrichtung von der Seele in ihrem Fürsichsein erhält, nun Alles durch den Geist aus Gott bestimmt und umgewandelt wird. Hierdurch wird Leib und Natur aus der Sphäre des psychischen (natürlichen) Lebens in die pneumatische (geistliche) Lebenssphäre versetzt. Aber dieß kann nicht für sich eintreten ohne Vergeistigung, eben weil jene Vergeistlichung aus dem eigenen freien Lebensgrunde der Creatur hervorgehen muß, die Seele aber nur vermöge ihrer Theilhaftigkeit am Geiste, nur als geistige Seele, als (realer) Geist freie Macht über ihr eigenes inneres Leben besitzt. Die Vergeistigung ist die Form, unter der die Vergeistlichung sich vollzieht; die Vergeistlichung ist die Aufgabe, zu deren Lösung die Vergeistigung als wesentliches Mittel dient. Beide bedingen sich gegenseitig und können nur miteinander sich vollenden. In der Vergeistigung wirkt bestimmend die menschliche, doch geistige Seele, und sie drückt der Natur das Siegel ihrer Persönlichkeit auf; aber in der Vergeistlichung wirkt bestimmend der eingeborene Geist aus Gott, welchen die Seele sich frei zum Princip ihres Lebens erkoren hat, und sie drückt sich und der Natur hiermit das Siegel der Göttlichkeit auf. In der Vergeistigung feiert die Creatur die höchste Spitze ihres Selbstlebens, doch hat dieses für sich nur bedingten Werth; in der Vergeistlichung dagegen feiert sie die Verwirklichung ihrer angeborenen Gotteshaftigkeit und gelangt hiermit zur vollen Wahrheit ihres Wesens, zu ihrer inneren und äußeren Vollendung.

Um das Wesen dieser Vergeistlichung von Leib und Natur aber vollkommen zu verstehen, müssen wir noch tiefer in den Vorgang derselben hineinblicken. Die Vergeistlichung, haben wir erkannt, tritt damit ein, daß der Mensch, statt dem Willen und Trieb seiner Seele (in ihrem natürlichen Fürsichsein) zu folgen, von dem Gesetz des ihm eingeborenen Geistes aus Gott sich bestimmen läßt und hiermit diesen auf freiem Wege zum Princip seines Seins und Lebens, zunächst des seelischen, dann auch des leiblichen, erhebt. Aber welches ist nun der Trieb der Seele und das Gesetz des Geistes? Dieß ergiebt sich uns, wenn wir auf die Stellung zurückblicken, welche beide im menschlichen Wesen einnehmen. Während der Geist den Quell des Lebens in demselben bildet, ist die Seele das Leben selbst. Die Seele ist das subjective Princip im Menschen. Zwar macht der Geist, daß sich die Seele zum Ich erschwingt, der Geist ist das Personbildende; aber der

Sitz des Ich, die Persönlichkeit selbst ist die Seele; in der Seele führt der Mensch sein eigen, sein Selbstleben. Insofern der Mensch Seele ist, eignet ihm Selbstheit, d. i. diejenige Fähigkeit und Richtung des Lebens, wornach der Mensch, sich als selbständiges Wesen fühlend, sowohl die Kräfte seines Seins und Wesens zu entwickeln und zu erhalten als die Bedürfnisse desselben zu befriedigen, wie auch mit sich selbst in Harmonie zu stehen und zu bleiben bestrebt ist. Durch den Geist tritt aber noch ein weiteres Element in sein Wesen ein. Der Geist ist es, in welchem ihm auf eingeborene Weise die Idee seines Wesens einwohnt und die Bestimmung für sein Leben und Wirken bezeugt wird. Der Geist ist das objective Princip im Menschen. In ihm besitzt der Mensch das Urbild für seine Wirklichkeit, sowie die Quelle seines wahren Lebens. Durch ihn wird er inne, daß ihm sein Selbst nicht zum bloßen Pflegen und Genießen seiner selbst gegeben sei, sondern daß er mit seinem Selbst der höheren, umfassenden Lebenssphäre dienen und leben solle, darein er von Gott als Glied gesetzt ist. So ist durch den Geist im menschlichen Wesen mit jenem Factor der Selbstheit, der in der Seele wurzelt, noch ein anderer verbunden, welchen wir kurz als den der Gemeinschaft bezeichnen können, insofern wir darunter die Kraft und den Zug des Inneren verstehen, sein Leben mit, für und in einem Anderen zu führen. Und zwar ist es gemäß und auf Grund der Creatürlichkeit des Menschen zunächst und zuhöchst die Gemeinschaft mit dem urpersönlichen Quell des geschöpflichen Lebens, mit dem lebendigen Gott, welche die Bestimmung des Menschen ausmacht; sodann aber in Gott die Gemeinschaft mit der gottesbildlichen, persönlichen Creatur sammt Allem, was in ihren Bestand verflochten ist — es ist die Hingabe an Gott und sein Reich, die Gottesgemeinschaft, deren Frucht die rechte Weltgemeinschaft ist. In dieser Hinsicht erhält das obige Wort, daß der Geist eine Leuchte Jehovahs im Menschen sei, noch eine weitere Bedeutung: der Geist ist das wesentliche Band, wodurch der Mensch mit Gott selbst verknüpft ist, er ist das eingeborene Princip der Gottesgemeinschaft, und ist es darum, weil sich im Geiste dem Menschen die göttliche Idee seines Wesens, der göttliche Wille für seine Selbstentwickelung bezeugt, der Inhalt desselben aber kein anderer ist, als Einheit des Lebens mit Gott, dem Quell des Lebens. Diese Seite hebt die heil. Schrift auch mannichfach in ihrem Gebrauch des Wortes „Geist“ hervor; zumal beruht hierauf der Gegensatz, in welchen sie Geist zum Fleisch stellt, dieses zur

Bezeichnung des Lebens der Creatur in ihrem Fürsichsein, jenes in ihrer Lebensgemeinschaft mit Gott [1]).

Im Grunde besteht dieser Gegensatz von Selbstheit und Gemeinschaft, den wir im Wesen der Persönlichkeit erkannt haben, auch in der gesammten übrigen Welt; er begegnet uns von dem allgemeinen Zuge der Centripetal- und Centrifugalkraft an, der die Weltkörper in stetem Kreislaufe erhält, bis zum Selbsterhaltungs- und Gattungstriebe in der animalischen Welt. Es beruht auf demselben der einheitliche Bestand alles Seins und Lebens. Aber in der unpersönlichen Welt kommt dieser Gegensatz weder zur vollen Wahrheit noch zur wirklichen Einheit seiner Momente. In der unpersönlichen Welt äußert sich die Selbstheit nur als Trieb, und die Gemeinschaft ist kein wahrhaft eigenes Leben derselben, sondern der Geist, der über den Naturwesen waltet, treibt sie (im Instinct), das zu thun, wodurch die Gattung besteht und die Aufgabe derselben erreicht wird, und sie folgen blind seinem unwiderstehlichen Zuge. Hingegen der Mensch weiß, was er soll und was er will, und thut beides mit Freiheit. Die Gesinnung der Gottes- und Nächstenliebe entspringt bei ihm ebenso wie die der Selbstliebe aus dem eigenen freien inneren Lebensgrunde seines Wesens, und er erkennt und sucht darin sein wahres Leben. Selbstheit und Gemeinschaft stehen bei ihm aber eben deßhalb auch in wahrhafter Durchdringung. Beide sind nothwendig und gut im göttlichen Reiche, und keine kann sich in gesunder Weise verwirklichen ohne die andere. Die Gemeinschaft wird lebendig nur durch die Herausbildung einer kräftigen Selbstheit, und die Selbstheit entwickelt sich harmonisch nur unter dem Einfluß vielseitiger Gemeinschaft. Die Selbstheit verleiht dem Leben der Gemeinschaft seine Wärme, Fülle, Kraft und Festigkeit, und durch die Gemeinschaft erlangt die Selbstheit ihre Reinheit, Freiheit und Wahrheit, ihre Vollendung. Eben hieraus erhellt aber, wie beiden eine verschiedene Bedeutung und Stellung im göttlichen Reiche zukommt. Die Selbstheit wäre nicht gegeben, wenn nicht durch sie ein Gemeinleben aufgebaut werden sollte, und ein Gemeinleben kommt nicht zu Stande, wenn nicht die Selbstheit ihre Entfaltung gewinnt. So bildet die Selbstheit die Grundlage des persönlichen Lebens und die Gemeinschaft das Ziel desselben.

Dieß läßt uns erkennen, auf welchem Wege der Mensch, der

[1]) Luc. 1, 80; Röm. 8, 13; Gal. 5, 16—23.

als Persönlichkeit in die freie Wahl zwischen beide innere Lebensfactoren gestellt ist, die Vergeistlichung seines Leibes und der Natur erlangen werde. Erwählt er die Selbstheit als Princip seines Lebens, so wird er psychisch, und sein gesammter Einfluß auf die Natur, seine Vergeistigung derselben verbleibt innerhalb der Sphäre des psychischen (seelischen) Lebens; denn in der Seele gründet das Gesetz der Selbstheit und entspringt der Trieb nach der Pflege des Selbsts[1]). Führt er aber sein Selbst in das Leben der Gemeinschaft ein, lebt er Gott und seinem Reiche in wahrer Selbsthingabe, so wird er geistlich, und der vergeistigende Einfluß, den er auf seinen Leib und die Natur ausübt, wird zugleich zur Vergeistlichung derselben; denn im Geiste gründet das Gesetz der Gemeinschaft, das sich ihm als seine Bestimmung ankündigt, und aus ihm entspringt der Antrieb und die Kraft zur Dahingabe in dieses Element des wahren Lebens. Und zwar hat der Mensch, indem er auf diese Weise vom Gesetz des Geistes sich bestimmen, vom Element des Geistes sich durchfluthen läßt, die zwei Stufen zu durchschreiten, die in diesem geistlichen Leben der Gemeinschaft bestehen, die der geistlichen Achtung und der geistlichen Liebe, jene die Voraussetzung für diese, diese die Vollendung von jener. Ein Leben in wahrer, selbstloser Liebe gegen Gott, ruhend auf unbedingter, heiliger Ehrfurcht und sich bewährend in ebenso reiner, heiliger Liebe gegen den Nächsten und in hingebendem Wirken für den allseitigen Aufbau des Reiches Gottes — dieß ist der Weg, auf welchem der Mensch die Vergeistlichung, wie seines Wesens überhaupt, so speciell auch seines Leibes und mit ihm der äußeren Natur schafft und gewinnt.

Durch diesen Weg der Vergeistlichung wird jedoch das seelische Leben der Persönlichkeit keineswegs aufgehoben und beeinträchtigt. Vielmehr ist die Wirkung die entgegengesetzte. Eben wenn der Mensch seine Seele sucht, wenn er sich vom selbstischen Triebe nach dem Besitz und Genuß seiner Wirklichkeit, der in der Seele wurzelt, bestimmen läßt, so verliert er seine Seele. Denn indem er die Selbstheit, welche die bloße Grundlage seines Wesens und das bloße Organ seines Wirkens bleiben sollte, zum Princip seines Seins und Handelns macht, so verkehrt er die inneren Factoren seines Lebens und zerstört so das Leben seiner Seele. Hingegen wenn der Mensch seine Seele

[1]) Vgl. S. 49.

verliert, d. h. wenn er seine Selbstheit, und gälte es auch das irdische Leben, dahingiebt um Gottes willen, so findet er seine Seele. Denn durch diese Erfüllung mit dem Leben des Geistes, wofür die Seele ihre Bestimmung hat, durch dieses unbeschränkte Leben der Gemeinschaft mit Gott in seinem Reiche werden eben die tiefsten und allseitigsten Bedürfnisse der Seele befriedigt, und sie erlangt hierdurch die wahre Fülle und die volle Harmonie ihres Wesens [1]). Ja, so wenig steht dieser Proceß der Vergeistlichung im Menschen mit dem Wesen und Bedürfniß der Seele in Widerspruch, daß dieselbe vielmehr eben in dem innersten Centrum der Seele anhebt und nur deßhalb auch auf Leib und Natur sich erstrecken kann. Jenes geistliche Leben der Gottes- und heiligen Weltgemeinschaft hat nämlich seinen Heerd im Herzen, im Gemüthe des Menschen, als dem centralen Organ der Seele, von wo aus es seinen vergeistlichenden Einfluß auf die übrigen Vermögen der Seele, auf Vernunft und Willen sammt dem Gewissen, ausbreitet und in denselben ein Leben der Wahrheit, der Heiligkeit und Gerechtigkeit erweckt, darin die Liebe ihre Kraft bewährt und ihren Segen offenbart. Indem das Gemüth aber den concreten Mittelpunkt des menschlichen Innenlebens bildet, so bildet es zugleich die lebendige Einheit der Natur- und Geistesseele und gehört hiermit gleicherweise dem Natur- und Personleben des Menschen an. Während es einerseits die tiefste Innerlichkeit der freien Persönlichkeit bezeichnet, worin Denken und Wollen sammt dem Zeugniß des Gewissens in unmittelbarer Einheit ruhen, wird damit andererseits, wie das Wort „Gemüthlichkeit" besagt und noch deutlicher an dem mit Gemüth im Wesen gleichbedeutenden Worte „Herz" zu erkennen ist, eine Richtung und Stimmung der Natur des Menschen ausgedrückt. Ebendeßhalb aber muß eine Lebensrichtung, welche sich der Mensch mit persönlicher Freiheit im Grunde seines Gemüths giebt, von da auch mit innerer Nothwendigkeit in sein Naturleben übergehen, speciell muß die Vergeistlichung, welche der Mensch durch das Leben der Gottesgemeinschaft in seiner Persönlichkeit erlangt, nach den inneren Gesetzen menschlichen Lebens auch in sein geistiges und leibliches Naturleben eindringen, ja vermöge der centralen Weltstellung des Menschen auch die gesammte äußere Natur mit ergreifen.

Wir haben hiermit jedoch noch nicht sämmtliche Factoren ausgesprochen, welche zur Vergeistlichung der Natur und Leiblichkeit zu-

---

[1]) Matth. 10, 39; Luc. 17, 33, vergl. Matth. 6, 33.

sammenwirken. Das Postulat wahrer Gottesgemeinschaft nämlich, woran dieselbe geknüpft ist, beruht selbst wieder auf einer Voraussetzung, wodurch seine Erfüllung bedingt ist. Dieß ist die Gemeinschaft Gottes mit dem Menschen, die Liebesoffenbarung Gottes an die Menschheit. Hierauf ist von uns näher noch einzugehen.

---

5. Heiliger Geist.

Es ist eine allgemeine Lebensordnung in der göttlichen Oeconomie, daß jede eingeborene Kraft erst lebendig und wirksam werde unter dem Einflusse von homogenen äußeren Agentien. Die im Samenkorn schlummernde Kraft bedarf der Wärme und des feuchtenden Regens, um zu treiben; das Kind will angesprochen werden, wenn es selbst soll sprechen lernen u. s. f. Dieses allgemeine Gesetz findet nun auch auf den Geist aus Gott seine Anwendung, der uns von Natur eingepflanzt ist. Wir tragen in ihm das göttliche Schöpferwort eingesprochen in uns, das uns die Bestimmung unseres Lebens in der Tiefe des Inneren kund thut. Aber dieses Wort würde schweigend in uns bleiben, wenn nicht das allgemeine Schöpferwort aus der umgebenden Welt in uns hereinklänge. Die äußere Natur- und Personenwelt mit ihren Ordnungen und Gesetzen, mit ihren Gaben und Aufgaben, wie Gott dieselben in sie gelegt hat, ist ein objectives, festgestaltetes Gotteswort, und aus demselben dringt in stetiger Weise Geist an uns heran und macht das uns eingesprochene Wort in unserem Geiste lebendig. So sind uns wohl in unserem Geiste die Ideen des Wahren, Guten, Rechten und Schönen wesenhaft eingesenkt, damit wir vermöge dieser immanenten Offenbarung Wahres, Gutes, Rechtes und Schönes fühlen, erkennen, lieben und thun lernen; doch würden diese Ideen nicht wach in uns werden und sich uns mit ihrer idealen Auctorität nicht darstellen, wenn nicht die objective Offenbarung der Wahrheit, Heiligkeit, Gerechtigkeit und Schönheit aus der Natur und Geschichte an unseren inneren Menschen heranträte und jene Ideen weckte und entfaltete. Und zwar ist dieser äußere Einfluß von sehr ausgedehntem Umfang. Nicht bloß Wort und Geist Gottes, sondern auch menschliches Wort und menschlicher Geist, ja Wort und Geist aus dämonischen Regionen dringt in unser Inneres ein und muß auf diese Weise dazu mitwirken, daß unsere Entwickelung eine ebenso die ganze Oeconomie des göttlichen Reiches umfassende als eine wahrhaft freie werde, die auch am Gegensatz sich bewährt. Die freie

Stellung, welche die Seele des Menschen nach ihrer Persönlichkeit dem eingeborenen Geiste gegenüber hat und haben soll, tritt in ihre volle Wirklichkeit eben durch das angegebene Verhältniß der äußeren zur inneren Welt, des allgemeinen zum Einzelgeiste. Denn auf Grund desselben geschieht es nicht allein, daß jetzt diese, dann jene Seite in der Ideenwelt des Geistes angeregt wird, — wovon die Allmählichkeit der inneren Entwickelung abhängt —, sondern unter der Menge der von außen andringenden geistigen Mächte bietet sich auch der Seele die innere Möglichkeit dar — und hierdurch ist die wahre Freiheit der persönlichen Entwickelung bedingt — ebenso in Widerspruch mit der eingeborenen Idee und der Stimme des Geistes ihren Weg zu gehen, so daß sie diese am Ende gar nicht mehr vernimmt und dieselbe verstummt, als sie aber auch aus wahrem freien, in heißem Kampf errungenen Antrieb derselben folgen und hierdurch den Bund mit dem Geiste so innig machen kann, daß sein heiliger Odem auch in seinen feinsten Regungen von ihr verspürt wird.

Doch ist dieß nur die subjective Seite der Sache; jenes Hereinwirken einer äußeren und allgemeinen Geisteswelt hat noch eine andere, objective Seite ihrer Nothwendigkeit, der wir nachgehen müssen. Das Absehen Gottes bei der Schöpfung des Menschen ist nämlich nicht allein darauf gerichtet, daß die demselben verliehenen Fähigkeiten in dem Verkehr mit der Außenwelt zur vollen Entfaltung mögen gebracht werden, sondern Gott will selbst mit dem Menschen, seinem creatürlichen Ebenbilde, eine Geschichte durchleben. Und jene Einsenkung seines schöpferischen Lebensgeistes in unser Wesen bildet nur die Voraussetzung und Grundlage für die Verwirklichung dieses seines Rathschlusses. Diese göttliche Geschichte ist jedoch nicht darauf zu beschränken, daß uns Gott durch Offenbarungen zur Erkenntniß der Wahrheit und zur Erfüllung seines Willens leiten wolle. Allerdings hat es auch dessen schon von Anfang an bedurft. Denn wenn uns Gott seinen Willen — wie er damit im Paradiese begonnen und nach dem Sündenfalle in noch umfassenderem Maße gethan hat — nicht auf geschichtlichem Wege geoffenbart hätte, die unserem Geiste eingeborene Stimme seines Willens wäre nicht laut geworden, und durch die Sünde wäre sie, nachdem sie bereits erweckt gewesen, wieder erstickt oder ihr Ton durch den Mißton der Weltweisheit entstellt worden. Wenn es aber auch zur Aufgabe des Menschen mitgehört, daß er volle Weisheit und Heiligkeit erlange, so ist doch hiermit noch nicht seine ganze Bestimmung ausgesprochen, sondern es ist dieß nur die

Wirkung von etwas Höherem und Allgemeinerem. Die Grundbestimmung des Menschen ist die, mit Gott in innige und allseitige Gemeinschaft des Lebens durch die Liebe zu treten, woraus erst das Licht wahren Erkennens und die Kraft heiligen Wirkens entspringt. Ist dem aber so, so kann Gott eine Geschichte mit uns auf keinem anderen Wege durchleben, als daß er selbst mit uns in wahre persönliche Gemeinschaft tritt. Nur dadurch, daß Gott nach dem Gesetz der Liebe, die sein wesentliches Leben bildet, nicht in sich selbst verbleibt, sondern an den Menschen sich hingibt und, wie er es nach der unendlichen Macht seines Geistes vermag, sich in das Wesen seiner abbildlichen Creatur, des Menschen, hernieder- und einsenkt, um wahrhaft als Mensch ein Leben mit uns zu leben und alle Güter, die er kraft seiner Gottheit in sich für uns besitzt, auf dem Wege wesentlicher Einigung uns mitzutheilen — nur auf dem Wege der Menschwerdung Gottes kann für den Menschen jene vollkommene Gottesgemeinschaft herbeigeführt werden, wozu er berufen ist. Die Menschwerdung ist eine Liebesthat Gottes, welche ihm nicht erst durch die Sünde abgedrungen worden ist, so daß er aus sich selbst sich zu diesem Grade der Selbsthingabe nicht würde entschlossen haben. Die Menschwerdung Gottes ist überhaupt nicht bloßes Mittel zum Zweck, sondern sie ist freie Offenbarung der Liebe aus dem tiefsten Grunde seines Herzens. Wie wäre Gott aber nun die unendliche Liebe, die er wirklich ist, wenn er nicht frei aus sich selbst die tiefste, innigste und völligste Einigung, die ihm mit seinem creatürlichen Ebenbilde möglich ist, schon von Ewigkeit, schon vor Grundlegung der Welt, beschlossen hätte? Dieß hat er denn auch gethan. Durch die dazwischengetretene Sünde ist nur die Art der Ausführung modificirt worden, aber diese höchste Liebesthat selbst ist begründet in dem wesentlichen Verhältniß der Gemeinschaft, das er mit der Erschaffung seines Ebenbildes geordnet hat. Christus ist vor Grundlegung der Welt zuvorersehen und wir in ihm [1]). Erkennen wir dieß doch auf's deutlichste daran, daß die die Menschwerdung vorbildenden und vorbereitenden Theophanien bereits im Paradiese begonnen haben — wie ja die nach dem Sündenfall berichtete persönliche Erscheinung und Ansprache Gottes ähnliche Offenbarungen durchaus zur Voraussetzung hat. Dieselben wären gar nicht denkbar, wenn nicht Gottes Menschwerdung von der Schöpfung an als Ziel derselben bestimmt gewesen wäre.

---

[1]) Eph. 1, 4 ꝛc.; Col. 1, 15 ꝛc.

Nachdem nun aber die Sünde zwischeneingetreten war und den Menschen von Gott geschieden hatte, bewährte sich die göttliche Liebe darin, daß Gott auch jetzt nicht von dem Menschen ließ, sondern sein Ziel, mit ihm in wahre persönliche Einigung zu treten, festhielt. Und das ist die neue Tiefe, in welche sie herniederstieg, daß sie dem Menschen auch in Leid und Tod, darein er durch die Sünde gesunken, nachging und Mensch ward in der Niedrigkeit des Fleisches, um den ganzen Fluch der Sünde bis zum Tod des Kreuzes für uns zu tragen. Hiermit gewinnt der Segen, welcher von der Menschwerdung Gottes wesentlich für die Menschheit ausgeht, eine neue, höhere Bedeutung. Während sie an sich für dieselbe das reale Princip der Wahrheit, Heiligkeit, Gerechtigkeit und Seligkeit überhaupt werden sollte, ist sie nun für sie ein Princip des Lichtes, des Rechtes und Lebens zur Erlösung aus dem Stande der Finsterniß, der Schuld und dem Tode geworden — ein Princip des Heiles. Diese im vollsten und tiefsten Sinne persönliche Liebeseinigung Gottes mit der Menschheit in Christo, welche die Menschheit zu jener vollkommenen Liebeseinigung mit Gott leiten, resp. zurückführen soll, die ihre uranfängliche und ewige Bestimmung ist, sie ist die Grundthat Gottes in der Geschichte, ohne welche die Schöpfung ziellos wäre, durch welche die Schöpfung selbst erst vollendet wird. Und alles frühere Wirken Gottes dient dieser Einen Grundthat zur Vermittelung und Vorbereitung, sowie alles spätere Wirken Gottes keine andere Aufgabe hat, als diesen Grundsegen der Menschheit zuzueignen und mitzutheilen.

Wie nun die Schöpfung der Welt durch ein Wort geschehen, das Gott gesprochen und der Welt eingesprochen hat, so geschah auch diese neue höhere Schöpfung durch das Einsprechen eines Wortes aus Gott in diese Welt. Aber ein um so herrlicheres Gut hier zu erwirken war, als bei der ersten Schöpfung, um so herrlicher ist auch das Wort, das hier in die Welt getreten, und die Weise, wie es eingetreten. Hatte es dort gegolten, die Welt für die Gottesgemeinschaft erst zu bereiten, so galt es hier, diese Gemeinschaft seitens Gottes mit der Welt nun auch wirklich zu vollziehen. Dort hatte es deßhalb genügt, daß von Gott ein Wort ausging, welches bloße Ausströmung seines immanenten, wesentlichen Wortes ist. Hier aber mußte dieses hypostatische, persönliche Wort selbst aus der göttlichen, trinitarischen Immanenz hervortreten und in der irdischen Welt Wirklichkeit annehmen. Dasselbe Wort, durch welches sich Gott auf Grund der in seiner (wesentlichen) Weisheit erschauten Idee seines Wesens ewiglich

selbst in Wirklichkeit setzt, das Wort, das im Anfang ist und bei Gott ist und Gott ist, welches den ewigen Urquell alles weiteren Sprechens Gottes bildet und in welchem auch alles weitere Sprechen sein Ziel hat, der persönliche trinitarische Logos, er, der Pulsschlag der göttlichen Liebe, das Herz des Vaters, der eingeborene Sohn vom Vater, ward Fleisch, ward menschliche Persönlichkeit in irdisch-menschlicher Natur, um durch diese wesentliche Eingliederung, wodurch er sich zum Haupt der Menschheit gesetzt hat, in ihr, mit ihr und für sie ein menschliches Leben von der Geburt bis zum Tode zu führen und ihr voranzugehen in das wahre Leben der Gemeinschaft mit seinem Vater und so als Haupt seine Glieder sich nachzuziehen zur vollkommenen Theilnahme an der Herrlichkeit, die der Vater ihm bereitet hatte, ehe denn der Welt Grund gelegt war [1]).

War nun vom Schöpferworte ein schöpferischer Geist ausgegangen, so geht von diesem Worte, welches Fleisch geworden, auch ein Geist in die Menschheit aus, ein Geist, welcher den ganzen Segen dieser göttlichen Grundthat der Menschheit zueignet und mittheilt — der heilige Geist. Schon im trinitarischen Wesen selbst nämlich geht von dem ewigen Sohne als dem Urworte, dessen Zeugung zugleich göttliche Urthat ist, ein Geist aus, der Geist alles Geistes, der Geist der immanenten göttlichen Liebe, welcher dadurch heiliger Geist ist, daß sich Gott in seiner ewigen Selbsterzeugung in Einklang mit der Idee seines Wesens, daß er sich hiermit als das Gute setzt. Dieser heilige Geist ist das Band der Vollkommenheit im trinitarischen Leben Gottes; denn er zeugt ewiglich von der Liebe, durch welche der Vater im Sohne und der Sohn im Vater lebt. Wie aber der heil. Geist die Liebestiefen des göttlichen Wesens an sich aufschließt, so führt er auch in die Tiefen jener Liebe ein, welche Gott bewogen hat, im Sohne das Wesen des Menschen, den er im Bilde des Sohnes geschaffen, selbst anzunehmen. Wie der heil. Geist vom immanenten Logos ausgeht, so geht er auch aus vom incarnirten Logos. Und wenn er dort den Vater und Sohn im göttlichen Wesen selbst verklärt, so verklärt er in seinem Ausgang vom incarnirten Logos den Vater und Sohn in und vor der Welt, indem er den Segen dieser Incarnation, die Gnade Gottes und das Leben Christi, der Welt bezeugt und mittheilt. Er, der heil. Geist, der von Ewigkeit der Geist der Liebe ist, wird hiermit zum Geist der Gnade, zum Princip

---

[2]) Joh. 1, 1—14. 17, 1 ꝛc.

der Gottesgemeinschaft für die sündige Welt. Nachdem die dem Menschen von Natur (im Geiste) eingesenkte Idee und Kraft der Gottesgemeinschaft durch die Sünde in völlige Latenz war zurückgedrängt worden, ist sie nun durch den heil. Geist, welcher von der Gnade des Vaters im Sohne unserem Geiste Zeugniß giebt [1]), in uns wiederum erweckt, und das von Natur uns eingeborene Bild des Sohnes Gottes, welches durch die Sünde in uns erloschen gewesen, ist durch die den Sohn verklärende Macht des heil. Geistes, welche von der Vollendung des Werkes Christi ihren Ausgang genommen, wiederum lebendig gemacht worden.

Sonach besteht ein Unterschied zwischen dem Geiste Gottes überhaupt (gewissermaßen dem natürlichen Geiste Gottes) und dem heiligen Geiste, wie hinsichtlich des Wesens, so des Wirkens; doch sind sie beide für einander und dienen dem gemeinsamen Ziele, die Welt in wahre Einigung mit Gott zu führen. Jener hat diesen nach seiner göttlichen Immanenz zur Voraussetzung, ist selbst aber wieder die Grundlage für seine öconomische Offenbarung und Wirksamkeit. Jener bildet für den Menschen, dem er von Natur eingesenkt ist, das ideelle Princip seiner Gottesgemeinschaft, ohne sie jedoch aus sich selbst wirken zu können, weil alle Gemeinschaft des Menschen mit Gott lebendig nur entspringt aus der wirklichen und geschichtlichen Gemeinschaft Gottes mit dem Menschen; dieser aber, indem er von der Erscheinung des Wortes im Fleische, von der geschichtlichen Offenbarung Gottes im Sohne ausgeht und Zeugniß giebt und die schöpferischen Kräfte dieser Gnade in das Innere des Menschen ausgießt, wird hiermit zum realen Princip der Gottesgemeinschaft für die sündige Welt — daher er auch hypostatisch, persönlich, jener dagegen unpersönlich ist, wie wir denselben Gegensatz im Worte, das von Gott in die Welt eingesprochen worden, erkannt haben. Und dieser Unterschied erstreckt sich auch auf das Wohnen und Wirken Gottes in der Welt, welches durch seinen Geist vermittelt wird. Indem Gott sein Schöpferwort als Geist in die Wesen, die er geschaffen, einsenkt, so daß derselbe, obwohl in verschiedener Weise, ihr Geist wird, so bildet dieser natürliche Geist aus Gott das Band, wodurch Gott mit seinen Creaturen und sie mit ihm verknüpft sind, jede nach der Weise des in ihr verwirklichten Gotteswortes und nach dem Maße ihrer Geisteshaftigkeit, die Naturwesen in rein physischer, der Mensch in geistig

---

[1]) Röm. 8, 16.

freier Weise. Hingegen durch den heil. Geist wird Gottes Immanenz persönlicher Art, so zwar, daß mit dem heil. Geiste auch der Vater und der Sohn Wohnung im Menschen machen [1]). Und ebenso ist auch die Vereinigung, deren der Mensch durch den heil. Geist mit Gott theilhaft wird, keine auf physischem Wege vollzogene (wenn auch dadurch vermittelte), noch dem bloßen menschlichen Naturleben angehörigé, sondern eine freie Vereinigung der Liebe, gewirkt durch die innere Anschauung der Liebe Gottes in Christo und vollzogen im persönlichen Lebensgrunde des Herzens. Der schöpferische Lebensgeist aus Gott im Menschen bildet die Seele mit allen ihren Kräften nach der ewigen göttlichen Idee ohne Mitwirkung von Seite des Menschen selbst, und ebenso empfängt von Natur der Leib sein Wesen und seine Gestalt ohne Wissen und Zuthun des Menschen. Und es kann dieß nicht anders sein, weil mit der Schöpfung in der Creatur erst bloß der Grund für ihre Einigung mit Gott gelegt wird. Hingegen die wirkliche Einigung selbst mit Gott, welche durch den heil. Geist bewirkt wird, sie kann, wenn sie anders ein Leben wahrer Liebe sein soll, nur zu Stande kommen unter der freien, obwohl durch das zuvorkommende Wirken der Gnade Gottes bedingten, Mitthätigkeit und eigenen Entscheidung des Menschen.

Eben deßhalb aber, weil die vergottende Wirksamkeit des heil. Geistes im Menschen bedingt ist durch die Selbstentscheidung des Menschen für das Heil in Christo, das der heil. Geist bringt und darbietet, kann sie auch den gesammten Menschen wahrhaft durchdringen und zu einem neuen geistlichen Menschen machen. Indem diese geistliche, diese Neugeburt als wahre, heilige Lebensgemeinschaft mit Gott in Christo, als Leben der geistlichen, aus dem Glauben entspringenden Liebe sich im Gemüthe vollzieht, so verbreitet sie von diesem lebendigen Centrum aus ihre Kraft und Wirkung nach allen Seiten des persönlichen Lebens, im Gewissen die Versöhnung Christi mittheilend zur Rechtfertigung, im Verstande die Offenbarung Christi zur Erleuchtung, im Willen seine Erlösung zur Heiligung [2]). Aber nicht bloß dieß, sondern da die Geistesseele, in welcher diese Vergeistlichung zunächst vor sich geht, zugleich Naturseele ist, so bringt das Leben des heil. Geistes vom Gemüthe, der unmittelbaren Einheit

---

1) Joh. 14, 23.

2) Vergl. des Verfassers Schrift: „Die Grundlehren des Heils entwickelt aus dem Princip der Liebe." Stuttgart 1848.

des menschlichen Person- und Naturlebens, aus in die innere Natur des Menschen selbst ein und erfüllt von da aus auch seine äußere Natur, die Leiblichkeit, wie wir oben gezeigt haben. Dadurch, daß die Gnadenmacht des heil. Geistes im Menschen den durch die Schöpfung seinem Wesen eingepflanzten Geist aus Gott, welcher in Folge der Sünde durch das seelische Princip der Egoität unterdrückt gewesen, zum wahren, sein ganzes Wesen nach Leib und Seele durchdringenden und beherrschenden Princip wiederum erhebt, wird der Mensch ganz geistlich, er wird selbst Geist (im ideal-realen Sinne), wiewohl in creatürlich bedingter Weise, während Gott absoluter Geist ist, und es wird hiermit in ihm das Bild Gottes, das wir in seiner geistigen Seele (Geist im bloßen realen Sinne) nach seiner substantiellen Seite erkannt haben, nun auch nach seiner habituellen Seite verwirklicht [1]). Und mit dieser Vergeistlichung des Menschen ist zugleich seine Verklärung gesetzt. Denn indem die Fülle des menschlichen Naturlebens vom Geiste durchleuchtet wird, wird sie zur Herrlichkeit und der Glanz derselben fällt wieder auf die Persönlichkeit selbst zurück, so daß der ganze Mensch verklärt wird, verklärt in das Bild des Sohnes Gottes durch den Geist der Gnade von einer Klarheit zur anderen [2]). Vermöge der centralen Stellung aber, welche der Mensch zur Natur-

---

[1]) Es begegnet uns hier der Begriff „Geist" auf seiner dritten und höchsten Stufe. Im idealen Sinne genommen, ist er die mit der Erschaffung dem Menschen eingesenkte, von Gottes Schöpferwort getragene göttliche Idee des menschlichen Wesens, das Band der Gottesgemeinschaft für den Menschen. Als Geist im realen Sinne haben wir sodann erkannt die dieses Geistes mächtige, geistige, hiermit persönliche Seele — welche in ihrer subjectiven Thätigkeit mit dem Ausdruck „Seele", in ihrer objectiven mit dem Namen „Geist" bezeichnet zu werden pflegt (vergl. S. 25). Endlich kommt es aber beim Menschen auch zum Geist im ideal-realen Sinne, zum Leben des wahren Geistes, wenn die Seele unter dem wirksamen Einfluß des heil. Geistes in Folge ihrer eigenen freien Selbstentscheidung (die sie als realer Geist zu üben vermag) vom Wesen des (idealen) Geistes völlig durchdrungen und bestimmt wird, und diese Geistlichkeit vermöge der Naturhaftigkeit der Seele von ihr aus auch auf ihre Leiblichkeit übergeht. Zugleich wird aber erhellen, wie der Begriff von Geist durch alle Stadien seiner Wandlung im Wesen sich gleich bleibt und diese Stadien zu einander in ergänzender Beziehung stehen. Bildet die Idealität des Wesens den Grundbegriff des Geistes, so sind die drei Stufen seiner Entfaltung eben die, daß die Idealität als lebendige Kraft in die Wirklichkeit gesetzt wird, daß sodann diese die Fähigkeit zur Aneignung von jener empfängt, und endlich, daß sie sich nach allen Seiten ihres Wesens in vollen Einklang damit bringt. 1 Cor. 6, 17.

[2]) 2 Cor. 3, 18; Phil. 3, 21, vgl. Röm. 8, 17. 29.

welt hat, setzt sich diese Vergeistlichung und Verklärung auf die Naturwelt fort, welche dieselbe vom Menschen auch erwartet [1]). Und es gewinnt und feiert so das Reich Gottes, dessen Wesen in der lebendigen Einheit der persönlichen Creatur mit Gott auf dem Grunde der Naturwelt besteht, seine wahre Verwirklichung und Vollendung.

Auf welchem Wege aber dieser Proceß der Vergeistlichung der Natur und Leiblichkeit, wie im Einzelnen, so im Ganzen sich vollziehe, dieß soll in dem folgenden Abschnitt, den Grundzügen nach, dargestellt werden.

---

6. Weg der Vergeistlichung.

Die Vergeistlichung der geschaffenen Natur und Leiblichkeit beginnt in Demjenigen, welcher sich in Kraft der ewigen Liebe zum Haupt der Creaturen gesetzt hat, in dem menschgewordenen Gottessohne, im Menschensohn Jesus Christus [2]). Als ewiger Rathschluß des Dreieinigen konnte die Menschwerdung des Sohnes Gottes nicht anders geschehen, als daß der Sohn vom Vater gesendet wurde und der heil. Geist seine Zeugung aus dem Menschenwesen bewirkte [3]). Aber dieses bloße Naturverhältniß des heil. Geistes zum Menschensohne sollte in ein freies übergehen. Nachdem deßhalb der Sohn hienieden im Fleische die stille Vorbereitung für seinen irdischen Beruf durch Vertiefung in die Gemeinschaft mit seinem himmlischen Vater vollendet hatte und die Zeit für ihn anbrach, den offenen Kampf mit der Finsterniß und Todesmacht von Sünde, Welt und Teufel aufzunehmen und durch den unverrückten, bis zum Tode durchgeführten Gehorsam in der Liebe und die hierin für die Welt erwirkte Offenbarung von Licht und Recht und Leben aus Gott jene feindlichen Gewalten zu überwinden, da wurde der heil. Geist vom Vater noch förmlich auf ihn herniedergesandt, er wurde mit dem heil. Geiste gesalbet [4]). Als wahrer Mensch, der Jesus war, in Vollständigkeit menschlichen Wesens, trug er in sich eingeboren den natürlichen Geist aus Gott, wie alle anderen Menschenkinder, und derselbe bezeugte seiner Seele in währender Weise die menschliche Bestimmung zur

---

[1]) Röm. 8, 21—23.

[2]) Eph. 1.

[3]) Luc. 1, 35; Matth. 1, 18. 20.

[4]) Matth. 3, 13—17. 4, 1—11; Hebr. 1, 9; Apgsch. 10, 38.

Gottesgemeinschaft sammt deren Bewährung in der Weltgemeinschaft, welche für ihn, den Menschensohn, noch in ganz specifischer Weise galt. Ebenso konnte bei ihm dieses Leben des Geistes nur erwachen und sich entwickeln unter dem Einfluß der allgemeinen Offenbarung des Gottesgeistes und speciell des heil. Geistes, wie dieselbe in dem Worte des Alten Bundes mit seiner vorbildenden und weissagenden Hinweisung auf den Messias vorlag. Daran anknüpfend hat der heil. Geist in Jesu die eingeborene Gottesoffenbarung lebendig gemacht und ihn durch die innere Bezeugung seiner Gottessohnschaft und seines Messiasberufes zur freien Aufnahme des Lebens in Gott geleitet. Seine Seele aber, welche das aus Gott einstrahlende Liebeleben zum Leben ihrer persönlichen Wirklichkeit in freier Selbstbestimmung aufnahm, gab sich dem inneren Wirken des heil. Geistes völlig hin und bewahrte den Liebesgehorsam gegen den Vater im Kampfe mit den Versuchungen des Lebens bis in Leid und Tod — eine Bewährung der Gottesgemeinschaft, worin sich die erst nur naturhaft eingetretene und creatürlicherseits naturhaft empfangene Menschwerdung sich auch persönlich vollzog, vertiefte und vollendete und so die wahre Vergottung menschlichen Wesens aus sich wirkte. Durch diese freie, eigene Verwirklichung der eingeborenen Idee der Gottesgemeinschaft in der Kraft des heil. Geistes vergeistlichte Jesus seinen inneren Menschen, seine Seele in der Einheit ihrer Geistes- und Naturhaftigkeit. Eben hiermit aber legte er auch den Keim für die Vergeistlichung seines Leibes, da das Wesen des erscheinenden Leibes in der Seele wurzelt. Dieser Vorgang war ein innerer, verborgener. Zwar wird aus seinen Zügen die heilige Liebe geleuchtet haben, die den Grundton seines ganzen Lebens bildete; allein dieses für sich ist nur jene Ausprägung seines Geisteslebens im Fleische, welche wir oben als Vergeistigung erkannt haben und woran allerdings für den Tieferblickenden die Herrschaft des geistlichen Wesens in seinem Inneren zu erkennen gewesen. Aber der Fleischeszustand seiner äußeren Erscheinung bestand unverändert während seines irdischen Wandels fort. Und die Vergeistlichung seines naturhaften Seelengrundes leuchtete nur zu Zeiten hervor in jenen Zügen wunderbarer Herrschaft über seinen Leib und über die äußere Natur, davon die heil. Schrift uns mehrere berichtet, vor Allem in jener Verklärung auf dem Berge, welche nicht möglich gewesen wäre, wenn nicht im Lebensgrunde seiner Leiblichkeit die Vergeistlichung bereits begonnen hätte und von da eine Kraft auf die äußere Erscheinung seines Leibes ausgegangen wäre. Erst aber als die Vergeist-

lichung seiner Seele sich durch den Gehorsam der Liebe im Tode vollendet hatte [1]), war die innere Bereitung seines geistlichen Leibes vollendet. Damit derselbe jedoch als solcher auch in äußere Wirklichkeit und Erscheinung trete, bedurfte es noch der Mitwirkung eines objectiven Factors. Wie der Sohn nicht selbst in die Welt kam, sondern vom Vater gesendet wurde, so auch mußte das Werk des Sohnes vom Vater anerkannt werden, und der Vater sprach dieß in der Machtwirkung aus, wodurch er den Sohn von den Todten auferweckte. Die Auferweckung des Sohnes ist wie sein Kommen in die Welt ein gemeinsames Werk des dreieinigen Gottes: sie geschah auf Grund des Gehorsams des Sohnes durch die Herrlichkeit des Vaters in der Kraft des heil. Geistes. Und nur der Unterschied besteht hierbei, daß dort, bei seinem Kommen in die Welt, die dreifache göttliche Thätigkeit für die Menschheit Jesu nur grundlegende Bedeutung hatte und deßhalb auf naturhafte Weise in dieselbe hereinwirkte, hier dagegen durch die im Fleisch vollzogene persönlich-freie, geistliche Selbstentwickelung der Menschheit Jesu vermittelt war, welche dadurch ihre Sanction erhielt. Aus diesem Grunde wird auch beides von Jesu ausgesagt, daß er auferstanden und daß er auferweckt worden sei [2]). Ob die Ueberwindung des Fleisches durch den Geist im Leibe Jesu bereits mit seiner Auferstehung vollkommen eingetreten sei oder sich während der vierzig Tage nach seiner Auferstehung fortgesetzt und erst mit der Himmelfahrt abgeschlossen habe, mag hier, wo sich's nur um den Weg der Vergeistlichung im Allgemeinen handelt, dahingestellt bleiben. Aber das ist wichtig, hier schon die Wesensidentität des Auferstehungsleibes Jesu mit seinem Fleischesleibe zu betonen. Nicht ein anderer Leib, ob auch innerlich ausgewirkt, ist ihm gegeben worden, sondern jener selbe Leib, in welchem er hienieden gewandelt und welcher todt in's Grab gelegt worden, ist auch lebendig aus demselben hervorgegangen. Wie der Engel dieß durch das leere Grab bezeugte, so hat es unser Herr selbst auf das nachdrücklichste durch Darreichen seiner Hände und Seite mit den Wunden und Nägelmaalen bekräftigt. Das Wesen seines Leibes ist das gleiche geblieben, aber die Existenzform desselben ist eine andere geworden; aus einem Fleischesleibe ist er ein geistlicher Leib geworden, ein solcher, worin die freie Harmonie der Seele mit dem eingeborenen Geiste durch die Kraft des heil.

---

[1]) Phil. 2, 8; Hebr. 5, 8.

[2]) Röm. 14, 9; 1 Thess. 4, 14, vgl. Röm. 6, 4. 8, 11.

Geistes nicht allein den Zügen ihres Leibes aufgeprägt, sondern worin der Stoff des Leibes selbst auch davon durchdrungen und in seinem innersten Wesen dem Geiste gemäß umgebildet war. Hierdurch ist Christus Geist ganz und gar geworden, nicht so zwar, daß er aufgehört hätte, Seele zu sein und Leib zu haben, aber so, daß seine Seele und sein Leib aufgehört haben, eine Selbständigkeit neben dem Geiste zu besitzen, und das Psychische und Sarkische an ihm völlig in's Pneumatische, alles Creatürliche und Menschliche in's Göttliche aufgenommen und dadurch verklärt ist. Ja, Christus ist nicht blos Geist überhaupt, sondern insofern das creatürliche Leben wahren Geistes in ihm seinen ursächlichen Ausgang nimmt, ist er **der** Geist und wird als Haupt der Menschheit und Mittler des Reiches Gottes, wozu er vom Vater durch seine Erhöhung bestätigt worden ist, für die Menschheit und die gesammte Naturwelt das Princip der Vergeistlichung von Seele und Leib, die Quelle alles geistlichen Lebens [1]). Denn nicht nur ist Er es, welcher auf Grund der in ihm vollzogenen geistlichen Vollendung und Vergottung menschlichen Wesens den heil. Geist, durch den unsere Vergeistlichung bewirkt wird, vom Vater auf die Menschheit herniedersendet, sondern auch, was der heil. Geist bringt und mittheilt, ist selbst nichts Anderes als Christi eigenes, Seele und Leib umfassendes geistliches Leben, das er als Haupt in uns, seine Glieder, einströmen läßt.

Diese höhere, alle natürliche Macht wesentlich überragende, übernatürliche Macht Christi sehen wir auf die leibliche und geistige Natur des Menschen zum Theil in **unmittelbarer** Weise einwirken, jenes im **Wunder**, dieses in der **Inspiration** mit ihren mannichfachen Charismen. Mit Bedacht reden wir von „unmittelbarer" Einwirkung. Denn der vergeistlichende Einfluß ist hier nicht gebunden an die freie Aufnahme desselben von Seite der menschlichen Persönlichkeit, mithin nicht wesentlich von einer Vergeistigung der Natur begleitet. Wird für jene übernatürliche Einwirkung auch eine gewisse Empfänglichkeit im Seelenleben des Menschen erfordert, so daß der Eintritt des Wunders und das Haften der Inspiration vom Glauben (wobei übrigens dessen geringste Anfänge genügen [2])) abhängig erscheint, so hat derselbe hierbei doch nur die allgemeine Bedeutung einer inneren

---

[1]) 2 Cor. 3, 17. *„τὸ πνεῦμα"*: 1 Cor. 15, 45—48. *„ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν"*.

[2]) Matth. 9, 28. 13, 58.

homogenen Grundlage, aber das Maß der Wundermacht und charismatischen Geisteswirkung selbst ist keineswegs von dem Maße des Glaubens abhängig. Es besteht hier aber auch noch keine wahre Vergeistlichung von Leib und Seele, sondern nur eine Offenbarung der Macht geistlichen Lebens in denselben, welche je nach den Zwecken des Reiches Gottes eintritt. In der Inspiration und den damit zusammenhängenden Charismen wird nicht zunächst die Persönlichkeit als solche, sondern die geistige Natur des Menschen, wenngleich in ihrem lebendigen Zusammenhang mit der Persönlichkeit, vom heil. Geiste ergriffen und je nach ihrer Eigenthümlichkeit mit geistlichen Kräften erfüllt und zu deren Verwendung im Dienste des Reiches Gottes getrieben. Deßgleichen wird im Wunder nicht der Keim eines neuen geistlichen Lebens in die Natur und Leiblichkeit eingesenkt, und ohnehin verbleibt dieselbe ihrer äußeren Existenz nach in der Form der Fleischlichkeit, so daß ihr Leben auch nach geschehenem Wunder in den Schranken der natürlichen Gesetze verläuft. Wohl aber ist die Weise, wie im Wunder auf das Fleisch gewirkt wird, eine von den Gesetzen des natürlichen Lebens wesentlich verschiedene, vielmehr durch das Gesetz geistlichen Lebens bestimmte; denn die Wunderkraft folgt nicht den vermittelnden Wegen, welche in der natürlichen Ordnung der Dinge liegen, sondern wirkt unmittelbar auf die innere Wesenheit der Natur und ruft in derselben auf schöpferische Weise Veränderungen des natürlichen Bestandes hervor, welche eben hiermit als Wunderwirkungen zu Tage treten. Insofern mögen Wunder und Inspiration als Anticipation der künftigen Vergeistlichung von Leib und Seele innerhalb des gegenwärtigen fleischlichen Zustandes bezeichnet werden. Daß übrigens die wunderhafte Wirkung des von der Verklärung Christi ausgehenden heil. Geistes sich nicht in der Periode der förmlichen Ausgießung des heil. Geistes abschließe, sondern ebenso von da in ihrem Maße sich fortsetze, als sie sich bereits durch die ganze Zeit vor Christo hindurchgezogen, ist durch die universelle Stellung Christi im Reiche Gottes bedingt, wornach sich bereits im Alten Bunde sein Kommen in's Fleisch und mit demselben die Wirkung des heil. Geistes auf das Fleisch anbahnte[1]), aber auch die Kraft seiner Verklärung bis an's Ende der Tage währen und die Welt erneuern wird. Und nur der Unterschied findet hierbei zwischen der vor- und nachwirkenden Thätigkeit des Geistes Christi statt, daß im Alten Bunde, wo die

---

[1]) 1 Petr. 1, 11.

innere Basis wirklicher Wiedergeburt der Seele noch fehlte, jene wunderhaften und charismatischen Erscheinungen in der äußeren Geschichte und dem inneren Geistesleben des Menschen einen isolirteren und sporadischeren Charakter trugen, hingegen im Neuen Bunde, wo Christus in den Herzen selbst einkehrt und Wohnung macht, das Wirken seines Geistes auf die geistige und leibliche Natur des Menschen einen theils naturgemäßeren, theils freieren Charakter annehmen kann.

Während aber dieses charismatische und wunderhafte Wirken des heil. Geistes, welches die Natur und Leiblichkeit auf mehr oder weniger unmittelbarem Wege ergreift und in den Dienst des Reiches Gottes zieht, nur vereinzelt, je nach den besonderen Zwecken des Reiches Gottes, eintritt, so ist hingegen der allgemeine Rathschluß der göttlichen Liebe auf die wahrhaft freie Vergeistlichung von Natur und Leiblichkeit gerichtet, auf jene Vergeistlichung, welche in Folge persönlich-lebendigen Glaubens aus dem Inneren des Menschen erwächst und insofern von einer Vergeistigung derselben begleitet ist. Und dieß leitet uns auf weitere Gesichtspunkte in Betreff der Natur und Leiblichkeit. Der Weg der geistigen Freiheit geht nämlich durch die Erkenntniß, diese aber fordert objective Darstellung des Objectes, welche selbst wieder eine Einkleidung des geistigen Gehaltes in äußere, physische Form mit sich bringt. Da, wie wir gesehen haben, zwar nicht die persönliche Selbsterfassung des Menschen an sich, wohl aber die volle Klarheit und Freiheit ihrer Entwickelung durch die Körperlichkeit seiner Existenz, die seinem Ich eine äußere Gegenständlichkeit verleiht, bedingt ist, so muß auch Alles, was dieser geistigen Weiterbildung dient, dieselbe Bahn verfolgen. Auch die Wahrheit des Heiles, welche der heil. Geist der Seele zur freien Aufnahme darbietet, muß deßhalb auf äußerem Wege an den Menschen herantreten, nicht durch ein bloßes inneres, sondern durch das äußere Wort. Wie von dem ewigen, gottimmanenten persönlichen Logos nach dem Drange der schöpferischen Liebe das Schöpferwort Gottes ausgegangen ist, wodurch die natürliche Welt in's Dasein gerufen worden, so geht von dem persönlichen fleischgewordenen Logos nach dem Drange der erlösenden Liebe das Heilswort Gottes aus, das Wort des Evangeliums, wodurch die Welt in neuer, in geistlicher Weise geschaffen wird. Indem dieses Wort durch die Verkündigung mit der wirksamen Macht des heil. Geistes in den inwendigen Menschen eintritt, so wird durch sein Zeugniß von der im Fleische erschienenen Liebe Gottes die durch das Schöpferwort im Geiste uns eingesenkte Idee der göttlichen Liebe,

welche durch die Herrschaft der Selbstsucht und Sünde in Schlummer gewiegt worden war, aus demselben erweckt, das eingeborene innere Wort wird wieder laut, und das von Natur uns eingepflanzte Bild des Sohnes Gottes, welches durch den blendenden Glanz der Weltideen erblichen gewesen, gewinnt neues, frisches Leben. Diese vereinigte Wirksamkeit des natürlichen und des geistlichen Zeugnisses, des inneren und des äußeren Wortes, des eigenen und des heil. Geistes ruft den Entscheidungskampf im persönlichen Lebenscentrum, im Grunde des Gemüthes hervor. Das darin ruhende, durch die Sünde verdeckte Bedürfniß nach Gottesgemeinschaft regt sich, und der Zug der Liebe nach oben, der durch die Lust des Fleisches war erstickt gewesen, wird lebendig; und nun kann und wird die Seele — es sei denn, daß sie die Finsterniß mehr liebe denn das Licht — die dargebotene Gnade ergreifen und der Liebe, die sie zieht, sich liebend überlassen und ergeben. Dieses Ergreifen der Liebe und Gnade Gottes im Gemüthe, diese innere geistliche Begegnung der Seele mit dem ihr zuvor- und entgegenkommenden Sohne Gottes ist der Glaube. So ist in der Gesinnung des Glaubens die Liebe Gottes zum Princip des persönlichen Lebens im Menschen erhoben, und das geistliche Leben der Gottesgemeinschaft, wozu er durch den eingeborenen Gottesgeist die Bestimmung und Anlage in sich trägt, zur Herrschaft gelangt. Die Seele des Menschen ist hierdurch im Principe geistlich geworden. Was wir von Christo auf Grund seiner Verherrlichung ausgesagt, daß er selbst Geist geworden, dieß gilt nun im Princip auch von den Gläubigen. Wie Christus Geist aus sich selbst und hiermit der Geist ist, so werden die Gläubigen durch ihn Geist, hienieden erst noch dem Keime nach, einst aber in voller Wirklichkeit. In diesem Sinne finden wir in der heil. Schrift das Wort „Geist" gebraucht, wenn es vielfach nicht sowohl auf die substantielle Seite des göttlichen Ebenbildes, auf die Geisteshaftigkeit des Menschen, die zunächst nur die Bestimmung, noch nicht die Wirklichkeit der Gottesgemeinschaft in sich schließt, sondern vielmehr auf die habituelle Seite des göttlichen Ebenbildes, auf das innere persönliche Ergriffensein und Wandeln im Geiste, auf das wirkliche Stehen und Leben in der Gemeinschaft Gottes durch Christum bezogen wird [1]). Wird doch in dieser Hinsicht zum Theil den Gläubigen sogar ausschließlich Geist zugeschrieben und

---

[1]) Röm. 8, 16; Eph. 4, 23; vergl. den Gegensatz von πνεῦμα und σάρξ: Matth. 26, 41; Joh. 3, 6; Röm. 8, 1 ꝛc.

bei den Ungläubigen geleugnet [1]). Indem diese Vergeistlichung aber im Gemüthe, der centralen, concreten Einheit der Geistes- und Naturseele, anhebt, so ist hiermit im Principe die Vergeistlichung auch für die Naturseite des menschlichen Wesens gegeben, sowie speciell für den Leib, welcher die unmittelbare Aeußerung und Wirkung der Naturseele ist und von ihr seine Bildung empfängt. Ob auch der Gläubige sein äußeres, leibliches Leben noch ganz nach den Gesetzen der irdischen Natur und in der receptiv-spontanen Wechselwirkung mit der äußeren Naturwelt führt, so ist nun doch in seinem Inneren, verborgen vor der Welt und vor dem eigenen Fleischesauge, der Keim zu einem neuen höheren Leibe gelegt, welcher nicht dem Stoffe des fleischlichen Leibes, sondern der Seele inhärirt, die sich ihre äußere Erscheinung im Leibe erst aus den Stoffen der äußeren Welt zubildet. Man mag denselben im Unterschied vom äußeren Fleischesleibe einen inneren Leib nennen, doch daß man sich darunter nicht einen ausgebildeten, fertigen Leib, vielmehr die keimliche, der Seele wesentlich inhärirende Kraft und das lebendige Grundbild des künftigen Auferstehungsleibes vorstelle — gleichwie in dem äußerlich erscheinenden Weizenkorn, von dessen Hüllen unsichtbar umschlossen, die Kraft zur Blüthe und Frucht verborgen liegt, und jene Hüllen erst zergehen müssen, wenn diese unsichtbare Kraft der Pflanze zur Entfaltung gelangen und in die Sichtbarkeit treten soll.

Wenn aber hiernach die Vergeistlichung des inwendigen Menschen vom Centrum des persönlichen Lebens aus, in Folge der freien Selbstentscheidung des Menschen für die Gnade Christi im Glauben, durch die Kraft des heil. Geistes vor sich geht, so ist dadurch doch nicht ausgeschlossen, daß diesem Wege noch ein anderer begleitend zur Seite gehe, ja, wir sind durch ein allgemeines Gesetz, das für die Entwickelung des persönlichen Lebens besteht, sogar darauf hingewiesen. Die Persönlichkeit des Menschen führt ihr Leben nämlich nicht unabhängig von der menschlichen Natur, sondern von derselben umschlossen, getragen und gepflegt. Die Natur bildet die wesentliche Lebensgrundlage für die Persönlichkeit, in ihr haben die persönlichen Kräfte ihre Wurzeln, und es kann der Mensch zur Persönlichkeit weder erwachen, wenn nicht seine Natur bereits ein bestimmtes Maß der Entwickelung gewonnen hat, noch kann sein persönliches Leben

[1]) Vergl. den Begriff πνευματικός 1 Cor. 2, 15; Eph. 1, 3; 1 Petr. 2, 5; πνεῦμα μὴ ἔχοντες Judä 19.

frisch sich entfalten, wenn es nicht fort und fort neue Lebenszuflüsse aus der Natur erhält. So ist es auch auf geistlichem Gebiete. Damit das geistliche Leben Christi, welches durch den Glauben als Princip in die Persönlichkeit eintritt, tiefer sich im Menschen eingründe und kräftiger gedeihe, wird erfordert, daß auch der Naturgrund menschlichen Wesens mit geistlichen Kräften erfüllt werde, um theils als homogene Lebensgrundlage zu dienen, darin es seine Wurzeln schlage, theils als homogene Lebensfülle, daraus ihm fort und fort neue Kräfte zufließen. Es erhellt aber, daß diese geistlichen Kräfte nicht nur gleichfalls naturhafter Art sein müssen, sondern daß sie sich auch nicht anders als auf dem Wege der Natur dem Menschen mittheilen können. Und dieser Weg ist der, daß die Mittheilung an eine bestimmte, in leibhafter Weise vor sich gehende Handlung geknüpft ist, welche der Herr des Lebens speciell zu diesem Zwecke geordnet hat. Hierin besteht die Bedeutung des Sacraments. Das Gnadengut des Sacraments ist eine irgendwelche Gabe geistlichen Naturlebens, wodurch uns Gemeinschaft mit Christo zu Theil wird, und empfangen wird dasselbe durch den Gebrauch von irdischen Elementen, welche als Bilder jenes himmlischen Elementes nach der Stiftung Christi für die Darreichung als Träger dienen, ähnlich wie der Schall den Träger bildet für den Gedanken im Worte. Die Naturhaftigkeit des Weges aber bringt es mit sich, daß der Empfang selbst in objectiver Weise, unabhängig von der inneren Stellung der Persönlichkeit, stattfindet, wenngleich durch diese die Wirkung des Genusses, ob zum Segen oder zum Unsegen, bedingt ist. Christus hat zwei solche Sacramente gestiftet, die heilige Taufe und das heilige Abendmahl, nach der zweifachen Bedeutung, die der Natur für die Persönlichkeit zukommt, als Grundlage und als Bekräftigung derselben. Die Taufe versetzt den Menschen durch die Kraft des in ihr wirksamen heil. Geistes in die Theilhaftigkeit am geistlichen Naturleben Christi, und es wird der Mensch dadurch in das reinigende, heiligende Element dieses neuen Lebens ein- und untergetaucht, auf daß mit Christo der alte Mensch des Fleisches (im Principe) getödtet und begraben werde, und dagegen ein neuer, geistlicher Mensch mit Christo auferstehe, wiewohl auch dieß zunächst im Principe, durch den Keim, der in den Grund des menschlichen Naturlebens gesenkt wird. In beider Hinsicht ist das Wasser als Symbol und Träger gewählt, weil es ebenso Alles reinigt, als in ihm alle Keime des Lebens beschlossen liegen. Durch die Taufe wird auf diese Weise der geistliche Mensch hienieden

gezeugt und geboren [1]). Weil aber mit der Zeugung und Geburt ein Keim und Anfang des Lebens gesetzt wird und in diesem bereits alle Kräfte des Lebens sich regen, so erklärt sich's, warum fast alle Segnungen der Gnade für das Person- und Naturleben, Vergebung der Sünden, Anziehen Christi, Mittheilung des heil. Geistes und Versetzung in den Segensbereich des dreieinigen Gottes, der Taufe zugeschrieben werden können [2]). Uebrigens ergiebt sich aus dieser Bedeutung der Taufe, daß die Kindertaufe keine Abweichung von der Ordnung Christi sei, vielmehr bei ihr das Wesen der Taufe erst ganz erkennbar heraustrete, da die Natur, welcher die Taufe zunächst gilt, die Bestimmung hat, der erwachenden Persönlichkeit als Grundlage ihres Lebens zu dienen. Freilich aber, da mit der Taufe die Wiedergeburt nur nach der Naturseite des menschlichen Wesens gegeben ist, so erlangt sie ihre Wahrheit erst dadurch, daß sich jene Neuzeugung und Neugeburt damit verbindet, welche auf Grund der Verkündigung des göttlichen Wortes durch den Glauben in der Persönlichkeit stattfindet [3]). Bloße Taufe ohne Glauben setzt einen Leib des neuen Menschen ohne Seele, Glaube ohne Taufe eine Seele ohne Leib. Erst wo beide in Vereinigung treten, ist der neue geistliche Mensch in der Totalität seines Wesens vorhanden, obwohl nach beiden Seiten zunächst nur im Princip und dem Keime nach.

Aber dieser Keim verlangt Pflege. Daß der geistige Keim des neuen Lebens durch das Wort Gottes, wodurch er gelegt worden, auch erhalten werde und mit dem Wachsthum des Glaubens erstarke, liegt am Tage. Aber auch der leibliche Keim des neuen Lebens soll seine Pflege erfahren. Dem dient das andere Sacrament, das heil. Abendmahl —, wobei es in dem Unterschied der erhaltenden von der schöpferischen Thätigkeit begründet ist, daß das heil. Abend-

[1]) Die heil. Schrift gebraucht von der Entstehung des neuen geistlichen Menschen die zwei Bilder und Begriffe: des Zeugens und Gebärens. Nach jenem Bilde wird derselbe in diesem Fleische wie der Fötus im Mutterleibe ausgebildet, bis er einst bei der Auferstehung des Leibes an das Licht geboren und in die ihm homogene geistliche Welt versetzt werden wird (Joh. 3, 5; Tit. 3, 5; vgl. Phil. Nicolai, „Wiedergeburt der Dinge", und Ed. Nägelsbach über die Taufe, s. Zeitschr. für luth. Th. u. K. 1849, 4). Bei dem anderen Bilde, dem der Geburt, wird der geistliche Mensch im Diesseits in Parallele mit dem natürlichen gestellt und durchläuft wie dieser die Stadien des Wachsthums vom Kindes- bis zum Mannesalter (Jac. 1, 18; 1 Petr. 2, 2; Eph. 4, 13 2c.).

[2]) Apgsch. 2, 38; Gal. 3, 27; Tit. 3, 5; Matth. 28, 19.

[3]) 1 Petr. 1, 23; Jac. 1, 18.

mahl nicht wie die Taufe nur Einmal im Leben vollzogen, sondern fortgehends in demselben wiederholt werde. Der neue geistliche Mensch, welcher durch die Taufe gezeugt, geboren ist, soll hier zu seinem Wachsthum stete geistliche Nahrung empfangen. Diese besteht in dem für uns gebrochenen Leibe und dem für uns vergossenen Blute Christi, welche er uns im heil. Abendmahle unter Brod und Wein zum Genusse darreicht. Es ist dieß die edelste, höchste Speise, die ein Mensch empfangen kann, daß er Leib und Blut des ewigen, fleischgewordenen Wortes genieße. Durch die natürliche Nahrung treten wir auch mit dem ewigen Worte in eine gewisse Gemeinschaft; denn von ihm ist ja das Schöpferwort ausgegangen, wodurch die natürliche Speise geschaffen worden, und es hat seine Liebe und Güte in ihr sich physische Wirklichkeit für uns gegeben. Indem wir täglich Speise und Trank zu uns nehmen, nehmen wir von dem ewigen schöpferischen Worte Kräfte des Lebens und bekräftigen aus ihm unser irdisches Dasein, in welches wir durch ihn gesetzt worden. Hingegen in der Speise des Sacraments treten wir mit dem persönlichen trinitarischen Worte selbst, das Fleisch geworden, in Gemeinschaft. Aus der geschaffenen Naturwelt hat dieses Wort der Ewigkeit sich seinen Leib angezogen, und der Leib Christi ist mithin die höchste Erscheinungsform der geschöpflichen Natur, worin ihr auch die höchste Ehre zu Theil geworden. Schon insofern ist derselbe mehr denn alle andere Speise. Aber es handelt sich im sacramentalen Genusse nicht um natürliche, sondern um geistliche Speise. Nicht Christi natürlicher Fleischesleib ist es, den wir im Sacramente genießen, sondern sein Leib, welchen er, nachdem er ihn für unsere Sünde in den Tod dahingegeben, auf Grund dieses seines Gehorsams kraft der Machtvollkommenheit vom Vater aus dem Tode zum Leben wieder herausgeführt und in die Verklärung seines Geistes aufgenommen hat, um damit die Seinigen zu erfüllen, zu beleben und zu vollenden. Indem uns Christus mit diesem seinem eigenen wirklichen, aber verklärten Leibe speist, erhält dadurch alle natürliche Speise erst ihre volle Weihe, wie auch alle Weihe, die wir sonst vollziehen, von da erst ihre höchste Berechtigung empfängt. Und indem die natürliche Nahrung überdieß zur Trägerin dieser Sacramentsgnade gewählt wird, liegt für sie darin die Gewähr, daß auch sie einst der gleichen Verklärung werde theilhaft werden. Für die Kirche aber verkörpert sich in diesem geistlichen Mahle auf dem Wege testamentarischer Stiftung die Liebe Christi, wodurch er seine Gemeinde sich zum Eigenthum erkauft hat. Denn durch den Genuß seines

Leibes und Blutes, zu dessen Trägern er Brod und Wein durch die Kraft des heil. Geistes [1]) für uns macht, will er als durch eine Speise und einen Trank des Lebens den in der heil. Taufe uns eingesenkten Keim geistlichen Lebens in unserem inwendigen Menschen nähren und diesen dadurch für den Tag der Auferstehung bereiten. Mittelbar aber wird dadurch unser Glaube gestärkt, da die Nießung seines Leibes und Blutes uns zugleich in tiefere Gemeinschaft mit seiner Persönlichkeit selbst einführt und uns dadurch alle Güter des Heils, die er uns am Kreuz erworben hat, besiegelt werden, als da sind Vergebung der Sünden, Kraft zur Heiligung und Friede und Trost des ewigen Lebens.

So wird die geistliche Leiblichkeit in uns auf zweifache Weise erhalten und für die künftige Offenbarung im Reiche der Herrlichkeit gepflegt: erstlich durch das Wort der Gnade, durch dessen gläubige Aufnahme und Bewegung im Gemüthe die Seele, zunächst zwar nach der persönlichen, mittelbar aber hierdurch auch nach der Naturseite ihres Wesens, des Lebens aus Christo theilhaft wird [2]), und sodann durch das Sacrament, wodurch diese Mittheilung unmittelbar auf unsere innere Natur, durch sie jedoch auch wieder rückwirkend auf unsere Persönlichkeit stattfindet. Und beide Wege ergänzen sich vermöge des solidaren Zusammenhangs, in welchem Natur und Persönlichkeit, Leib und Seele zu einander stehen.

Haben wir bisher die Vergeistlichung der menschlichen Natur von der Seite aufgefaßt, wornach der Mensch sich zu den Gnadenwirkungen von Wort und Sacrament in receptiver Weise verhält, so verbindet sich hiermit nothwendig aber auch eine eigene Thätigkeit von Seite des Gläubigen selbst. Wenn nämlich der Christ durch jene Glaubensgemeinschaft mit Christo in sich das Princip und die keimliche Fülle geistlichen Naturlebens empfängt, so ist dieselbe zunächst nur Gabe für ihn, er hat aber in Bezug auf sie zugleich eine Aufgabe. Es ist dieselbe, welche die Persönlichkeit überhaupt ihrer Natur gegenüber hat. Gleichwie der Mensch berufen ist, der Natur seines Wesens, worin er sich in Folge der natürlichen Zeugung und Geburt vorfindet, die Eigenthümlichkeit seiner sittlichen Persönlichkeit, seinen per-

[1]) Diese Vermittelung des heil. Geistes, die im Wesen der Sache selbst begründet ist, finden wir auch in allen Liturgien der alten Kirche ausdrücklich aufgenommen.

[2]) Joh. 6.

sönlichen Charakter aufzuprägen, so auch soll von der geistlichen Entwickelung der Persönlichkeit, d. i. von ihrem freien Wachsthum in den Gaben und Tugenden der Gnade, der gleiche Einfluß auf den im Inneren gelegten geistlichen Naturgrund, auf die innere geistliche Leiblichkeit des Menschen ausgehen. Von so hoher Bedeutung ist auch nach dieser Seite die Bewährung der erfahrenen Gnade in heiliger Gesinnung und im Wandel nach dem Vorbilde Christi! Christus selbst gewinnt dadurch in Wahrheit eine Gestalt in uns, und in Jedem bricht sich auf Grund seines individuellen Wesens und seines besonderen inneren Lebensganges das Licht des Bildes Christi in andere Farben. Die Züge geistlichen Wesens, welche uns bei geförderten Christen aus ihrer äußeren leiblichen Erscheinung entgegentreten, sind nur ein schwacher Abglanz, welcher von dem verborgenen Charakterbilde dieser inwendigen Leiblichkeit in den äußeren Menschen hinausstrahlt. Zuweilen aber — und nicht selten vornehmlich unmittelbar vor dem Scheiden der Seele aus der fleischlichen Wirklichkeit — leuchtet auch, ähnlich der Verklärung Christi auf dem Berge, wenngleich nur als geringes Nachbild derselben, in wunderbarer Weise der Glanz der inneren Leiblichkeit durch die Fleischesgestalt des Menschen hindurch und läßt dieselbe in verklärtem Licht erscheinen. So verbindet sich mit dem vergeistlichenden Einflusse, welchen die Aufnahme des Lebens Christi durch seine Gnadenmittel auf unseren inwendigen Menschen ausübt, der vergeistigende, welcher von der freien Bethätigung dieser neuen Lebenskräfte ausgeht, jener Leben schaffend und erhaltend, dieser frei bildend und gestaltend, beide wie Stoff und Form in lebendigster gegenseitiger Durchdringung. Der natürliche, irdische Fleischesleib aber ist die Hülle, in welcher dieses Samenkorn des neuen Lebens verborgen ruht, der mütterliche Leib, in welchem der geistliche Mensch auf unsichtbarem Wege gezeugt, gepflegt und ausgebildet wird, bis ihn, wenn er in's himmlische Leben wird versetzt werden, dort sein wahres Lebenselement empfängt, darin er sein Wesen frei offenbaren und völlig entfalten kann.

Wenn die Seele sich im Tode vom irdischen Leibe, dessen Stoffe in ihre Anfänge wieder zurückkehren, scheidet, so tritt die Seele ohne äußere Leiblichkeit in's Jenseits ein. Sie befindet sich aber darum nicht im Zustande völliger Leiblosigkeit. Zwar einen anderen äußeren Leib wird sie nicht anziehen; denn, wie es das Wesen der Persönlichkeit mit sich bringt, giebt es für die Seele nur Einen Leib, der eben ihr äußeres Bild ist, und derjenige, den sie hienieden getragen, wartet

noch seiner Auferweckung am jüngsten Tage. Wohl aber folgt der Seele ihre innere Leiblichkeit, die ihr nach ihrer Eigenschaft als Naturseele immanent ist, in jenes Leben hinüber. Es ist dieß das der Seele innewohnende Grundbild, die reale Kraft und der lebendige Keim des Leibes, welcher die unbedingte innere Voraussetzung für die Bildung des äußeren stofflichen Leibes bildet. Bei der gläubigen Seele besteht dieser immanente Keim des Leibes aber nicht mehr in jener bloßen allgemeinen Anlage, wie er von Natur als natürlicher, seelischer, mit der Bestimmung zur Vergeistlichung in der Seele gesetzt ist; sondern durch die Gnade Christi im heil. Geiste ist derselbe bereits vergeistlicht, und die Seele hat ihm überdieß das Gepräge ihres geistlichen Personlebens aufgedrückt. So wird die Seele, die im Herrn geschieden, nach dem Tode von der inneren geistlichen Leiblichkeit getragen und umgeben sein, welche sie sich hienieden auf dem stillen, verborgenen Wege des Glaubens durch die Kraft des heil. Geistes ausgewirkt hat. Aber freilich, so lange der Mensch auf diese bloße Innerlichkeit und Keimlichkeit des Leibes beschränkt ist, fehlt ihm ein wesentliches Element zur vollen Seligkeit, weßhalb wir uns hienieden sehnen, nicht entkleidet, sondern überkleidet zu werden. Ein gewisser Ersatz für die äußere Leiblichkeit wird jedoch der Seele dadurch geboten sein, daß nach der innigen Gemeinschaft, die sie mit Christo hat und jenseits in noch viel innigerer Weise wird fortsetzen dürfen, auch die Beziehung ihrer inneren Leiblichkeit zur leiblichen Natur Christi nicht unterbrochen, sondern ihr als jenseitiges Analogon des Sacraments verbleiben wird. Die verklärte Leiblichkeit Christi, welche für seine freie geistige Allgegenwart das begleitende physische Element bildet, wird als heiliges Gewand die Blöße seiner Heiligen in jenem Stande der äußeren Leiblosigkeit decken, daß sie unter deren schirmender Ueberschattung selig ruhen mögen [1]). Und eben durch diesen währenden Gnadeneinfluß werden die Seelen auch nach ihrer Naturseite vollendet werden, ebenso wie es in ihrem freien Geistesleben durch die ewige geistige Selbstmittheilung Christi geschehen wird, bis, wenn er selbst in Herrlichkeit wiederkommt, für sie der Tag der Auferstehung anbrechen wird zu ihrer Ueberkleidung mit einem eigenen äußeren persönlichen Leibe.

---

[1]) 2 Cor. 5, 1—5; Offenb. 6, 9. „Seelen unter dem Altar". Bernhard von Clairvaux sagt: Sancti sub Christi humanitate feliciter quiescunt. Häufig und gern wird diese vorläufige Ueberkleidung auch als „prima stola" bezeichnet. Offenb. 6, 11. 7, 13; vergl. mit Gal. 3, 27. Röm. 13, 14.

Wie bei Christo, dem Vorgänger unserer eigenen Auferstehung, zwar die persönliche Vollendung im Geiste die nothwendige innere Voraussetzung für seine Auferstehung bildete, diese selbst aber doch erst durch einen besonderen Act seines himmlischen Vaters eintrat (den die heil. Schrift als Zeugung des Sohnes bezeichnet [1])), so auch tritt die künftige Auferstehung der Gläubigen noch keineswegs in Folge ihrer persönlichen inneren Vollendung ein, sondern erst durch die Kraft des zu seiner Herrlichkeit eingegangenen und in dieser Herrlichkeit am Ende der Tage wiederum erscheinenden Christus, welcher diese Kraft auf Grund seines Erlösungswerkes ewiglich vom Vater nimmt und durch den heil. Geist in der Auferweckung der Todten bethätigt [2]). Hat der heil. Geist nach dem Abschluß der ersten, niedrigen Erscheinung des Gottessohnes in das innere Leben der Menschheit sich ergossen, um es geistlich zu erneuern, so wird er einst bei der herrlichen Wiederkunft Christi und auf Grund derselben auch die äußere leibliche Natur in diese Vergeistlichung aufnehmen, um das Reich Gottes auf der Basis derselben zu vollenden [3]). Denn jede neue Offenbarung des trinitarischen Wortes hat eine entsprechende Ausgießung des trinitarischen Geistes zur Folge. Bei diesem Acte der Verklärung stehen nun die äußere und die menschliche Natur ebenso in solidarem Zusammenhange, als es bei der Schöpfung der Welt selbst ursprünglich der Fall gewesen. Wie hienieden bereits im Einzelleben um der Sünde willen der Zorn Gottes über alles Fleisch ergeht in Tod und Verwesung des Leibes, so wird einst auch die gesammte Fleischeswelt, welche der Sünde der Menschheit zum Schauplatz gedient hat, durch das Feuer des göttlichen Zornes zergehen. Andererseits aber hat Christus, als Erlöser von der Sünde und ihrem Fluche, durch die Vergeistlichung seines eigenen, aus dieser Fleischeswelt angenommenen Leibes auch die irdische Natur bereits für ihre künftige Verklärung geweiht. Deßgleichen wird das diesseitige Bemühen und Ringen der Menschheit, sich die Naturwelt zu einer homogenen Wohn- und Wirkungsstätte zuzubereiten, welches einen Theil ihrer sittlichen Lebensaufgabe hienieden ausmacht, nicht vergeblich sein für die Vergeistigung der Naturwelt, welche die künftige Vergeistlichung derselben als formelles

[1]) Apostelgesch. 13, 33.

[2]) Joh. 5, 25—27; Röm. 8, 10. 11.

[3]) Daher nimmt das Apostolische Symbolum die Lehre von den letzten Dingen in den Artikel vom heil. Geist auf.

Moment begleitet. Durch die Kraft Christi, des fleischgewordenen, aber nun verklärten und alles Fleisch in seine Verklärung aufnehmenden ewigen Wortes, wird der heil. Geist aus dem innern Wesen der in Feuer zergehenden Welt eine neue hervorbilden, nicht jedoch eine andere, sondern dieselbe in neuer, verklärter Gestalt, gleichwie der Leib Christi selbst in der Auferstehung derselbe geblieben, aber in den Zustand der Verklärung übergegangen ist. Und zwar gilt dieß von der gesammten Naturwelt in ihrem Gegensatz von Himmel und Erde [1]); ja, der ganze Reichthum ihrer diesseitigen, zur Fülle des göttlichen Reiches nothwendigen Gestaltungen wird wiederkehren, wiewohl in neuer, nach Stoff und Form geistlicher Weise [2]), um nicht wieder aufgehoben zu werden, sondern als unbewegliches Reich wahren Lebens ewiglich zu bestehen [3]).

Durch die gleiche von Christo ausgehende Macht des heil. Geistes werden einst aber auch die abgeschiedenen Seelen mit einem verklärten Leibe überkleidet werden. Denn unter seinem Einflusse werden der Seele aus den Elementen der dann verklärten Naturwelt die gleichen Stoffe zur Neubildung des Leibes zugeführt werden, daraus ihr irdischer Leib gebildet gewesen, und die Seele wird denselben das Bild ihres innern geistlichen Leibes einprägen, damit ihr geistliches Wesen auch im äußern Leibe zur vollen Darstellung gelange. Bei den Ueberlebenden aber wird derselbe Proceß nach den bekannten Aussagen der Schrift [4]) in Form der Verwandlung vor sich gehen. Auf diese Weise wird ebenso, wie Christus in seinem wahren irdischen Leibe auferstanden ist, einst jeder Mensch in demselben seinem Leibe, der in's Grab gelegt worden, auferstehen. Und es gilt diese Identität vom ganzen Wesen des Leibes, wie von seiner Form und Gestalt, die in ihren Grundzügen selbst beim fleischlichen Leibe ein Abbild vom Wesen der Seele ist, so von den Stoffen, die die äußere Erscheinung des Leibes bilden, nur daß in beider Hinsicht das Fleisch daran völlig überwunden und Alles im Geiste verklärt sein wird [5]). Ob aber die Identität des Stoffes sich nur auf die Arten desselben oder selbst auf die einzelnen Stoffestheile beziehe, ist eine Frage, die ihre Be-

[1]) Jes. 65, 17; 2 Petr. 3, 13; Offenb. 21, 1.
[2]) Matth. 26, 29.
[3]) Hebr. 12, 26—28.
[4]) 1 Theff. 4, 14—18; 1 Cor. 15, 51. 52.
[5]) Joh. 5, 28. 29; Röm. 8, 11; 1 Cor. 15, 42 ꝛc.

deutung verliert, wenn man bedenkt, daß die Stoffe selbst wieder aus unsichtbaren Kräften hervorgehen und, um sich einem Organismus als Theile einzugliedern, erst in jene zurückgeführt werden und aus ihnen in neuer Gestalt hervorgehen müssen.

Es genüge übrigens, hiermit nur den allgemeinen Entwickelungsgang der geistlichen Natur und Leiblichkeit nach seinen Grundzügen gezeichnet zu haben, da diese Abhandlung nicht eine ausführliche Lehre von der geistlichen Natur und Leiblichkeit geben, sondern blos ihr Wesen in's Licht stellen will.

---

7. Beschaffenheit der geistlichen Natur und Leiblichkeit.

Von Natur ist der Mensch, wie wir gesehen haben, als ein Selbst, als Persönlichkeit gesetzt mit der Bestimmung für die Gemeinschaft des Reiches Gottes, welche zunächst Gottesgemeinschaft ist, aber als solche zur wahren Weltgemeinschaft sich erweitert. In Folge der Schöpfung selbst waren im Menschen das Wesen der Selbstheit und das der Gemeinschaft unmittelbar verbunden, ohne daß das Leben der creatürlichen Selbstheit in Widerspruch zur Gottesgemeinschaft gestanden, aber auch ohne daß die Gottesgemeinschaft durch eigene Selbstbestimmung des Menschen zur Herrschaft über die Selbstheit erhoben gewesen wäre. Insofern nun die Seele Princip und Träger der Selbstheit, der (ideale) Geist aber Princip und Träger der Gottesgemeinschaft ist, war der paradiesische Mensch und so auch sein Leib seelisch mit der lebendigen Anlage, geistlich zu werden. Und es war ihm als Aufgabe gesetzt, sein Selbst und hiermit auch seine Leiblichkeit durch freien Gehorsam der Liebe aus der anfänglichen unmittelbaren Einheit des Seelischen mit dem Geistlichen zur Herrschaft des Geistlichen über das Seelische und zur Durchdringung dieses von jenem fortzubilden und dieses wahre Leben auf allmählichem Wege seiner Vollendung zuzuführen. Ein gleiches Verhältniß begegnet uns in der Stellung des Menschen zur Naturwelt. Auch die Naturwelt trägt (s. oben) nach göttlicher Ordnung den Gegensatz von Selbstheit und Gemeinschaft, obwohl auf niedrigerer Stufe, in sich; aber auch in ihr hatte dieser Gegensatz anfänglich noch in unmittelbarer Einheit gestanden, und es war eben die Aufgabe des Menschen als des persönlichen Centralpunktes der Natur gewesen, die reine Herrschaft des Geistes, welcher gleicherweise für die Natur wie für die Persönlichkeit das ideale Princip des Lebens bildet, indem er sie in seiner Seele

und durch dieselbe in seinem Leibe aufrichtete, von da auf die äußere Natur, deren Höhepunkt sein Leib bildet, überzuführen. Wir müssen hierbei die an sich nicht unwichtige, an diesem Orte aber nicht wesentliche Frage unerledigt lassen, ob nicht etwa vorher bereits, vor der Erschaffung des Menschen, durch einen Abfall in der Engelwelt eine Störung jener Einheit der Gegensätze in der Naturwelt eingetreten gewesen, so daß sich des Menschen Aufgabe näher dahin bestimmte, durch geistliche Selbstbewährung im Kampfe wider die Mächte der Finsterniß die Natur aus diesem widernatürlich herbeigeführten Chaos wiederum zu erlösen und eben hiermit zugleich das Wesen des Paradieses, worin die Einheit jener Gegensätze für die Natur zunächst nur auf unmittelbarem Wege hergestellt und die Geistlichkeit der Natur somit erst blos in lebendiger Keimlichkeit gesetzt gewesen, zur vollen Wirklichkeit und Herrschaft geistlichen Wesens fortzubilden. Es genügt hier, auf Grund der heil. Schrift das festzuhalten, daß der Mensch diese Aufgabe, wie bezüglich seiner selbst, so auch bezüglich der Welt nicht gelöst habe. In Folge seiner sündlichen Loslösung aus der Gemeinschaft Gottes und der Erhebung der Selbstheit zum Princip seines Lebens ist nicht allein in seinem eigenen Wesen die unmittelbare Einheit jener innern Principien aufgehoben worden, sondern auch in der äußern Welt besteht die gleiche Verkehrung: das Paradies ist von der Erde geschwunden und die Erde geblieben als eine vergängliche Welt des Fleisches.

Blicken wir diesen Zustand näher an. Es ist eine ursprüngliche Ordnung der Dinge, und die ewiglich bleibt, daß die einzelnen Wesen ihren Bestand neben einander haben, da nur auf Grund wirklicher Besonderung und Selbständigkeit derselben ein wahres Leben der Gemeinschaft, wie das Wesen des Reiches Gottes es fordert, bestehen kann. Dieses Nebeneinander schließt an sich eine gegenseitige Durchdringung keineswegs aus, wie wir solches unter Anderm in der Fähigkeit der Imponderabilien, des Lichtes, der Wärme, der Electricität u. s. f., bis zu einem gewissen Grade in die Stoffe einzudringen, annähernd erkennen mögen. Aber durch den Einfluß der Sünde, welche, die Principien des Wesens verkehrend, das Leben der Gemeinschaft in den Dienst der Selbstheit gestellt hat, ist dieses Nebeneinander, statt durch den Menschen in die Form des Ineinander eingeführt zu werden, zu einem ausschließenden Außereinander geworden, das sich in der Starrheit des irdischen Seins und in der gegenseitigen Undurchdringlichkeit der physischen Stoffe als herrschendes Gesetz deutlich zu Tage

legt. Zwar ist die Selbstheit in dieser Fleischeswelt nicht zu absoluter, sondern nur zu relativer Herrschaft gelangt. Die absolute Herrschaft derselben tritt erst im Reiche der Hölle ein, wo der unbegrenzte Trieb der Existenzen, sich selbst geltend zu machen und alles Andere nur dem Zweck des eigenen Bestandes zu unterwerfen, eine unendliche gegenseitige Abstoßung und Ausschließung zur Folge hat. Hienieden dagegen ist neben und bei dem Drange der Selbstheit ein relativer Zug der Gemeinschaft nicht ausgeschlossen. Aber freilich, es stehen diese beiden Principien nicht mehr in der anfänglichen Einheit, sondern sind in Kampf mit einander getreten. Und der Ausgang desselben ist kein ungewisser. Tritt auch bei der Entstehung und Bildung der Naturwesen eine Verbindung zwischen den Stoffen ein, bald folgt auf die Verbindung wieder eine Lösung, weil dieselbe nicht zur wahren Durchdringung geworden war. Alles Leben der (Natur-) Gemeinschaft hienieden hat seinen schließlichen Ausgang in der völligen Herrschaft des selbstischen Princips, welches trennt und scheidet.

Dieß führt uns aber noch auf eine andere Ordnung der Dinge. Alle Gemeinschaft unter den creatürlichen Wesen nämlich besteht nur dadurch, daß von oben ein Band in sie herniederreicht, welches sie gemeinsam unter einander verbindet. So erhält alles Gemeinleben unter den Menschen seinen wahren und bleibenden Charakter erst dadurch, daß es den Zwecken des Reiches Gottes sich unterordnet, daß, wo ein Ich und Ich sich verbinden, sie mit einander in einem höheren, dem göttlichen Ich Eins sind. Dasselbe Verhältniß kehrt wieder und spiegelt sich ab in der Naturwelt. Die untere Region der Schöpfung, die Erdensphäre, hat über sich noch eine höhere, obwohl gleichfalls creatürliche, Sphäre, den Himmel — ein Gegensatz, welcher in der Schöpfung bereits von Anfang an geordnet gewesen ist [1]), im Lauf der Schöpfungstage aber noch seine speciellere Ausprägung erhalten hat [2]). Und nach göttlicher Ordnung soll in diesem Gegensatz von oben und unten ein Leben ungehemmter Gemeinschaft bestehen, eine unbegrenzte Anziehung von oben nach unten und ein dem entsprechender Zug des Sehnens von unten nach oben. Wie Gott die Personenwelt für die Gottesgemeinschaft angelegt und bestimmt hat, so die Naturwelt für die Himmelsgemeinschaft; und der Geist ist es, welcher beides, wie er es fordert, so auch wirkt. Die Gemeinschaft zwischen

[1]) 1 Mos. 1, 1.
[2]) 1 Mos. 1, 3—19.

Himmel und Erde hat nun aber eine Offenbarung jener obern in dieser untern Welt zur Folge, welche wir Licht nennen [1]) — wie deßhalb auch die in der Bestimmung des Menschen zur Gottesgemeinschaft gründende Offenbarung des göttlichen Geistes in unserem Geiste von der heil. Schrift als Licht (im geistigen Sinne) bezeichnet wird. Das Licht in der Natur entspricht dem Walten der Idee, der Herrschaft des Geistes im Personleben. Hinwiederum aber begegnen wir in der untern Weltsphäre dem Drange, sich in sich selbst zusammenzufassen, und in Folge dieses selbstischen Dranges sind die irdischen Wesen an die Macht der niedern Sphäre gebunden und zu ihr hinabgezogen. Jener Drang, sich in sich selbst zusammenzufassen, bildet in der Naturwelt das Wesen der Materie (zunächst im guten Sinne); und den dadurch bedingten Zug nach unten, die Gebundenheit an das untere Centrum, im Gegensatz zum Zuge nach jenem höheren Centrum, nennen wir Schwere. Schwere und Licht sind die zwei Pole des irdischen Naturlebens, entsprechend dem Gegensatz der creatürlichen Selbstheit und der Gottesgemeinschaft. Wie nun die Selbstheit an sich, so lange sie mit dem Leben der Gemeinschaft nicht in Widerspruch steht, gut ist, so gilt dasselbe vom Zug der Schwere. Haben wir im Lichte der Natur die Parallele zur freien Offenbarung der Idee, zum Walten des Geistes in der Sphäre des Personlebens erkannt, so ist die Schwere mit dem Zuge der Persönlichkeit nach Verleiblichung in Parallele zu setzen, da im Leibe der Trieb, sich in sich selbst zusammenzufassen, seinen abschließenden Ausdruck findet. Und wie dieser Trieb an sich recht und gut ist, so gilt dasselbe vom Leibe. Wie nun in der Sphäre des Personlebens durch die Vereinigung von Geist und Leib die „lebendige Seele" entsteht, so entsteht in der Sphäre der Natur aus dem Zusammenwirken von Licht und Schwere das Leben, welches eben in der Seele seine höchste Erscheinungsform gewinnt. Aber die Schwere bildet hierbei für das Leben nur die Grundlage, wie der

---

[1]) Es ist hierbei gleich, ob man das Licht als Fluidum auffasse, das von den Himmelskörpern auf die Erde niederströmt, oder als Undulation des Aethers, die in unsere Luftsphäre herniederwirkt. Ein noch volleres Verständniß vom Wesen des Lichtes ergiebt sich übrigens, wenn wir (S. 26) im Aether das Grundelement erkennen dürfen, aus welchem bei der Schöpfung Alles geworden. Denn wie natürlich ist es, daß die geschöpflichen Existenzen der Erde ihren Bestand nur dadurch haben können, daß sie mit ihrem mütterlichen Lebenselement (das eben durch das Licht in sie einströmt) in stetem Rapport verbleiben!

Leib für die Seele, wie die Selbstheit für die Bethätigung der Seele; hingegen die das Leben selbst zeugende Macht ist das Licht, wie für die Seele der Geist, wie für das wahre Leben der Seele die Gemeinschaft und Liebe. Den Beweis für diesen Einfluß des Lichtes in der Naturwelt finden wir darin, daß Gott, ehe er etwas Anderes geschaffen, zuerst das Licht gemacht hat. Uebrigens werden wir diese Bedeutung des Lichtes noch besser verstehen, wenn wir das Wesen des Lebens selbst näher erwägen. Leben besteht darin, daß in einem Wesen eine stete entfaltende Bewegung von dessen Centrum ausgeht und darein wieder zurückkehrt [1]). Solches kann aber nur geschehen, wenn das Wesen selbst die richtige Stellung nach oben hat, welche für seine Existenz bedingend und für sein Wirken nach innen maßgebend ist, wenn in das Centrum des Wesens sich die Kraft des Lichtes von oben in freiem Zufluß niedersenkt und in demselben hierdurch die Kraft zu jener Bewegung unterhält. Die irdischen Geschöpfe sind Lichtbildungen, die sich unter dem Einfluß des Lichtes dem Dunkel entringen, um sich im Lichte ihres Lebens zu freuen. Sie leben als

---

[1]) Es ist hier die unterschiedliche Bedeutung der biblischen Begriffe „Licht" und „Leben" wohl zu beachten. Das Licht als Strahl, der von oben nach unten dringt, hat die Form der Linie, das Leben als innere Bewegung eines Organismus die des Kreises. So hat auch die Bethätigung der Persönlichkeit, indem sie sich selbst bestimmt und eine Richtung nach einem Ziele giebt, die Form der Linie, und ihre wahre Richtung ist die nach oben, nach dem Quell ihres Seins, von welchem auf sie die Kräfte des Geistes niederströmen und in ihrem Denken und Wollen Uebereinstimmung mit dem göttlichen Denken und Wollen, d. i. Wahrheit ihres Erkennens, Heiligkeit ihres Willens wirken. Aus diesem Grunde bezeichnet die heil. Schrift die wahre, göttliche Richtung der Persönlichkeit nach ihrer intellectuellen und ethischen Seite als Licht, wie denn auch Gott selbst Licht nur dadurch ist, daß er sich in der Selbsterzeugung seines Wesens und der Selbstbestimmung seines Lebens von der Idee seines Wesens, die als Höheres über seiner Wirklichkeit steht, leiten läßt, und somit seine Wirklichkeit von dieser Idee völlig durchleuchtet ist. Hingegen die Natur, deren höchste Erscheinungsweise der Organismus mit seinem Kreislaufe aus dem Centrum nach der Peripherie und zurück ist, worin das Charakteristische des Lebens, der Unterschied der belebten von der unbelebten Natur besteht, hat die Form des Kreises; und höchstes Ziel im Naturleben ist dieß, daß diese Bewegung ungehindert und in lebendigster Gegenseitigkeit und Durchdringung aller Kräfte und Organe stattfinde. Wo deßhalb in der Sphäre der geistigen oder leiblichen Natur diese volle ungetrübte Harmonie der innern receptiven und spontanen Selbstoffenbarung besteht, bezeichnet die heil. Schrift dieselbe als Leben.

irdische Naturwesen von der Gemeinschaft mit dem Himmel, sie leben durch das Licht, gleich wie die creatürliche Persönlichkeit wahres Leben nur aus der Gemeinschaft mit Gott schöpft, durch die Lichtoffenbarung des Geistes Gottes in ihrem Geiste.

Nun hat Gott den Gegensatz von Licht und Schwere (Materie) anfänglich in die unmittelbare Einheit seiner Pole gestellt, mit der Bestimmung, daß der Zug der Schwere (die Materialität des Stoffes) der Macht des Lichts durchaus dienstbar sei. Und es wäre die Aufgabe des Menschen, als des Herrn der Naturwelt, gewesen, diesen Sieg für die Natur in sich selbst herbeizuführen. Hätte der Mensch durch das Bleiben im Gehorsam der Liebe den Geist aus Gott, wodurch er selbst und die ganze Natur Leben und Dasein hat, frei als Princip seines Lebens bethätigt, so würde auch in der Naturwelt dieses Princip in ungestörtem, allwirksamen Einfluß geblieben sein und den freien Rapport der Erde mit der Oberwelt des Lichtes lebendig erhalten haben, wodurch das Leben für die Naturwesen unterhalten wird. Es würde dann hienieden ein ewiger Frühling des Paradieses geherrscht, und das paradiesische Wesen würde durch den Menschen mit dem Wachsthum seines Lebens im Geiste über die ganze Erde hin sich verbreitet haben, um sie zu einem Lichtreiche zu verklären. Aber nachdem durch die Erregung der Selbstheit in der Naturwelt — wobei wir wiederum dahingestellt sein lassen, ob solche vom Menschen ursprünglich ausgegangen sei oder von ihm nur aus der Engelwelt neu wieder aufgenommen worden — die Herrschaft des Geistes in ihr gehemmt worden war, ist die freie Offenbarung der obern in der untern Welt, das siegreiche Vorgehen und Durchdringen des Lichtes in ihr aufgehalten worden. Nicht ist das Licht gänzlich dadurch vertrieben worden, wie auch die Lichtempfänglichkeit und Lichtfähigkeit der Erde dadurch nicht getilgt wurde. Es dringt das Licht noch immer hernieder in die Regionen der Erde und wird von allen Geschöpfen aufgenommen, ja durchdringt das ganze irdische Dasein. Selbst in den Tiefen der Erde ist noch Licht; wenigstens muß dieß, wenn nicht vom Sonnenlichte, doch vom allgemeinen Lichte gesagt werden, das im Sonnenlichte keineswegs aufgeht, sondern nur in demselben für die höheren Ordnungen des Lebens individualisirt ist. Wie könnten wir sonst im Gestein der Erde Farben treffen, die doch nichts Anderes sind denn Wirkungen des Lichtes und ohne immanentes Licht am Tageslicht nicht leuchten würden! Absolute Finsterniß herrscht nirgends hie-

nieden; lichtlos ist nur die Hölle [1]). Aber wenn auch der Zug und Verkehr nach oben durch den Einfluß der Sünde nicht völlig aufgehoben worden, so ist er doch dadurch zurückgedrängt, dagegen ist der Zug der selbstischen Aus- und Abschließung herrschend und hierdurch der Zug nach unten, die Schwere, übermächtig geworden. Denn während etwas licht und leicht dadurch wird, daß es vom Wesen seines höheren Centrums erfüllt und im Innern davon getragen ist, so wird es im Gegentheil finster und schwer, wenn es demselben sich verschließt, und indem es hiermit davon leer bleibt, dem Zuge nach unten (welchem der Druck von oben entspricht) anheimgegeben wird. So ist durch den Einfluß der Sünde in der Natur ein Kampf des Lichtes als des Zuges nach oben, mit der Schwere als dem Zuge nach unten, ein Kampf des Lichtes mit der Finsterniß, herbeigeführt und eine Lebensform begründet worden, in welcher das Licht mit tiefem Schatten gemischt ist und schließlich sammt den geschöpflichen Lichtbildungen wieder in die Nacht zurücksinkt. Dieser herrschende Zug der Selbstheit und Eigenheit in der Natur, welcher den Zug nach unten in seinem unmittelbaren Gefolge hat, im Gegensatz zu dem von der Herrschaft des Geistes ausgehenden Zuge der Gemeinschaft, der sie den Einflüssen von oben öffnet, ist es, was die creatürliche Welt zu einer Welt des Fleisches macht. Fleisch ist die Welt in ihrem creatürlichen Fürsichsein mit dem Zuge nach unten, während ihre Bestimmung die ist, in der Gemeinschaft mit Gott zu stehen, wozu der Geist aus Gott, durch welchen sie ist, sie leitet.

Aus der Uebermacht des selbstischen Princips ist demnach ein zweifacher Zug in der Naturwelt entsprungen und gemeinsam wirkend geworden: der des Außereinander und der nach unten, beide in engster Verbindung. Indem nun das Leben, wie wir erkannt haben, durch den Doppelzug der irdischen Kräfte, den nach oben und zu einander, besteht, so erhellt, wie jener das Fleisch beherrschende entgegengesetzte Doppelzug allem Leben feind sein, wie er alle Vereinigung trennen und alle Existenzen und Stoffe auflösen müsse. Diese dem Leben feindliche Macht in der Natur stellt sich uns dar in dem Wesen des Feuers. Das Feuer durchdringt die ganze Naturwelt in ihrem jetzigen Bestande. Und das eben ist das charakteristische Wesen des Fleisches, daß es, während es vom Lichte nur angeschienen und nicht durchschienen wird, dagegen die Macht des Feuers auf latente Weise in sich

---

[1]) Amos 5, 18; Matth. 8, 12. 25, 30.

trägt. Ist dasselbe auch nicht absolutes Feuer, da neben ihm noch Licht besteht und wirkt — absolutes Feuer ist nur in der Hölle — so bildet es doch die herrschende Macht in der Welt des Fleisches. Davon giebt der währende Verwesungsproceß (ein successiver Verbrennungsproceß, wie die Naturkunde uns lehrt), in welchen schließlich Alles ein- und übergeht, ein mächtiges Zeugniß; das mächtigste aber finden wir in jenem Worte der Schrift, wornach am Ende der Tage die ganze Welt, Himmel und Erde, durch Feuer zergehen wird, nicht durch ein äußerlich angezündetes, sondern durch das im Grunde der Dinge ruhende Feuer, welches durch die herrliche Lichtoffenbarung Christi wach gerufen und mit einer alles Fleisch verzehrenden Gewalt aus dem Innern hervorbrechen wird [1]).

Indem aber die Herrschaft der Selbstheit für die Welt der Stoffe eine Feuersmacht wird, wird sie für Alles, was Leben hat in der Welt, eine Macht zum Tode. Das Leben besteht in einer Kraft, welche die Stoffe zur organischen Einheit verbindet und in steter Bewegung des Aus- und Eingangs erhält. Diese zusammenhaltende Macht ist nun schon dadurch gehemmt, daß in den Stoffen selbst, da sie fleischlicher Art sind, die auflösende Feuersmacht waltet; und das Leben hienieden ist im steten Kampfe mit jenen immanenten auflösenden Mächten begriffen. Daß aber dieser Kampf schließlich zu einem Unterliegen jener einheitlichen, zusammenhaltenden Kraft ausschlägt, kommt daher, daß mit der Entfesselung der Selbstheit der Geist, in dem alles Leben gründet, seine Herrschaft verloren und hierdurch das Einströmen des Lichtes aus der obern Welt, wodurch alles Leben gepflegt wird, eine Hemmung erfahren hat. Wenn auch durch die Macht des Geistes unter dem Einfluß des Lichtes in dieser Fleischeswelt fortwährend Leben als Einheitsband der physischen Organismen erzeugt wird und sich längere oder kürzere Zeit erhält, am Ende muß doch unter dem übermächtigen Zuge nach außen und unten, der gegen die innere Einheit anstürmt, und unter der zehrenden Macht des überall latenten Feuers das Leben, welches nur eine relativ zusammenhaltende Einheit gewesen, aus den Organismen wieder entweichen, es tritt der Tod ein, dem die Verwesung folgt.

Dieß Alles gilt, wie von der Naturwelt überhaupt, so auch speciell vom Leibe des Menschen. Indem der Mensch, von der Versuchung gelockt, der eigenen Lust statt dem Willen Gottes folgte und

[1]) 2 Petr. 3, 10 2c. *οἱ οὐρανοί, στοιχεῖα καὶ γῆ καὶ τὰ ἐν αὐτῇ ἔργα.*

hiermit seine Seele von der bestimmenden Macht des Geistes abwendete, so hat nach der Einheit von Persönlichkeit und Natur in der menschlichen Seele jener Einfluß des Geistes auch auf die Naturseite der Seele und hiermit auf den Leib aufgehört. Der Leib, welcher durch die Herrschaft der Gottesgemeinschaft im Innern des Menschen hätte geistlich werden sollen, ist durch die Herrschaft der Selbstheit, deren Träger die Seele ist, seelisch (ψυχικόν, natürlich) geworden. Wohl gewährt auch hinfort der Geist dem Leibe wie der Seele vermöge seiner Immanenz in dieser Bestand und Leben, aber er ist nicht das die Richtung der leiblichen wie der seelischen Kräfte bestimmende Princip. Vielmehr hat die Seele diese Stellung eingenommen. Während die Seele nur das bildende Princip für den Leib sein sollte, wobei die Norm für diese Bildung vom Geiste ausgeht, ist nun die Seele mit ihrem Gesetz und Leben zugleich normirende Macht für die Leibesbildung geworden, und das Princip der Selbstheit, welches unter der Herrschaft des Princips der Gottesgemeinschaft eine Quelle kräftigen Selbstlebens sein könnte und sollte, hat im Widerspruch mit jenem höheren Lebensgesetze das gesammte Wesen des Leibes bis in die innersten Tiefen seiner Kräfte in seine Fesseln geschlagen. Daran aber knüpft sich unmittelbar noch ein Weiteres. In Folge der Selbstisolirung des Menschen hat sich das ihm wesentlich innewohnende Bedürfniß nach Gemeinschaft, anstatt Gott sich zuzuwenden, seine Befriedigung in der Creatur, in der Welt gesucht, welche, in ihrem Fürsichsein unter dem beherrschenden Einfluß der Sinnlichkeit stehend, Fleisch ist. Während vermöge des wesentlichen Zusammenhanges von Gottes- und Weltgemeinschaft im Reiche Gottes der Gehorsam gegen Gott für den Menschen die Herrschaft über die Welt zur Folge gehabt hätte, so hat dagegen die Welt Macht über den Menschen gewonnen, und seine Seele ist hiermit fleischlich geworden. Dieß Verhältniß ist aber auf den Leib mit um so unmittelbarerer Nothwendigkeit übergegangen, als derselbe aus dem mütterlichen Schooße der äußeren Natur hervorgeht und im Grunde nur die Zueignung derselben an die Persönlichkeit ist zur äußeren Darstellung ihres Wesens und zu ihrer Vermittelung mit der Außenwelt. Durch die Schöpfung war der Leib als ein irdischer (χοϊκόν) und hiermit als fleischern (σάρκινον, materiell im guten Sinne) gesetzt gewesen, um durch den freien Liebesgehorsam der Seele geistlich und himmlisch zu werden; aber durch die Sünde ist er fleischlich (σαρκικόν, materiell im üblen Sinne) geworden.

Hiermit ist der Leib auch dem allgemeinen Looſe des Fleisches

verfallen. Da die Seele in ihrer inneren Loslösung vom Geiste aufgehört hat, ein absolutes Einheitsband für die Kräfte des Leibes zu bilden, hingegen das Princip der Verselbstigung alle Kräfte und Organe des Leibes ergriffen hat und der Leib ohnmächtig an die Einflüsse der äußern Natur hingegeben ist, so muß früher oder später die Seele vom Leibe sich scheiden, und die natürlichen Stoffe des Leibes, des Einheitsbandes der Seele entbehrend, müssen unter dem oben dargestellten zweifachen zertrennenden Einflusse wieder in den allgemeinen Schooß der Natur zurückkehren, daraus sie hervorgegangen sind, müssen, vom Staube genommen, wieder zu Staub werden. Tod und Verwesung ist das Ende des menschlichen Leibes hienieden. Während er mit der ursprünglichen Anlage geschaffen war, durch Bewahrung und Vertiefung des Princips des Geistes ewiglich zu bestehen, ist er durch die Sünde sterblich geworden — er ist sterblich geworden, weil die Seele, in deren Naturseite der Leib seine Wurzeln hat, das Leben der Liebe verleugnet und von Gott, dem Quell des Lebens, sich geschieden hat.

In der künftigen Welterneuerung wird nun aber, wie wir gesehen haben, die Natur in geistlicher Gestalt aus dem Untergang der fleischlichen Welt hervorgehen und hiermit auch unser Leib als geistlicher Leib auferstehen. Dann wird der mit der Schöpfung als göttliche Willensidee den Creaturen eingesenkte, aber durch die Sünde in Latenz zurückgedrängte Geist aus Gott, welcher durch das aus der Incarnation des Logos entsprungene Wirken des heil. Geistes aus diesen Fesseln befreit und mit dem positiven Gehalte der geschichtlichen Gnadenoffenbarung Gottes erfüllt worden ist, das wirkliche Princip alles Daseins bilden und sein Lebensgesetz, das der Gottesgemeinschaft und mit ihr der Liebe überhaupt, in der Natür und Leiblichkeit zur vollen Wirklichkeit, Offenbarung und Herrschaft bringen. Nothwendigerweise wird hierdurch die Beschaffenheit von Natur und Leiblichkeit eine andere werden.

Die erste Wirkung von der Herrschaft des Geistes in der irdischen Natur ist die, daß dieselbe ihrem höheren, himmlischen Lebenselemente völlig offen und zugänglich, daß sie für das Licht ganz durchdringlich geworden und von ihm wirklich durchdrungen ist. Der Zug nach unten, die Schwere, ist dadurch überwunden und alles Dunkel hiermit gewichen. Alles ist durchleuchtet, Alles licht geworden. Wenn aber nach Ueberwindung des Widerspruchs doch noch die Gegensätze des Lebens fortbestehen, so beengen und stören sie doch nicht mehr das Leben, sondern wirken vielmehr vereinigt zur Hebung und Kräftigung

desselben. Es bleibt der Gegensatz von oben und unten und mit ihm die Beziehung der geschöpflichen Wesen zum Unten wie zum Oben; aber nimmer übt jene eine fesselnde und drückende, noch eine den Zug nach oben hemmende Macht aus, sondern dient nur zur steten Wahrung der Selbigkeit und Eigenthümlichkeit der Wesen bei ihrer Hingabe an das allgemeine und höhere Leben, somit zur Offenbarung einer erfüllten, lebendigen Einheit im göttlichen Reiche. Deßgleichen wenn das Licht sich noch in Farben bricht und Schatten wirft, so sind doch alle Farben licht und die Schatten durchscheinend und bewirken nur, daß die im Lichte ruhende volle Herrlichkeit zur Entfaltung komme. Die Durchdringbarkeit und Durchdrungenheit der Erde vom Lichte, welche alle Starrheit und Schwere des Stoffs überwindet, hat aber auch im unmittelbaren Gefolge die gegenseitige Durchdringbarkeit und Durchdrungenheit der irdischen Stoffe, sowie der stofflichen Wesen untereinander. Hören die Stoffe auch nicht auf, irdische Stoffe und eben diese Stoffe zu sein, und verlieren die einzelnen Wesen hiermit nicht ihre individuelle und selbständige Existenz, so durchdringen sie sich doch, durchwogen und durchleben sie sich in vollkommener Weise. Und eben hiermit verwirklicht sich in der stofflichen Existenz der Natur jenes selbe allgemeine Gesetz der Liebe, das sich im Reiche der Persönlichkeit vollenden wird. Dann wird durch die ganze Naturwelt hin ein unendlicher Zug liebenden Sich-Anziehens und Vereinigens walten, vermöge dessen kein Wesen für sich allein steht, sondern in der allseitigen Durchdringung vom Ganzen. Und während hienieden in dieser Fleischeswelt das Einzelne mehr oder weniger nur auf Kosten des Andern seinen Bestand haben kann, wird dort der freieste Austausch aller Kräfte und Leistungen stattfinden, so daß Alles Allen zu Theil wird und jedes Einzelne durch und mit und in dem Andern sein Leben führt und aus dem Ganzen und für dasselbe.

Auch das Leben wird dann erst zu seiner Wahrheit gelangen. Ist doch in den Stoffen kein Widerstand mehr vorhanden, wodurch der Strom der Bewegung, der in den Wesen von ihrem Centrum nach der Peripherie ausgeht und sämmtlichen Kräften und Stoffen zufließt, gehemmt werden könnte. Alles ist ja licht und leicht und durchdringlich, und das Feuer, das von innen zehrende, hat seine Todesmacht verloren; es ist dem Lichte unterworfen und hiermit dem Leben dienstbar geworden. Auch strebt keines der Organe mehr nach Eigenexistenz, sondern jedes freut sich, dem Ganzen eingegliedert zu sein und zum Aufbau desselben mitzuwirken. Indem aber nicht weniger das Centrum selbst auch

von aller Macht der Selbstheit frei geworden und in reinster, tiefster Dahingabe an das Walten des Geistes steht, so ist der irdischen Natur ein ewiger, unversiegbarer Quell des Lebens eröffnet, da Gott, dessen Leben Liebe ist, von keinem Wesen, das mit ihm in innerer Einheit verbleibt, seinen Geist zurückzieht, vielmehr sie alle dazu geschaffen hat, daß sie Fülle des Lebens aus ihm haben und in ihm selig sein mögen. Dieß Leben erst ist unvergängliches, unzerstörliches, ewiges Leben, eben weil es nicht die trübe Quelle noch den gehemmten Lauf des natürlichen Lebens im Fleische hat, sondern geistliches Leben ist, das aus dem Brunnen der göttlichen Liebe unmittelbar entspringt und von dem Geiste aus Gott durchweht ist, der die Creatur in lebendiger Einheit mit ihm, dem ewigen Urquell des Lebens, erhält.

Was wir hiermit von der Naturwelt im Allgemeinen ausgesagt haben, das gilt auch speciell vom Leibe des Menschen und gewinnt in ihm vollends seinen höchsten Ausdruck, da er, aus den feinsten Stoffen der Erde gebildet und in der reichsten Gliederung und Einheit seiner Theile stehend, das höchste organische Leben der Erde darstellt. Auch im menschlichen Leibe wird das Liebesprincip in reiner, unbeschränkter Herrschaft walten. Ja, da der Leib die abbildliche äußere Selbstdarstellung der Persönlichkeit ist, in welcher das Leben der Gottesgemeinschaft auf Grund der Bekehrung des Menschen seinen eigentlichen Heerd hat, so hebt die Herrschaft des Liebesprincips, indem es von der Persönlichkeit auf die Natur übergeht, eben im menschlichen Leibe selbst an und setzt sich von da erst (vermöge des oben nachgewiesenen Zusammenhanges) in der äußeren Naturwelt fort. Die erste und allgemeine Wirkung von dem Walten jenes Liebesprincips im Leibe ist, wie wir erkannt haben, die Vergeistlichung desselben. Hiermit ist aber nicht gesagt, daß im künftigen Leibe die Beziehung, welche der Leib ursprünglich zur Seele hat und umgekehrt, aufgehoben sei und der Leib etwa unmittelbar vom Geiste gebildet werde. Nein, die Seele bleibt auch im geistlichen Leben noch das bildende Princip des Leibes, aber Kraft und Norm für diese formende, gestaltende Thätigkeit nimmt sie aus dem Geiste, den sie selbst zum Princip ihres Lebens sich erwählt hat, und sie bildet ihren Leib deßhalb nach den dem Geiste immanenten Gesetzen der Gemeinschaft und Liebe. Ebenso wenig ist mit dieser Vergeistlichung gesagt, daß das ursprüngliche Verhältniß des Leibes zur äußeren Natur aufgehört habe, und der Leib seine Lebenszuflüsse nun unmittelbar vom heil. Geiste empfange, den wir als den objectiven Factor im Processe der Vergeistlichung

erkannt haben. Nein, die äußere Natur bleibt für den Leib immerhin das mütterliche Element, aus welchem ihm die Stoffe und Kräfte für seine Existenz zufließen. Aber der Geist, der in der Naturwelt weht und waltet, ist eben auch nicht mehr der bloße natürliche Geist der ursprünglichen Schöpfung, sondern weil sie zur homogenen Grundlage des göttlichen Reiches bestimmt ist, wird auch sie von dem Lebensgeiste dieses Reiches, dem heil. Geiste, durchweht, welcher gleicherweise in ihr Alles nach dem Gesetze der Gottesgemeinschaft erneuert. Und so strömt dem Leibe in den Kräften und Stoffen der äußern Natur nicht mehr bloßes natürliches, sondern geistliches Leben zu. Der Leib des Menschen in der Vollendung ist also geistlich vermöge des durch das neuschaffende Wirken des heil. Geistes zu unbedingter Herrschaft erhobenen eingebornen göttlichen Lebensgeistes, unter dem bildenden Einfluß der vergeistlichten Seele und dem erhaltenden Zufluß aus der geistlichen Naturwelt. Und als solcher geistlicher Leib ist er wesentlich ein Lichtleib, ein himmlischer Leib vermöge seiner vollkommenen Durchdringbarkeit und Durchdrungenheit von dem obern, himmlischen Elemente, deßgleichen ein Leib wahren, ewigen Lebens vermöge der hierdurch bedingten und bewirkten vollkommenen Einheit und Harmonie aller Kräfte und Organe, die den Organismus seines Wesens ausmachen.

Eben nun aber in dieser seiner Geistlichkeit entspricht der Leib auch in Wahrheit seinem Wesen und seiner Bestimmung.

Erst hierdurch wird der Leib für's Erste wahres Spiegelbild der Seele nach außen. Der Leib des Fleisches ist zwar in gewissem Maße auch der Seele Bild. Ja, in der finstern Undurchdringlichkeit seiner Stoffe und der feindlichen Erregung seiner Kräfte wider einander ist er recht eigentlich das Bild der fleischlich gesinnten Seele, welche unter dem Joche der das Herz verengenden, verhärtenden und das Innere aufregenden und zerreißenden Selbstsucht steht. Aber eben diese reale Ausprägung des selbstischen Wesens im Fleische macht, daß die Bewegungen des inneren Menschen durch ihn nicht zur reinen, vollen Offenbarung kommen. Das stoffliche Wesen des Fleisches ist zu widerstrebend und starr, als daß die Seele dasselbe ganz nach sich bestimmen und bilden könnte. Schon bei der Vereinigung der Seele mit dem Leibe in der natürlichen Zeugung und der folgenden verborgenen Ausbildung des leiblichen Wesens vermag die

Seele nicht in dem Maße alle Einflüsse sich unterthänig zu machen, daß dem Leibe nicht manche, aus dem Wesen der Seele nicht entsprungene Eigenthümlichkeiten und Gebrechen anhafteten und zuweilen eine schöne Seele in einem unschönen Leibe wohnen müßte. Ebenso auch in ihrer weiteren freipersönlichen Entwickelung vermag die Seele nicht ihr ganzes inneres Leben im fleischlichen Leibe zum Ausdruck zu bringen, noch den Stempel ihres Wesens allen Zügen seiner Erscheinung aufzuprägen. Ja, es liegt in der Bestimmung der Fleischesgestalt des Leibes, daß sie das Innere zum Theil selbst verhülle, statt offenbare. Denn die völlige Bloßlegung des Innern würde, so lange sich der Mensch noch im Stande der Entwickelung und im Ringen mit der Sünde befindet, die Tiefe der Gesinnung und die Wahrheit des Charakters erschweren. Vielmehr muß sowohl in Rücksicht auf die Seele selbst als auf das Gemeinleben Vieles noch im Innern verschlossen werden können, bis die Seele ihre innere Wirklichkeit in vollen Einklang mit der Idee ihres Wesens gebracht hat. Anders ist's dagegen in der Vollendung des Lebens. Da darf und soll Alles offenbar werden, was im Innern der Seele vorgeht; denn weil es aus dem Geiste Gottes erzeugt ist, so kann es vor Aller Augen bestehen und soll zu einem Gemeingut Aller werden. Nicht weniger wirkt die Offenbarung nach außen bekräftigend auf das reine Innere zurück. Der himmlische Leib ist aber auch im Stande, Alles ab- und auszuprägen; denn da vor dem Lichte nichts verborgen bleibt, so spiegeln sich in einem Leibe, dessen Wesen Licht ist, auch die feinsten Züge und die tiefsten, innersten Bewegungen des Seelenlebens ab. Und als Ganzes stellt er das äußere Bild der vollendeten Seele selbst dar, der Seele, welche, in voller, freier Gemeinschaft heiliger Liebe mit Gott stehend, ganz von seinem Geiste durchleuchtet ist. Der himmlische Leib ist die harmonische Erscheinung jener innern Harmonie, die durch das Leben der Liebe in dem Wesen des Menschen gewirkt worden. Aus diesem Grunde wird der im fleischlichen Leibe so stark ausgeprägte Unterschied zwischen der Geistes- und Naturseele des Menschen dort zur vollkommenen Einheit ausgeglichen sein. Es wird nichts in der Natur des Menschen vorgehen, worin sich nicht sein freies Geisteswesen kund gäbe; hinwiederum aber wird auch das Wesen des Geistes und jede Regung desselben unmittelbar ganz Natur, leibliche Natur werden. Speciell wird die vegetative Sphäre des menschlichen Leibes, welche nach ihrem engeren Zusammenhange mit der äußeren Natur hienieden ihrem eigenen, von

dem der freien Persönlichkeit relativ unabhängigen Gesetze folgt, nicht mehr in solcher Selbständigkeit (als κοιλία) bestehen, worin sie das Wesen des Fleisches in besonderem Maße repräsentirt[1]). Vielmehr wird die Vergeistlichung des Leibes in völliger und allseitiger Einheit mit seiner Vergeistigung stattfinden. Das gesammte Ebenbild Gottes, wie es im Menschen ursprünglich angelegt ist und auf Grund der göttlichen Gnade durch die eigene geistliche Lebensentwickelung des Menschen einst zu seiner vollen Verwirklichung gelangen wird, wird auch aus der leiblichen Natur des Menschen in seinem vollen Glanz hervorleuchten[2]). Wie dann die Individualität des Inneren, so auch die leibliche Erscheinung. Die ganze Mannichfaltigkeit, welche sich auf Grund der natürlichen Anlage und der freien persönlichen Entwickelung in den einzelnen Menschen herausgebildet hat, die Mannichfaltigkeit der Individualität und des Charakters wird dann im Leibe sich abspiegeln und verschiedenes Maß und verschiedene Weise seiner Herrlichkeit hervorrufen. Werden auch alle Leiber eitel Licht sein, so wird doch dieses Licht in verschiedenem Glanze leuchten, wie die Sonne eine andere Klarheit hat und der Mond und die Sterne[3]). Urbild für die Herrlichkeit unseres Leibes aber wird der Leib Christi sein[4]).

Doch wird dieses Lichtleben sich in der Sphäre der geistlichen Leiblichkeit nicht abschließen, sondern der Glanz desselben wird zugleich auf die Seele und auf das ganze Wesen der freien Persönlichkeit zurückfallen, und es wird diese dadurch erst ihre Verklärung (δόξα) erhalten. Eben durch die Vergeistlichung des Leibes wird die Vergeistlichung des Menschen zur Verklärung. Und mit dieser Folge verbindet sich noch eine andere: dann erst wird sich die Einheit des menschlichen Wesens vollenden. Während dasselbe hienieden aus den drei Theilen von Leib, Seele und Geist zusammengesetzt erscheint und diese sogar von einander getrennt werden können, werden dagegen einst Leib und Seele so sehr vom Geiste bestimmt und durchdrungen sein, daß sich das ganze menschliche Wesen, wiewohl ohne Aufgehen des einen Theiles im anderen, als Ein Leben

---

[1]) 1 Cor. 6, 13. 14.

[2]) Matth. 13, 43; 1 Cor. 15, 43. ἐγείρεται ἐν δόξῃ.

[3]) 1 Cor. 15, 41 ꝛc.

[4]) Auf Alter, Geschlecht ꝛc. der Vollendeten einzugehen, liegt außer dem Kreise dieser Abhandlung, deren Aufgabe sich darauf beschränkt, das Wesen der geistlichen Natur und Leiblichkeit überhaupt darzustellen.

des Geistes darstellt. Wird Christus, das Haupt der Menschheit und der Mittler des göttliches Reiches, der Geist genannt, so werden die Gläubigen, seine Glieder, gleichfalls Geist werden, Geist im reinsten und höchsten, aber auch reellsten und concretesten Sinne des Wortes, Geist als reale Einheit des Person- und Naturlebens in der göttlichen immanenten Idee, dem eingeborenen Geiste, durch die Kraft des heil. Geistes. Wenn auf diese Weise Alles im Geiste verklärt sein wird, wird reine Schönheit im göttlichen Reiche walten. Denn darin eben besteht das Wesen der Schönheit, daß das Leben des Geistes aus dem Leibe hervorleuchtet und der Leib hiermit einen Schein der Verklärung auf die Seele zurückwirft. Alle Kunst ist Ahnung der himmlischen Natur, und ihre Darstellungen sind Anticipationen künftiger Geistesoffenbarung. Jenseits aber wird jeder Mensch selbst ein lebendiges Kunstwerk sein und das Leben der Gemeinschaft unter den Vollendeten eine ewige Entfaltung heiligen Kunstlebens.

Wie demnach der geistliche Leib in voller Wahrheit Bild und Spiegel der Seele sein wird, so wird er aber auch nicht weniger zur wahrhaft angemessenen Wohnung für sie werden. Den Fleischesleib empfinden wir hienieden oft wie einen Kerker, und die Seele hat viel von ihm zu befahren. In der Ueberfülle seiner Kräfte wird er ihr eine stete Ursache zu Versuchungen, deren sie sich nur mit harter Mühe erwehrt, und in seinen starren Schranken, in seinen Schwächen und Gebrechen wird er ihr ein Quell von Hemmnissen und Leiden, darunter sie als unter einer schweren Last seufzt. Vollends aber unterhält das heimliche Feuer, das im Fleische glimmt und zehrt und ihn zum Todesleibe macht, in ihr ein brennendes Sehnen nach Erlösung [1]). Hingegen indem im himmlischen Leibe alle Kräfte unter der beherrschenden Macht des Geistes stehen, so waltet in ihm wahres, lauteres Leben. Und eben dieß befähigt ihn zur wahren Wohnung für die vollendete Seele, welche sich in den unbeschränkten Dienst des Geistes ergeben hat. Indem der himmlische Leib vom Geiste innerlich bestimmt, von den Kräften der höheren Lichtwelt durchströmt und von der in Verklärung stehenden Naturwelt getragen ist, schwindet für ihn alle Schwere, und er kann frei durch die Elemente schweben. Eben hiermit aber bildet er kein Hemmniß mehr für den Flug der Seele, sondern wohin der Sinn der Seele mit ihrem Wollen und Lieben steht, da vermag sie durch ihren Lichtleib auch wirklich zu sein.

---

[1]) Röm. 7, 24.

So wird die lichte, freie Seele an ihrem Leibe auch eine lichte, freie Wohnung haben. Deßgleichen da die Selbstheit in dem Leibe völlig überwunden und das Gesetz der Gemeinschaft zur unbedingten Herrschaft erhoben ist, so kann auch keinerlei Störung noch Trübung des Lebens mehr in den Organen desselben entstehen, und ebenso wenig kann von außen etwas Fremdes, Unreines an ihn heran- noch in ihn eindringen, weil die äußere Natur, daraus der Leib seine Lebenssäfte zieht, vom gleichen geistlichen Leben erfüllt ist. Es wird kein Schmerz noch Leid mehr sein [1]; vielmehr wird die innere Harmonie des Leibes einen reinen, lauteren Quell steter Wonne für die Seele bilden, und was dem Leibe von außen an Säften des Lebens zufließt, wird diese Wonne nur erhöhen. Die reine, heilige, selige Seele wird an ihrem Leibe eine reine, heilige, selige Wohnung haben. Endlich aber wird er ihr, welche selbst ewiges Leben empfangen, auch eine ewige, unvergängliche Wohnung sein [2]. Denn da die Seele mit dem Geiste, dem Princip des Lebens, in wahrer Einheit steht, so kann der Strom des Lebens, der vom Geiste durch die Seele dem Leibe zuströmt, niemals versiegen; das Leben des Leibes wird ein unsterbliches Leben sein. Erst in solchem Leibe, darin wahres Leben, freies, lauteres, seliges, ewiges Leben waltet, wird die Seele sich wahrhaft wohl und heimisch fühlen, und mit der steten Offenbarung dieses Lebens werden die Seligen, indem sie im Lichte Christi durch den Geist, der von ihm ausgeht, verklärt werden von einer Klarheit zur anderen [3], die Wonne und Seligkeit des Himmels schmecken in ewig wachsendem Maße.

Endlich aber wird der geistliche Leib auch ein wahrhaft alldiensames Organ für den Verkehr sein, in welchen der Mensch mit der ihn umgebenden Welt gestellt ist. Der Verkehr mit einer äußeren Welt hat so wenig seine Bestimmung blos für das irdische Entwickelungsstadium der Menschheit, daß derselbe sich vielmehr einst am Ziele dieser Entwickelung vollenden wird, dann aber auch sich vollenden kann, weil die Welt selbst gleicherweise sich nicht mehr im fleischlichen, sondern im geistlichen Zustande befindet. Wie wir gesehen haben, wird in der Naturwelt der Gegensatz von Erde und Himmel fortbestehen, wiewohl nicht in der gegenwärtigen Trennung,

---

[1] Offenb. 21, 4.
[2] 1 Cor. 15, 42—53; 2 Cor. 5, 1.
[3] 2 Cor. 3, 18.

sondern so, daß der Himmel mit seinem Lichte die ganze Erde in unendlicher Weise durchdringt. Hatte aber Gott in der ersten, natürlichen Schöpfung dieses Licht in den Gestirnen des Himmels fixirt, so wird dann bei der geistlichen Neuschöpfung, wie die Schrift uns sagt [1]), die Erde der Sonne und des Mondes nicht mehr bedürfen, sondern dann wird alles Licht von Christo, der im Himmel thront, und von seiner Leiblichkeit aus auf die Erde niederströmen. Hiermit wird auch der gegenwärtige Wechsel der Tages- und Jahreszeiten aufhören und es wird ein ewiger Tag scheinen und ein ewiger Frühling blühen, welcher das liebliche Wesen aller Jahreszeiten in sich befaßt [2]). Mit dieser Beschaffenheit der Naturwelt im Allgemeinen wird die der Einzelwesen in Einklang stehen. In der sogenannten leblosen Natur wird nichts Oedes, Wüstes, Grauenhaftes sich finden, sondern, vom Odem Gottes durchweht, wird Alles in lichter Herrlichkeit prangen. Die vegetabilische Welt wird ihren vollen Reichthum des Lebens in reinen Lichtbildungen entfalten. In der Thierwelt wird Gier und Feindschaft geschwunden und der Kampf in Spiel gekehrt sein; ewiger Friede wird walten, so daß auch Wolf und Lamm neben einander liegen werden [3]). Ueberhaupt werden alle geschöpflichen Lebensformen, so weit sie die ursprüngliche Schöpferidee Gottes aussprechen und nicht bloße durch den Einfluß der Sünde hervorgerufene Uebergangsformen sind, in geistlicher Reinheit, Schönheit und Unsterblichkeit erneut werden. Der Mensch aber wird mit allen seinen Sinnen sich an der Natur erfreuen. Wie er bereits im Paradiese durch den Genuß vom Baume des Lebens, in welchem die himmlische Natur vorbildlich und grundlegend in diese irdische Natur eingesenkt gewesen, Kräfte ewigen Lebens hat empfangen können, so wird dieses Paradies einst in himmlischer Weise wiederkehren [4]), er wird auch dort Früchte vom Holz des Lebens essen, und unser Herr hat selbst den Seinen die Verheißung gegeben, daß er mit ihnen im Reiche seines Vaters wieder vom Gewächs des Weinstocks trinken werde [5]). Es wird aber dann das Essen und Trinken, welches hienieden zur Stillung des Hungers und Durstes stattgefunden, zu einem reinen, obwohl wahrhaft sinnlichen, Genießen werden, das nicht dem bloßen Bedürfniß dient,

---

[1]) Offenb. 21, 23. 22, 5.
[2]) Offenb. 22, 2. 5.
[3]) Jes. 11, 6—8.
[4]) 1 Mos. 2, 9. 3, 22; Offenb. 2, 7. 22, 2. *παράδεισος τοῦ θεοῦ.*
[5]) Matth. 26, 29.

sondern worin wir die unendliche Güte schmecken, welche Gott in seiner Schöpfung ausgebreitet hat. Und allem Genießen wird nicht wie hienieden Sattheit folgen, sondern Sehnen und Befriedigung werden sich darin in unendlicher Weise durchdringen.

Doch auf bloße Receptivität wird sich das Verhältniß des Menschen zur äußeren Natur nicht beschränken, sondern sie wird ihm ebenso, wie es hienieden der Fall ist, nur aber in vollkommener Weise, Mittel und Gegenstand für sein Wirken werden. Denn wenn Gott nach seiner väterlichen Stellung zu uns bereits auf Erden, was er wirkt, mit und durch uns seine Kinder thun will, wie vielmehr wird dieß jenseits geschehen, wo das Leben der Kindschaft für uns zur vollen Wahrheit werden wird! Nun aber wirkt Gott als Geist, der er ist, ohne Ende, und des ewigen Wirkens Weise ist die, daß alle im Geiste ruhenden Kräfte in reiner Harmonie sich entfalten, und in jedem Werke die ganze Fülle des Wesens sich ausprägt, aber auch durch jedes neue Werk in ein neues Licht ihrer immanenten Herrlichkeit tritt. An diesem seinem Wirken wird Gott den Menschen im künftigen Leben seines Reiches Theil nehmen lassen, und es wird auf diese Weise die demselben hienieden gestellte Aufgabe, die Natur seinem Willen zu unterwerfen und mit seinem persönlichen Leben zu durchdringen, d. h. sie zu vergeistigen, auch jenseits im Stande der Vergeistlichung für ihn fortbestehen, ja, dann erst wird dieselbe von ihm in vollkommener Weise gelöst werden können, so daß die ganze Naturwelt, wie sie die Züge vom Wirken Gottes an sich trägt, zugleich die der Menschheit, als des Bildes Gottes auf Erden, an sich tragen wird. Und daran werden alle Glieder des göttlichen Reiches, ein jedes nach seiner Stellung und individuellen Begabung, in organischer Weise sich betheiligen. Wissenschaft und Kunst und die Technik des Lebens werden dann die von ihnen hienieden angestrebte Idealität und Wahrheit wirklich erlangen und in harmonischer Einheit an dem Werke der Ewigkeit mitwirken.

Für jenen Genuß und diese Thätigkeit wird nun der Mensch die Sinne und Kräfte des Leibes in einer Weise und einem Maße besitzen, wie wir es in dem diesseitigen Leben des Bedürfnisses und der Arbeit kaum zu ahnen vermögen. Nicht so, daß der Leib mit neuen und besonderen Organen werde begabt werden; nein, da das Wesen des Leibes selbst unverändert bleibt, so werden auch die Organe desselben im Wesentlichen die gleichen bleiben, nur daß mit der fleischlichen Existenzform auch alles Niedrige und Unreine fern sein, dagegen der ganze Leib in geistlicher Schönheit und in jener Harmonie seines Wesens

stehen wird, wornach er in der Vielheit seiner Sinne die äußere Welt wie Ein Sinn aufnimmt und in der Mannichfaltigkeit seiner Kräfte wie Eine Kraft auf dieselbe wirkt. Mit diesem selbem Leibe, den wir hienieden tragen, werden wir dann Himmlisches schauen, hören und empfinden und Geistliches zu wirken vermögen. Und keine Schranke wird mehr bestehen, keine Schwierigkeiten werden mehr zu überwinden sein. Denn indem dem Leibe die Kraft des Geistes in ungehemmter Weise zuströmt, ist sein Vermögen, wenngleich in dem Maße der Creatürlichkeit, unbeschränkt [1]), und wir werden mit der Lichtnatur desselben die gesammte im Lichte stehende Naturwelt auf die freieste Weise durchdringen können. Beides wird sich begegnen und vereinen: der Leib wird dem Geiste des Menschen für das Einströmen der äußeren Herrlichkeiten ein allempfängliches Organ sein, und die äußere Welt wird ihm einen unendlich bildsamen Stoff für die ewigen Schöpfungen darbieten, zu welchen der heil. Geist ihn in seinem Inneren treibt. Alle Charismen werden dann erst ihre Bestimmung erreichen, und indem sie, weil Alles gleicherweise vom heil. Geiste wird bestimmt sein, aus ihrem Gegensatz zu den natürlichen Kräften heraustreten, werden sie aus Gaben und Kräften der Gnade zu Gaben und Kräften der Herrlichkeit werden. Ebenso wird dann aber auch der Gegensatz der Rast zur Arbeit schwinden, welcher im Diesseits den Wechsel von Werk- und Feiertag bedingt, und es wird vermöge der harmonischen Durchdringung von Thätigkeit und Ruhe das Leben vielmehr eine stete Feier sein, eine Feier, worin die Ruhe Gottes, als unendliches Wirken in ewigem Frieden, von allen Gliedern seines Reiches ihm nachgelebt und nachempfunden wird.

Wie aber der Leib seine Bedeutung für die Beziehungen des Menschen zur Naturwelt hat, so nicht weniger, ja im höchsten Sinne für das Gemeinleben der Personwelt. Durch ihn offenbart die Liebe ihr inneres Leben und theilt von ihren Gaben und Gütern mit, um in denselben ihr Herz dem Anderen darzugeben, und gleicherweise empfängt sie durch den Leib, was der Andere ihr für ihr inneres und äußeres Leben mittheilen will. Doch wie beschränkt ist dieser Austausch hienieden im Fleische! Wie wenig ist es möglich, Alles, was man besitzt, mit dem Anderen, den man liebt, zu theilen, wornach das Herz doch verlangt! Wie wenig sind wir im Stande, eben das Beste, das Tiefste und Innerste, das wir in uns tragen, dem Anderen

[1]) 1 Cor. 15, 43. *σπείρεται ἐν ἀσθενείᾳ, ἐγείρεται ἐν δυνάμει.*

kund zu thun und es ihn mitempfinden, miterfahren zu lassen! Und welches Hemmniß bietet die äußere Räumlichkeit, so daß man von dem, was man liebt, äußerlich geschieden sein muß, wogegen man vielfach an Anderes gefesselt ist, dem man sich fremd weiß und fühlt! Diese Schranken für die Liebe werden einst alle fallen. Mit der vollendeten inneren Scheidung für und wider Christum wird auch die äußere von Himmel und Hölle eine absolute sein. Aeußerlich verbunden wird nur sein, was innerlich Eins ist; aber dieses wird dann wahrhaft auch äußerlich Eins werden. Wiewohl mit dem selbständigen Wesen der Persönlichkeit die individuelle leibliche Umgrenzung bleiben wird, so wird doch die hienieden damit verknüpfte Abgeschlossenheit und Ausschließlichkeit aufhören, und für das Wo des Seins wird nicht mehr eine äußere Nothwendigkeit, sondern allein der Zug der Liebe die Entscheidung geben [1]). Da nun Alle, wenngleich in dem von der verschiedenen Anziehungskraft der Individualitäten abhängigen Maße, durch das Band der Liebe wahrhaft vereinigt sind, so wird in der Welt der Seligen eine gewisse Allgegenwart des persönlichen Seins angenommen werden dürfen, nicht eine physisch nothwendige, sondern eine durch die freie Richtung des Inneren bestimmte, obgleich nicht, wie es von der göttlichen gilt, eine bedingende, sondern eine göttlich bedingte. Und zwar wird diese allumschlingende persönliche Gemeinschaft eben auf Grund der Geistlichkeit des Leibes eine unendlich innigere sein, als solches hienieden im Fleische möglich ist. Denn wenn der Leib hiermit zur vollen Wahrheit seines Wesens als Bild und Organ der Seele gelangt sein wird, so vermag er auch der Seele in unbeschränkter Weise zu folgen. Speciell wird sich das wesentliche Verhältniß, wornach die Liebe, indem sie für den Anderen lebt, zugleich ihr Leben geistig in demselben führt, auch in dem Leibe fortsetzen und ausprägen müssen. Bei aller Bewahrung der persönlichen Unterschiedenheit und Eigenthümlichkeit wird in Folge der vollkommenen Liebeseinigung, die in der Vollendung des Reiches Gottes besteht, auch leiblicherseits ein unendliches gegenseitiges Durchwohnen, Durchwalten, Durchwogen und Durchleben stattfinden. Und wie sich hiermit das Leben der Liebe selbst erst vollendet, so wird sich hiermit auch die Seligkeit vollenden, die aus der vollkommenen Befriedigung

---

[1]) Der bei vielem Schiefen doch zuweilen tiefblickende Swedenborg sagt in paradoxer, aber treffender Weise: „Die Seelen werden nicht sein, wo sie sind, sondern wo sie lieben."

ihres heiligen Dranges entspringt. Wie die ganze Menschheit durch die Gemeinschaft mit Gott im Geiste Ein Geist und durch das Band der gegenseitigen Liebe Eine Seele sein wird, so wird sie vermöge jener leiblichen Durchdringung und Einigung auch Ein Leib werden, so daß sich dort in vollkommenem Maße erfüllen wird, was Christus und seine Apostel im principiellen Sinne von der Kirche im irdischen Stande des Fleisches ausgesagt haben [1]).

Für dieses heilige Lichtreich der Liebe wird Christus die Sonne sein [2]). Läßt er sich's ja schon in diesem Fleischesleben nicht genügen, geistig sich uns mitzutheilen, sondern will uns überdieß an seinem leiblichen Leben theilnehmen lassen durch den Genuß seines heiligen Leibes und Blutes; wie könnte solches anders sein in der vollendeten Fülle seines Reiches! Christus will für uns in Ewigkeit die Quelle des Lebens bleiben. Wenn unser geistliches Leben überhaupt nur dadurch besteht, daß wir mit Christo im Geiste Eins sind, so behält dasselbe auch nach seiner leiblichen Seite Kraft und Herrlichkeit auf keinem anderen Wege, als daß wir das Lichtwesen des Leibes ewiglich aus der Leiblichkeit Christi schöpfen und unser Leib von demselben durchwogt und belebt wird. Und es gelangt hiermit das Wesen des Sacraments, welches im Fleische und für das Fleisch nur Abbild eines Ewigen, Himmlischen ist, erst zu seiner vollen Verwirklichung. Gleichwie die Sonne nach allen Enden hin ihre Strahlen entsendet, daß von ihrem Lichte Alles lebt und in ihm Alles leuchtet, glänzt und sich freut, so auch wird im Himmel von Christo, dem lebendigen Lichtcentrum, alles Licht den Seinen zuströmen und in ihre Leiber einströmen, und sie werden in diesem Lichte herrlich und fröhlich sein [3]). Und da sich dieses Lichtwesen in Allen je nach ihrer natürlichen Anlage und ihrer geistigen Selbstdurchbildung in mannichfachen Farben brechen wird, so wird das Reich Gottes als ein unendlich herrliches Lichtreich, darin Christus als die Sonne leuchtet, in einem den ganzen harmonischen Reichthum der göttlichen Liebesgedanken offenbarenden unerschöpflichen Freudenmeere himmlischer Farben strahlen.

Ob wir aber hiermit bereits das Höchste über das Leben der geistlichen Natur und Leiblichkeit ausgesagt haben? Ob nicht diese Voll=

---

[1]) Eph. 4, 4; Röm. 12, 5.

[2]) Jes. 60, 19; Offenb. 21, 23.

[3]) Eph. 5, 8. *φῶς ἐν κυρίῳ.* 2 Cor. 3, 18: *ἡμεῖς δὲ πάντες ἀνακεκαλυμμένῳ προσώπῳ τὴν δόξαν κυρίου κατοπτριζόμενοι τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν, καθάπερ ἀπὸ κυρίου πνεύματος.*

endung unserer Naturgemeinschaft mit Christo, da Gottheit und Menschheit in ihm ewiglich Eins sind, auch auf das Leben unserer Gemeinschaft mit Gott selbst ihren Einfluß üben und, wenn diese jenseits ihrer Vollendung wartet, darin auch die Mitaufnahme unseres Naturlebens begriffen sein werde? Ob nicht, wenn in dem uns immanenten Geiste aus Gott die göttliche schöpferische Idee von einem naturhaften Aushauche Gottes getragen ist, die volle Herrschaft des göttlichen Geistes in unserer Natur und Leiblichkeit auch eine Einwirkung des göttlichen Wesens in sich schließe, welche über die bloße geistige Sphäre hinausreicht? Und ob nicht die geweissagte künftige Erleuchtung durch die Herrlichkeit Gottes [1]), die verheißene Theilhaftigkeit an der göttlichen Natur [2]) und die Hoffnung eines Schauens Gottes [3]) im concreten, vollen Sinne zu nehmen sei? Welcher Reichthum von Herrlichkeit für unsere creatürliche Natur und Leiblichkeit und welche neue unerschöpfliche Quelle seligen, himmlischen Lebens für unseren ganzen inneren und äußeren Menschen würde sich hiermit uns eröffnen! Doch diese Frage ist zu gewichtig und bedeutungsvoll, als daß wir das Thema unserer Arbeit ohne weitere Voraussetzungen und Grundlagen bis dahin verfolgen könnten. Uebrigens dürfte schon das Bisherige zur Genüge darthun, daß der Natur und Leiblichkeit keine geringe, blos vorübergehende, sondern eine unendlich hohe, ewige Bedeutung zukomme, und daß in dem bekannten Worte Oetinger's: „Leiblichkeit ist das Ende der Wege (Werke [4])) Gottes" eine tiefe Wahrheit liege, dasselbe aber durch das andere Wort zu ergänzen sei: Geist ist Ausgang und Ziel der göttlichen Wege.

Aus diesem Versuch einer Darstellung vom Wesen der geistlichen Natur und Leiblichkeit wird erhellen, daß diese Lehre keine Idiosynkrasie einzelner Theologen ohne Grund und objective Wahrheit sei, sondern daß sie ihre wesentliche Begründung in der heil. Schrift und in der Oeconomie des Reiches Gottes habe. Zieht sie sich doch durch die ganze Dogmatik von der Schöpfung und vom Urstande an bis zur Vollendung der Dinge, ausgehend vom Centrum derselben, der Incarnation des göttlichen Wortes, in bedeutsamer Weise hindurch,

---

[1]) Offenb. 21, 23.

[2]) 2 Petr. 1, 4.

[3]) Matth. 5, 8; 1 Joh. 3, 2 (1 Cor. 13, 12).

[4]) Bei Oetinger heißt es „Werke", aber das von J. Hamberger dafür gewählte „Wege" verdient die allgemeine Aufnahme, die es bereits gefunden hat.

so daß das Ganze der christlichen Lehre eigentlich mit dieser Lehre erst seinen befriedigenden einheitlichen Abschluß findet. Nicht weniger kommt ihr hohe sittliche Wichtigkeit zu, indem die ewige Bedeutung von Natur und Leiblichkeit und ihr Ziel der Vergeistlichung die rechte Mitte zwischen der falschen Ascese des Spiritualismus und der Fleischesfreiheit des Materialismus lehrt und einen großen Ernst der Heiligung mit sich führt. Ja, wie viele andere Fragen, als da sind das Wesen und die Gestaltung des christlichen Cultus, die Unterschiede der Confessionen, die Stellung der Kirche zur weltlichen Cultur und Bildung u. s. f., sind auf's engste damit verknüpft und erhalten von da ihre klarere, vollere Beleuchtung! So ergiebt sich uns aus dogmatischen, ethischen und praktischen Gründen, wie sehr es zu den Aufgaben der Theologie gehöre, auch diese Seite der christlichen Lehre bestimmter in's Auge zu fassen und vollständiger auszubauen. Einen geringen Beitrag dazu wollte vorstehende Arbeit liefern.

Der Charakter der kleinasiatischen Kirche und Festsitte um die Mitte des zweiten Jahrhunderts,

an der Hand einer Urkunde kritisch gerechtfertigt

von

Dr. theol. Georg Eduard Steitz in Frankfurt a./M.

Als ich im Anfange des vorigen Jahres mein letztes Wort über den Paschastreit der alten Kirche schrieb (Theol. Studien u. Kritiken 1859, S. 717), war es mein Entschluß, diese Streitfrage für die Zukunft ruhen zu lassen, weil der Gegenstand, wie auch Herr Dr. Baur anerkannt hat, von beiden Seiten mit aller Gründlichkeit erörtert worden und namentlich Alles, was ich zur Begründung meines Standpunktes zu geben vermochte, so vollständig dargelegt war, daß ich schwerlich hoffen konnte, noch etwas Neues und Entscheidendes zu dem Gesagten hinzufügen zu können. Seitdem aber Hr. Hilgenfeld in seiner vor wenigen Wochen mir zugekommenen neuesten Schrift dem Paschastreit eine zusammenfassende Darstellung gewidmet hat [1]), halte ich es wenigstens für Pflicht, die darin zur Besprechung gekommenen neuen Momente einer kritischen Prüfung zu unterziehen.

Gegen die Ansicht der Herren Baur und Hilgenfeld, welche ich früher selbst getheilt habe (Theol. Stud. u. Kr. 1856, S. 799), daß die Kleinasiaten außer dem 14. Nisan, dem Todestage des Herrn, kein Jahresfest gefeiert hätten, habe ich im vorigen Jahre (a. a. O. S. 726) die Thatsache geltend gemacht, daß in dem Schreiben der Gemeinde von Smyrna über den Tod Polykarp's „der große Sabbath" ausdrücklich erwähnt werde, und weil damit auf Grund von Joh. 19, 31 nach dem Sprachgebrauch der ganzen älteren Kirche nur der Samstag vor dem jährlichen Auferstehungsfeste bezeichnet wurde, so habe ich gefolgert, daß der Sonntag nach dem 14. Nisan von den Kleinasiaten als *κυριακὴ μεγάλη* im eminenten Sinne dem Gedächtniß der Auferstehung Jesu gewidmet wurde; während ihnen also der Paschatag ein unbewegliches Jahresfest gewesen sei, hätten sie den Auferstehungs- und wohl auch den Pfingsttag als bewegliche gefeiert.

---

[1]) Der Paschastreit der alten Kirche nach seiner Bedeutung für die Kirchengeschichte und für die Evangelienforschung. Halle 1860.

Diesem Punkt hat Hilgenfeld einen ganzen Bogen in seinem Buche gewidmet (S. 234—250), ein Beweis, welche principielle Wichtigkeit er ihm beilegt. Er sucht darzuthun, daß der 2. Xanthikus, an welchem Polykarp den Feuertod erlitten habe, nach der in Smyrna üblichen und von der gewöhnlichen kleinasiatischen Berechnung der macedonischen Monate abweichenden syromacedonischen Zeitrechnung nur der 26. März gewesen sein könne; da aber dieser im Jahre 166, in welches der Tod Polykarp's nach Clinton und Masson gesetzt werden müsse, ein Dienstag gewesen sei, so könne man sich unter dem großen Sabbath, an welchem Polykarp gefangen nach Smyrna gebracht wurde und starb, nur den 15. Nisan, den Festsabbath des jüdischen Pascha, denken, der nach dem 84jährigen Paschacyclus der Römer in diesem Jahre ohnehin auf den 26. oder 27. März gefallen sei; ein Resultat, für dessen Richtigkeit auch die übrigen Züge der Erzählung, die Angaben der Paschachronik und das Zeugniß der Märtyreracten des Pionius bürgten. Noch ist zu bemerken, daß die gesammte orientalische Kirche das Natalitium des Polykarp stets am 23. Februar, die abendländische dagegen am 26. Januar begangen hat. In dem Resultate Hilgenfeld's scheinen alle Angaben so glücklich zusammenzutreffen und, was darin divergirt, so überraschend gelöst, daß ich es keinem Leser verdenke, wenn er den feinen Scharfsinn und das kritische Talent des Verfassers anerkennt und den leisesten Zweifel beseitigt glaubt. Ist es ja doch selbst dem Recensenten in Nr. 33 des Leipziger Centralblattes nicht besser gegangen, der diese Partie des Buches als besonders gelungen hervorhebt und ihr in allen Punkten freudig zustimmt. Um so unerläßlicher war für mich eine eingehende kritische Prüfung dieser Untersuchung meines geehrten Gegners.

Als ich an den großen Sabbath der kleinasiatischen Kirche erinnerte, habe ich nur auf das Schreiben der smyrnäischen Gemeinde, so weit uns dasselbe bei Eusebius erhalten ist (h. e. IV, 15, §. 15, ed. Schwegler), nicht auf die vollständige Recension desselben, auf das sogenannte Martyrium Polycarpi in den Ausgaben der apostolischen Väter, Rücksicht genommen. Am Schlusse des Martyriums aber heißt es: *μαρτυρεῖ δὲ ὁ μακάριος Πολύκαρπος μηνὸς Ξανθικοῦ δευτέρᾳ ἱσταμένου, πρὸ ἑπτὰ καλανδῶν Μαΐων, σαββάτῳ μεγάλῳ, ὥρᾳ ὀγδόῃ κτλ.* Hilgenfeld wirft mit Recht zunächst die Frage auf, welchem Tage des Julianischen Kalenders bei den Smyrnäern der 2. Xanthikus der Macedonier entspreche? Er zeigt ausführlich, was aus Ideler hinlänglich bekannt ist, daß die Macedonier ursprüng-

lich ein gebundenes Mondjahr hatten, daß die macedonische Jahreseinrichtung durch Alexander's Zug sich über das ganze Morgenland verbreitete, aber später unter der römischen Herrschaft so umgestaltet wurde, daß die ursprünglichen Mondmonate zu festen Sonnenmonaten wurden. Nur ist es ihm ungewiß, ob bereits in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts diese Umwandlung vollzogen gewesen sei? Dieser Zweifel ist leicht zu lösen; Galen, der um die Mitte des zweiten Jahrhunderts in Pergamus schrieb, sagt ja, wie Hilgenfeld ausdrücklich hervorhebt (S. 236, Anm. 1), daß es bei allen asianischen Völkern üblich sei, die Monate nicht nach dem Mond, sondern nach der Sonne zu berechnen (vgl. Ideler, I, 413). Bei der unbedingten Allgemeinheit dieses Zeugnisses ist es aber nicht blos, wie Hilgenfeld a. a. O. behauptet, „möglich“, sondern muß, wie auch Masson (in seinen collectanea historica de Aristidis vita, in Dindorf's Ausgabe Vol. III, p. LXXVIII) zeigt, als ausgemacht gelten, daß auch die Gemeinde von Smyrna um jene Zeit schon die Sonnenmonate gebrauchte. Es wird dieß auch durch ein Zeugniß des Redners Aristides bestätigt, auf welches Ideler S. 424 verweist und wir unten zurückkommen werden.

Das macedonische Sonnenjahr begann zur Zeit des Herbstäquinoctiums mit dem Monate Dius und schloß mit dem Monate Hyperberetäus; der sechste Monat war der Xanthikus, dessen Anfang somit gegen das Ende des Februar fiel, und der um die Zeit des Frühlingsäquinoctiums schloß. Obgleich alle kleinasiatischen Völker dasselbe Jahr hatten, so wichen sie doch in kleinen Bestimmungen von einander ab; theils haben nämlich dieselben Monate bei ihnen nicht die gleiche Dauer, indem die Einen demselben Monat 30, die Anderen 31 Tage gaben, theils substituirten sie den macedonischen Monatsnamen auch wohl ihre einheimischen oder aus Schmeichelei gegen die römischen Kaiser adoptirten Namen (wie z. B. die Asianer, d. h. die Bewohner des ehemaligen attalischen Reichs, wozu auch Smyrna gehörte, den Dius Cäsarius, den Apelläus Tiberius nannten). Die gründlichsten Aufschlüsse über die macedonischen Monate hat wohl für seine Zeit Usser in der bekannten Abhandlung de Macedonum et Asianorum anno solari (London 1648, Paris 1673) gegeben, allein eine weit umfassendere und richtigere Ansicht verdanken wir dem im Jahre 1715 von Masson aus einer Handschrift der Florentiner Bibliothek edirten *ἡμερολόγιον μηνῶν διαφόρων πόλεων*, aus welchem Ideler I, 414 die tabellarische Uebersicht der macedonischen

Monate zusammengestellt hat. Es ist kein günstiges Zeichen für das wissenschaftliche Verfahren des Hrn. Hilgenfeld, daß er, anstatt an diesen Uebersichten sich zu orientiren, auf die sehr unzulänglichen Angaben Usser's, der diese Entdeckung nicht mehr erlebte, zurückgegangen ist [1]). Aus dem Hemerologion lernen wir nun, daß die Asianer und die Ephesier ihr Jahr beide mit dem 24. September begannen und daß der Anfang des sechsten Monats, den jene Hierosebastus, diese aber mit seinem macedonischen Namen Xanthikus benannten, auf den 22. Februar fiel. Ferner zeigt Ideler, daß, um den Verwirrungen zu entgehen, welche diese und andere Abweichungen nothwendig für den Verkehr nach sich ziehen mußten, sämmtliche Kleinasiaten frühzeitig sich zu einem nach dem macedonischen Jahre geordneten Kalender vereinigten, in welchem jeder Monat nur nach der Zahl bezeichnet wurde, welche ihm in der Reihenfolge zukam [2]). Nach diesem Kalender, den auch Usser gekannt hat und der von den Kirchenvätern häufig benutzt wurde (vgl. Usser a. a. O. Kap. II, S. 99 der pariser Ausgabe; Ideler a. a. O. S. 423 und die daselbst citirte Abhandlung des Cardinals Noris), beginnt gleichfalls der erste (dem macedonischen Dius entsprechende) Monat mit dem 24. September, der sechste Monat aber, der dem macedonischen Xanthikus gleichsteht, mit dem 22. Februar. Da nun der Redner Aristides, der in Klein-

---

[1]) Der ungeheuere Gewinn der Masson'schen Entdeckung wird recht ersichtlich, wenn man beobachtet, wie Pearson, der sie gleichfalls nicht erlebte, sich abquält, die macedonischen Monatstage auf die des Julianischen Kalenders zu bringen, und dabei die heterogensten Dinge bunt in einander mengt. Vergl. dessen von Dodwell edirte opera posthuma chronologica, Lond. 1688, dissert. II, cap. XVIII, p. 297 seqq.

[2]) Zur leichteren Orientirung für solche Leser, denen diese chronologischen Verhältnisse fremd sind, gebe ich nachstehende Uebersicht der drei Berechnungen:

1) ephesinische,	2) asianische,	3) gemeinsame kleinasiatische Monate.
24. Sept. Dius.	24. Sept. Cäsarius.	24. Sept. erster Monat.
24. Oct. Apelläus.	24. Oct. Tiberius.	24. Oct. zweiter „
24. Nov. Audynäus.	24. Nov. Apaturius.	23. Nov. dritter „
25. Dec. Peritius.	25. Dec. Poseidaon.	24. Dec. vierter „
24. Januar Dystrus.	24. Januar Lenäus.	23. Januar fünfter „
22. Febr. Xanthikus.	22. Febr. Hierosebastus.	22. Febr. sechster „
24. März Artemisius.	24. März Artemisius.	25. März siebenter „
24. April Däsius.	24. April Euangelius.	25. April achter „
24. Mai Panemus.	24. Mai Stratonikus.	24. Mai neunter „
24. Juni Lous.	24. Juni Hekatombäus.	24. Juni zehnter „
25. Juli Gorpiäus.	25. Juli Anteus.	25. Juli elfter „
24. Aug. Hyperberetäus.	25. Aug. Laodikius.	25. Aug. zwölfter „

asien unter Mark Aurel in den letzten Lebensjahren Polykarp's schrieb und sich meist der asianischen Monate bediente, einmal des vierzehnten Tags des zweiten Monats mit dem Zusatze gedenkt: „wie wir es hier zu Lande halten“, so geht daraus hervor, daß dieser neue Kalender bereits damals in Kleinasien eingeführt und in Smyrna neben der einheimischen Monatsbenennung und Berechnung üblich war [1]). Nach allen diesen verschiedenen Berechnungsweisen ergiebt sich in völliger Uebereinstimmung, daß die Angabe im Martyrium, Polykarp habe am 2. Xanthikus den Märtyrertod erlitten, nur auf den 23. Februar, die a. d. VII. Calend. Martias, bezogen werden kann und daß somit in den folgenden Worten, *πρὸ ἑπτὰ καλανδῶν Μαΐων*, die unrichtige Lesart *Μαΐων* nicht, wie Hilgenfeld meint, in *Ἀπριλλίων*, sondern, wie Valesius zu Eusebius IV, 15 (I, 361 ed. Heinichen) richtig gesehen hat, in *Μαρτίων* verbessert werden muß (nur darin hat Valesius geirrt, daß er die richtige Lesart auch in der alten lateinischen Uebersetzung wollte gefunden haben, was schon Pearson a. a. O. mit Recht ausstellte), wofür überdieß der Umstand spricht, daß ein Schreiber zwar leicht *Μαρτίων*, aber ungleich schwerer *Ἀπριλλίων* in *Μαΐων* umwandeln konnte. Somit führt uns das Datum des 2. Xanthikus direct auf den Tag, an welchem die gesammte griechisch-orientalische Kirche später das Genethlion Polykarp's zu begehen pflegte.

Was aber konnte Hrn. Hilgenfeld veranlassen, bei diesem so einfachen Sachverhalt den 2. Xanthikus als den 26. März zu bestimmen? Zunächst die Wahrnehmung, daß die Paschachronik den Tod Polykarp's auf den 26. März verlegt, sodann eine von Usser geäußerte Ansicht. Er sagt nämlich S. 236, Anm. 1: „Wenn auch bei den Macedoniern, Europäern, Antiochenern, Pergamenern und Ephesern der Xanthikus mit dem 22. Februar anfing, so bezeichnet doch Jac. Usser de Maced. et

---

[1]) Im Diarium des I. sermo sacer von Aristides (ed. Dind. Tom. I, p. 446 seqq. 452 seqq.) werden die einzelnen Tage der asianischen Monate Poseidaon und Lenaion erwähnt. In der zweiten heil. Rede (l. c. p. 469) sagt Aristides: *σχεδὸν γὰρ ἦν τετρὰς ἐπὶ δέκα τοῦ δευτέρου μηνός, ὡς νομίζομεν οἱ ταύτῃ.* Masson bemerkt dazu in den collect. hist. de Arist. vit. pag. LXXVII, es sei nicht nothwendig zu ermitteln, in welchem Jahre die zweite heil. Rede gehalten sei, da, wie aus verschiedenen von ihm angeführten, namentlich auch smyrnäischen Lapidarinscriptionen hervorgehe, daß die Asianer sich damals bereits des Sonnenjahrs bedient und bisweilen ihre Monate nach der Zahl bezeichnet hätten. Den vierzehnten Tag des zweiten Monats berechnet er auf den 14. Tiberius (Apelläus) oder 6. November.

Asianor. ann. sol. p. 41" [parif. Ausgabe S. 105] „gerade bei den Syro-Macedoniern und Smyrnäern den 25. März als den Anfang des Xanthikus" [1]). Schon die Art, wie sich Hilgenfeld mit Usser's Auctorität zu decken sucht, muß Verdacht einflößen; er sagt nicht: „Usser hat nachgewiesen oder mit überzeugenden Gründen dargethan, daß der 1. Xanthikus der Smyrnäer der 25. März war", sondern er äußert, sich diplomatisch: „Usser bezeichnet". Und welche Gründe haben denn Usser bestimmt, den Smyrnäern eine von der asianischen ganz und gar abweichende Jahresberechnung zuzutrauen? Herr Hilgenfeld hat in der That sehr wohl gethan, daß er über diese mit klugem Stillschweigen hinwegging und seine Leser vermuthen ließ, sie seien weit triftiger, als sie wirklich sind. Usser sagt nämlich S. 97: Id in proprie dicta Asia a Smyrnaeis factum fuisse ex Actis Polycarpi colligo, quae Smyrnae passum eum fuisse narrant mensis Xanthici die secundo, septimo Kalendas Aprilis (?), in magno Sabbato, i. e. sub solis in Arietem ingressum, neutiquam vero in Pisces, ut in Xanthico fieri solet Macedonico etc. Weil also der Todestag Polykarp's der große Sabbath, d. h. nach Usser's Ansicht der Samstag nach dem 14. Nisan im J. 169, war, mithin in die Zeit des Frühlingsäquinoctiums fiel, in die Zeit, wo die Sonne in das Zeichen des Widders trat, aus diesem und aus keinem andern Grunde nahm Usser an, daß der Xanthikus der Smyrnäer mit dem 25. März begonnen haben und folglich nicht, wie bei den übrigen Kleinasiaten, der 6., sondern der 7. Monat im Jahr gewesen sein müsse. Warum verschweigt dieß Hilgenfeld? Hat er es übersehen, oder hoffte er um so sicherer mit Usser's Auctorität zu imponiren, wenn er von dessen schwacher Begründung völlig Umgang nahm? Schon Valesius hat a. a. O. das ganz richtige Urtheil gefällt: Usserius quidem tum in notis ad epistolam Smyrnaeorum, tum in libro de anno solari etc. cap. 1 affirmat Smyrnaeos praeter morem reliquarum Asiae civitatum mensem Xanthicum exorsos fuisse a die 25 mensis Martii, sed cum ad id probandum nullam rationem

---

[1]) Diese Uebersicht ist aus dem 4. Kap. der Usser'schen Abhandlung abgeschrieben und trägt schon in ihrer bunten Verwirrung das Siegel des Irrthums. Was bedeuten die Macedonier neben den Europäern? Wie sollen die Syromacedonier, d. h. die, wie wir sehen werden, einem eigenthümlich eingerichteten macedonischen Kalender folgenden Syrer, sich von den Antiochenern, den Bewohnern der Hauptstadt ihres Landes, unterschieden haben?

afferat, in eo non possum illi assentiri. Quis enim credat Smyrnaeos in mensium Macedonicorum dispositione a reliquis Asiae civitatibus dissensisse? Masson sagt in seinen historischen Collectaneen zum Leben des Aristides (p. LXXXIX): Docemur sanctum huncce Smyrnensis Ecclesiae Episcopum mortem obiisse sub Quadrato, Asiae Proconsule, et quidem die Xanthici secundo, qui tum erat dies Sabbathi seu feria septima. Atqui juxta nostrum Hemerologium iste Xanthici dies secundus erat in anno Asiano idem ac dies Februarii Romani XXIII. Is vero a Graecis Christianis celebratur tanquam S. Polycarpi emortualis, atque idem anno Chr. CLXVI in diem Sabbathi cadebat; aber anstatt sich durch diese sachkundigen Urtheile auf die rechte Spur leiten zu lassen, tadelt Hilgenfeld nicht blos den Valesius, sondern auch Ideler, welcher der richtigen Beobachtung von jenem mit gutem Grunde beitrat [1]), und folgt unbedenklich der längst antiquirten Annahme Usser's. So ergiebt sich denn im Kreislaufe des logischen Verfahrens folgender Cirkelschluß: Usser folgert aus dem Datum von Polykarp's Todestag die smyrnäische Sitte, den Xanthikus mit dem 25. März zu beginnen, und Hilgenfeld, auf dieses Resultat gestützt, schloß aus der vermeintlichen Sitte der Smyrnäer wieder auf das Datum des Todestags Polykarp's zurück.

Auch was Hilgenfeld nach seinem Gewährsmann Usser über das syromacedonische Jahr sagt, ist nicht richtig. Dieses fing allerdings, wie aus der Tabelle bei Ideler ersichtlich ist, nicht mit dem Dius, sondern mit dem Hyperberetäus an, wodurch alle folgenden Monate um einen vorgeschoben und somit der Xanthikus aus der sechsten Stelle, die er bei den Asianern einnahm, in die siebente gerückt wurde; dagegen glichen sich im syromacedonischen Sonnenjahre die Monate wieder mit denen des Julianischen Kalenders so aus, daß die Tage beider vollkommen zusammentrafen; daher nahm das syrische Jahr nicht wie das asianische mit dem 24. September, sondern mit dem 1. October seinen Anfang und der 2. Xanthikus würde nicht dem 26. März, sondern dem 2. April correspondiren [2]). Diese Berech-

---

[1]) Nur darin ist Ideler ein Versehen begegnet, daß er S. 419 den 2. Xanthikus unserer Stelle, den er richtig als den 23. Febr. erkannte, für den 2. asianischen Lenäus hielt (was den 25. Januar ergeben würde); es ist vielmehr der 2. Hierosebastus.

[2]) Zur leichteren Orientirung diene nachstehende Uebersicht: 1) 1. Hyperberetäus = 1. October; 2) 1. Dius = 1. November; 3) 1. Apelläus = 1. De-

nung, die auch in Antiochien üblich war, ist, wie Ideler bemerkt, von allen in Syrien lebenden Schriftstellern, namentlich von dem Verfasser der Paschachronik in den meisten Fällen gebraucht worden; sie liegt ferner durchgängig allen chronologischen Vergleichungen der Julianischen und der syromacedonischen Monatsdaten in des Eusebius Schrift über die Märtyrer Palästina's zu Grunde (Anhang zum 8. Buch der Kirchengeschichte); sie ist endlich von Anatolius in seinen Kanones über das Pascha angewandt, wenn dieser den 22. Dystros[1]) der *πρὸ ἕνδεκα καλανδῶν Ἀπριλλίων*, d. h. dem 22. März der Römer, gleichsetzt (Euseb. VII, 32, §. 14).

Auch Usser wußte, wie sich aus dem Schlusse des 1. Kap. seiner Abhandlung ergiebt, recht wohl, daß die Monatstage des syromacedonischen Kalenders durchaus den Julianischen entsprechen und daß demnach der 2. Xanthikus nur der 2. April sein konnte, was ihn aber zu der irrigen Annahme führte, daß die Syrer noch eine andere Berechnung ihres Jahres gehabt hätten, und daß nach dieser auch für die Smyrnäer der 2. Xanthikus der 26. März gewesen sei, war eine Angabe in der in den Werken des Oecumenius erhaltenen, zu Ende des 4. Jahrhunderts von einem Diakonen Euthalius geschriebenen Geschichte des Martyriums des Paulus, nach welcher der Apostel am fünften Tage des macedonischen Panemus, nach Julianischem Kalender am 29. Juni enthauptet worden sein soll, woraus Usser folgert, daß die Syromacedonier nach einer ihnen gleichfalls geläufigen Kalendereinrichtung ihren Panemus am 25. Juni begonnen hätten. Zu dieser Stelle hat Pearson (Opera posthuma chron. p. 298) noch eine Parallele aus des Epiphanius Werk de ponderib. et mensuris (Opp. Tom. II, 177) aufgefunden, in welcher das Pfingstfest des Jahres 392 auf den 16. Mai der Römer und den 23. Artemisius der Griechen angesetzt wird. Es sind dieß wohl in der ganzen griechi-

---

cember; 4) 1. Audynäus = 1. Januar; 5) 1. Peritius = 1. Februar; 6) 1. Dystrus = 1. März; 7) 1. Xanthikus = 1. April; 8) 1. Artemisius = 1. Mai; 9) 1. Däsius = 1. Juni; 10) 1. Panemus = 1. Juli; 11) 1. Lous = 1. August; 12) 1. Gorpiäus = 1. September.

[1]) Es ist nur ein Beleg für die diplomatische Genauigkeit der „urkundlichen" Darstellung Hilgenfeld's, daß er S. 345 in seinem Abdrucke des Anatolischen Fragments Z. 1 nach dem Worte *εἰκάδι* die weiteren Worte: *κατὰ δὲ τοὺς Μακεδόνων μῆνας Δύστρου δευτέρᾳ καὶ εἰκάδι* vollständig ausgelassen hat; jedenfalls würde ihn ihre Beachtung überzeugt haben, daß der 26. März nicht in den Xanthikus, sondern in den Dystrus der Syromacedonier fallen mußte.

schen Litteratur die beiden einzigen Beispiele dieser Berechnung (vgl. Ideler, II, 444), die allerdings, wie auch Noris annahm, auf einer Vermengung der kleinasiatischen Monatsberechnung mit der syromacedonischen Zählung der Monate beruht und nicht, wie Ideler meinte, aus Textescorruption erklärt werden kann; aber abgesehen davon, daß dieselbe in dem Masson'schen Hemerologion nirgends berücksichtigt ist und demnach nie in öffentlichen Gebrauch gekommen sein kann, gehört sie auch einer zu späten Zeit an, als daß von ihr mit Sicherheit auf die Zeit Polykarp's und auf die smyrnäische Berechnung des Xanthikus, die ohnehin gegen jeden Zweifel feststeht, zurückgeschlossen werden darf. Zwar könnte es scheinen, als ob dieselbe von dem Chronikon Paschale angewandt worden wäre, wenn dieses den Todestag Polykarp's (ed. Dind. I, 481) *τῇ πρὸ ζ' καλανδῶν Ἀπριλίων, τῷ μεγάλῳ σαββάτῳ*, fixirt, aber theils würde die Berechnung der jüngeren Paschachronik gleichfalls keinen Rückschluß auf den smyrnäischen Monatsanfang zur Zeit Polykarp's erlauben, theils hat dieselbe, während sie fast alle übrigen chronologischen Anhaltspunkte des Martyriums beibehielt, gerade die Angabe des 2. Xanthikus fallen lassen und ihr die Julianische a. d. VII. Cal. April. substituirt, ohne Zweifel aus keinem andern Grunde, als weil sie die Annahme des 2. Xanthikus mit dem so sicher bezeugten großen Sabbath unvereinbar fand. Schon das Bisherige hat klar gezeigt, daß sich Hilgenfeld mit dieser Untersuchung auf ein Feld gewagt hat, dem seine Vorkenntnisse nicht gewachsen sind.

Hilgenfeld hat aber auch zugleich nach Usser's (cap. 3) Vorgange auf die Märtyreracten des Pionius Rücksicht genommen, und die Angaben, die er hier über den Todestag Polykarp's fand, sollen sein Resultat, daß die Smyrnäer den Xanthikus am 25. März begonnen haben, augenfällig bestätigen. Er sieht in dem Martyrium des smyrnäischen Presbyters Pionius unter Decius, das sich ganz an das Vorbild des Polykarpischen Martyriums anschließe, gewissermaßen einen Nachtrag (?!) zu dem letzteren; die Erzählung beginne nämlich mit dem Märtyrertage Polykarp's, welcher auch hier noch auf den 2. Xanthikus (?!) und auf einen großen Sabbath gesetzt werde; zwar kann er es sich nicht verbergen, daß er schon abweichend der a. d. IV. Id. Martias, d. h. dem 12. März, gleichgesetzt werde; er findet darin eine schwerlich heilbare (?) Verwirrung in der Zeitbestimmung, weil der Todestag des Pionius, der doch geraume Zeit nach der damaligen Feier des Genethlion Polykarp's eintrat, gleichfalls auf die a. d.

IV. Id. Mart. verlegt werde, tröstet sich aber zuletzt doch mit der jedenfalls äußerst beruhigenden Gewißheit, daß auch hier für den Todestag Polykarp's der zweite Xanthikus und der große Sabbath wiederkehre. Ich bin in der glücklichen Lage, die Zweifel des Herrn Hilgenfeld lösen zu können, freilich um den Preis, ihm seine Beruhigung nehmen zu müssen. Es heißt in dem Martyrium des Pionius bei Ruinart (verones. Ausgabe, S. 118, Kap. 2): Secundo itaque die sexti mensis, qui dies est quarto Idus Martias, die sabbati majore, natale Polycarpi celebrantes genuinum, Pionium, Sabinam etc., vis persecutionis invenit. Zunächst sieht Jedermann ein, daß hier nicht der 2. Xanthikus, sondern der zweite Tag des sechsten Monats genannt ist; hätten die Smyrnäer sich, wie Hilgenfeld meint, der syrischen Zeitrechnung bedient und demnach ihr Jahr mit dem Hyperberetäus begonnen, so würde ihnen der Xanthikus nicht der sechste, sondern der siebente Monat gewesen sein; haben sie aber umgekehrt, wie alle Kleinasiaten, ihr Jahr mit dem Dius und zwar am 24. September begonnen, dann ist allerdings in unserer Erzählung der sechste Monat der Xanthikus, aber der zweite Tag desselben der 23. Februar, an welchem die ganze griechische Kirche das natale Polycarpi beging. Weit entfernt also, daß die Märtyreracten des Pionius für Hilgenfeld's Annahme sprechen, daß die Smyrnäer ihren Xanthikus mit dem 25. März angefangen haben, würde vielmehr diese chronologische Bestimmung des Polykarp'schen Todestags dafür zeugen, daß sie ihren Xanthikus als den sechsten Monat des Jahres mit dem 22. Februar anfingen und sich somit nicht des syrischen, sondern des kleinasiatischen Kalenders bedienten, sonst würden die Acten nicht den 2. Xanthikus des Polykarp'schen Martyriums durch secundus dies sexti, sondern septimi mensis wiedergegeben haben; daß sie aber den Monat nicht nach seinem macedonischen Namen, sondern nach der Zahl bezeichnen, ist gleichfalls dieselbe spätere kleinasiatische Sitte, die wir oben schon bei Aristides fanden. Mit dieser Angabe stimmt freilich nicht das beigesetzte Julianische Datum quarto Id. Mart., aber dieses ist nur aus der chronologischen Bestimmung des Todestags des Pionius selbst hereingetragen worden und muß in a. d. VII. Cal. Martias emendirt werden. Jetzt harmonirt es vollständig, daß Pionius am 2. Xanthikus, am 23. Februar, gefangen genommen wird, eine Reihe von Tagen im Kerker verbringt und an der IV. Idus Martii et, ut Asiani dicunt, mense sexto, die sabbati (cap. 23, p. 128), d. h. am 12. März, nach asianischer Zählung im Monat Xanthikus (den neunzehnten Tag), den Feuertod

erleidet; die ungefähre Richtigkeit der chronologischen Angabe erhellt auch aus der griechischen Sitte, das Natale des Pionius am 11. März zu begehen (bei Ruinart S. 117) [1]). Dagegen bleibt auch so noch immer ein Widerspruch, denn unter der Regierung des Decius ist weder der 11., noch der 12. März je auf einen Samstag gefallen; dieß hängt aber nicht mit Textescorruption, sondern mit dem verdächtigen und zweifelhaften Charakter der acta Pionii zusammen. Hilgenfeld hätte daher jedenfalls sehr wohl gethan, dieselben ganz außer der Frage zu lassen; sie widerlegen nur seine Ansicht und seine Benutzung derselben beweist überdieß, daß er nicht rechnen gelernt hat.

Wir wenden uns nun zu der zweiten chronologischen Angabe über den Tod Polykarp's. Das Fragment des smyrnäischen Circularschreibens bei Eusebius (IV, 15, 15) verlegt ihn auf den großen Sabbath, und in dem Martyrium wird bezeugt (Kap. 7), daß die Verfolger an der Paraskeue ausgegangen seien, ihn zu suchen. Die nähere Bestimmung dieser Angaben hat den Erklärern große Mühe gemacht und ihre Untersuchungen haben zu sehr abweichenden Resultaten geführt, da es vor Allem darauf ankam, die Möglichkeit dieses Zusammentreffens des 2. Xanthikus mit dem großen Sabbath, dessen Bedeutung gleichfalls zu vielfachen Vermuthungen Anlaß gab, zu erweisen. Der Engländer Eduard Liveley berechnete in seiner von Usser angeführten handschriftlichen Chronologie, daß nach dem heutigen jüdischen Kalender im Jahre 167, dem von ihm angenommenen Todesjahre Polykarp's, das Purimfest auf den 22. Februar gefallen und

---

[1]) Die Vergleichung des Todestags des Pionius in den Acten und in der Paschachronik ist zugleich sehr belehrend für die Thatsache, welche Verwirrung die letztere vielfach in die chronologische Berechnung gebracht hat und wie vorsichtig darum ihre Angaben aufzunehmen sind. In den Actis Pionii heißt es S. 128: Romani dicunt IV. Idus Martii et, ut Asiani dicunt, mense sexto; in der Paschachronik: *πρὸ δ' ἰδῶν Μαρτίων, ὅ ἐστι κατὰ 'Ασιανοὺς μηνὶ ἕκτῳ ιβ'*; hier ist zwar das ut Asiani dicunt der Acten mit *κατὰ 'Ασιανοὺς* übersetzt, dagegen im Folgenden nicht die asianische, sondern die syrische Berechnung, deren sich die Paschachronik auch sonst gern bedient, zu Grunde gelegt, denn nach dieser war der 12. März der 12. Tag des sechsten Monats im Jahr, des Dystrus. Ganz widersprechend ist die Angabe in der Recension des Bollandius: Asiae autem more septimi mensis undecimo, denn der elfte Tag des siebenten Monats, der hier der 11. März sein soll, wäre der 11. April, der den Syrern mit dem 11. Xanthikus congruirte. Daraus ergiebt sich auch der jüngere Ursprung des Bollandischen Textes im Vergleich zu dem Ruinart'schen, der auch durch die übrigen Varianten zur Genüge bestätigt wird.

daß darum dieser Tag von den Kleinasiaten „großer Sabbath“ genannt worden sei; aber theils steht dieser Erklärungsversuch mit dem Martyrium selbst in Widerspruch, in welchem ausdrücklich gesagt ist, daß der große Sabbath der 2. Xanthikus, d. h. der 23. Februar, gewesen sei, theils macht Usser gegen diese Auffassung mit Recht geltend, daß der neuere jüdische Kalender erst viel später seine Feststellung gefunden habe und daß das Schreiben keine Juden, sondern Christen zu Verfassern habe, die mit dem Purimfeste nichts zu schaffen hätten (a. a. O. S. 101, Cap. 3). Einen andern Weg schlug der gelehrte Chronologe, der Jesuit Aegidius Bucher ein. Nach Hilgenfeld (S. 239) soll ihm der „große Sabbath“ nur die quartodecimanische Bezeichnung des 15. Nisan, der *πρώτη ἀζύμων*, gewesen sein und diese Ansicht in der That Alles für sich haben. Allein wenn der gelehrte Jesuit noch lebte, würde er gegen diese Präcision seiner Meinung, trotz des außerordentlichen Lobes, das ihm der „außerordentliche Professor in Jena“ ausstellt, doch wahrscheinlich energisch protestiren. Bucher identificirte allerdings den 15. Nisan mit dem großen Sabbath, aber nicht schlechthin, sondern nur im Jahre 169 (in welchem nach seiner Berechnung Polykarp gestorben sein soll), und zwar aus keinem andern Grunde, als weil in diesem Jahre nach dem von ihm aufgestellten Paschacyclus der 15. Nisan an der a. d. VII. Cal. Apriles, dem 26. März, zugleich mit dem Wochensabbath zusammentraf. Er fand also darin dasselbe Zusammentreffen wieder, wie Joh. 19, 31, denn er sagt (de doctr. temp. p. 418) ausdrücklich: Eo anno tabulae nostrae primam diem Nisan 12 Martii notant: ergo primam Azymorum seu lunam Judaeorum quintam decimam, quae etiam Pascha dicitur, Martii 26. seu VII. Cal. Aprilis, et quidem Sabbato, in quod cum Azymorum prima Judaeis celeberrima incurreret, apte Sabbatum magnum appellatur: ut illud tempore passionis Christi, de quo Joannes cap. 19, vers. 31; erat enim magnus dies ille Sabbati. Es ist wiederum kein günstiges Zeichen für Hilgenfeld's Gründlichkeit, daß er auch dieß, wenn nicht absichtlich verschwiegen, doch jedenfalls übersehen hat.

Doch er scheint selbst zu fühlen, daß seiner Untersuchung — denn er verweist den Tod Polykarp's in das Jahr 166 — die eigentliche Basis der Bucher'schen Ansicht abgeht. Er sucht daher diesen Mangel durch drei Argumente zu ergänzen. Zunächst nämlich versucht er den Beweis anzutreten, daß die Kleinasiaten den 15. Nisan, abgesehen von

seinem Zusammentreffen mit dem Wochensabbath, an sich gar wohl großen Sabbath nennen konnten. Er sagt S. 239: „Dieser Sabbath soll in der abendländischen Paschafeier dem 15. Nisan" (nämlich dem Tage der Grabesruhe Jesu in der Urwoche) entsprechen. Warum soll also der große Sabbath bei den Quartodecimanern, welche sich nur an den Monatstag hielten, nicht der 15. Nisan, die *πρώτη ἀζύμων*, gewesen sein? — — Wir haben bereits gesehen, daß der erste Tag des Ungesäuerten wegen der an ihm gehaltenen Festversammlung bei den Juden ein großer Tag genannt ward (S. 149, Anm. 1. S. 198, Anm.). Man brauchte also nur die *μεγάλη ἡμέρα τῶν ἀζύμων*, von welcher die quartodecimanischen Gegner des Apollinaris reden, als einen Sabbath zu bezeichnen und man hatte das *μέγα σάββατον*. So gefaßt schließt sich der Ausdruck nicht bloß an das mosaische Gesetz an, sondern wird auch durch den nachweisbaren Sprachgebrauch jener Zeit bestätigt." Die Richtigkeit dieses Verfahrens greife ich an. Mit der bloßen Möglichkeit hat man noch nicht die Wirklichkeit eines Factums bewiesen und die Formel: warum soll das oder jenes nicht gewesen sein? womit die Tübinger Schule so unglaubliche Resultate geliefert hat, ist als Beweismittel ohne allen wissenschaftlichen Werth, weil dadurch nur der Mangel wirklicher Nachweise verdeckt und den Lesern Sand in die Augen gestreut wird. Wenn ferner die Tage der Festversammlung, denen der Charakter erhöhter Heiligkeit beigelegt wurde (wozu namentlich der erste Tag des Ungesäuerten gehörte), weil ihnen Sabbathsrang zukam, im Alten Testament in Stellen, wo der Zusammenhang kein Mißverständniß zuließ, wie 3 Mos. 23, 11. 15. „Sabbath" (שַׁבָּת), von den Hellenisten aber *μεγάλη ἡμέρα* genannt wurden, so geht daraus hervor, daß beide Ausdrücke eins und dasselbe bezeichnen. Eben darum ist es auch nicht denkbar, daß man sie in diesem völlig identischen Sinn zu dem Terminus großer Sabbath verbunden haben soll, da mit dieser Combination nichts weiter ausgesagt wäre, als was schon in dem Begriffe des großen Tages an sich liegt, nämlich die Vorstellung des jährlichen Festsabbaths überhaupt, und diese Sprachweise mithin so pleonastisch wäre, wie etwa „weißer Schimmel oder schwarzer Rappe". So zweckmäßig und scharf ferner die *μεγάλη ἡμέρα τῶν ἀζύμων* den 15. Nisan bezeichnet, weil das Fest der süßen Brode sieben Tage hatte und unter diesen der erste durch seine erhöhte Heiligkeit oder seinen sabbathlichen Charakter besonders ausgezeichnet war, so unzweckmäßig und vieldeutig würde für diesen Tag der Name *μέγα σάββατον* sein,

weil darunter nicht nur ein mit einem hohen Festtag zusammentreffender Wochensabbath, sondern auch überdieß jeder hohe Festtag (wie der 21. Nisan, der Tag des Wochenfestes, der große Versöhnungstag, der erste und siebente Tag des Laubhüttenfestes) mit gleichem Rechte verstanden werden könnte. Wo hat ferner Hilgenfeld trotz seines Geredes von dem „nachweislichen Sprachgebrauche jener Zeit" den Beweis erbracht, daß man jemals den 15. Nisan großen Sabbath genannt habe? Auch Joh. 19, 31 ist dieß nicht geschehen, denn die Worte: *ἦν γὰρ μεγάλη ἡ ἡμέρα ἐκείνου τοῦ σαββάτου* besagen ja nur, daß der Tag des Wochensabbaths wegen seines Zusammentreffens mit der *μεγάλη ἡμέρα τῶν ἀζύμων*, dem 15. Nisan, den Charakter des Festsabbaths erhalten habe. Es wird daher immer das Natürlichste, ja das allein Zulässige bleiben, den großen Sabbath in der kirchlichen Sprache der Christen aus dieser johanneischen Stelle abzuleiten. Allein Hilgenfeld weiß das weit besser zu erklären; ihm gilt es von vorn herein für ausgemacht, daß sich der Evangelist an einen Sprachgebrauch der Quartodecimaner angeschlossen hat, welche den 15. Nisan wegen seiner gesetzlichen Heiligkeit die *μεγάλη ἡμέρα τῶν ἀζύμων* oder das *μέγα σάββατον* (?!) nannten. Es muß zwar auffallen, daß der vierte Evangelist, der nach Hilgenfeld die Absicht hatte, durch Aufstellung einer neuen Chronologie der Passionsgeschichte die Jahresfeier der *τηρούντων* gründlich zu zerstören, sich zu diesem Zweck eben an die vermeintliche Terminologie der Quartodecimaner anschließt, die er vielmehr mit ihrer Festordnung bekämpfen sollte — aber das scheint für Hilgenfeld kein Bedenken. Es muß ferner befremden, daß der vierte Evangelist, wenn er in dem Satze: *ἦν γὰρ μεγάλη ἡ ἡμέρα ἐκείνου τοῦ σαββάτου* wirklich dem quartodecimanischen Sprachgebrauche folgte, nicht geradezu den in diesem Sprachgebrauche angeblich feststehenden Terminus *μέγα σάββατον* beibehalten hat; aber das macht Hilgenfeld in seiner Behauptung nicht irre. Wie sollen endlich die Quartodecimaner dazu gekommen sein, den 15. Nisan als solchen durch den Namen *μέγα σάββατον* auszuzeichnen? Sie würden ja damit dem Tage selbst einen festlichen Charakter beigelegt und dann würde sich ihre Paschafeier nicht, wie Epiphanius bezeugt, auf den einen Tag des vierzehnten beschränkt, sondern dieser, was gerade sonst von der Tübinger Schule so entschieden geleugnet wird, noch einen weiteren Kreis festlicher Tage um sich gezogen haben — aber das ist für Hilgenfeld kein Widerspruch; ihm spricht im Gegentheil S. 246 Alles dafür, „daß die Gemeinde von Smyrna immer noch den Festsabbath des 15. Nisan mit

den Juden beging und denselben als den Todestag Jesu betrachtete", ja er redet S. 240 noch geradezu von „der gesetzlichen Heiligkeit", welche dieser Tag für sie gehabt habe.

Aber Hilgenfeld hat noch andere Krücken, mit welchen er den hinkenden Gang seiner Untersuchung stützt. Er zeigt nämlich, daß das Martyrium Polykarp's nicht bloß im Allgemeinen, sondern auch in allen Einzelnheiten ein Nachbild der Passion und des Todes Jesu sein soll. Wie Jesus den Tod nicht aufsucht, sondern die Verfolgung ruhig an sich herantreten läßt, so auch Polykarp (Cap. 1); wie Jesus Matth. 26, 2 zwei volle Tage vor dem Pascha seine Kreuzigung vorhersagt, so verkündigt Polykarp drei Tage vor seiner Gefangennehmung, daß er lebend verbrannt werde (Cap. 5); wie Jesus durch Judas verrathen wird, so Polykarp durch einen seiner Hausgenossen, dem ausdrücklich das Judasloos verheißen wird (Cap. 6); wie dort die bewaffnete Schaar, von Judas geleitet, so ziehen auch hier die Häscher mit dem verrätherischen Knaben ὡς ἐπὶ λῃστὴν τρέχοντες (Cap. 7, vgl. Matth. 26, 55) und Polykarp ergiebt sich (cap. 5) mit Jesu Wort in sein Schicksal: τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ γενέσθω (Luc. 22, 42). Wir finden es ganz begreiflich, daß, wie die Märtyrer ihren Tod nur als Nachfolge des Kreuzeswegs Christi ansahen, so auch sie selbst alle irgendwie zutreffenden Worte aus seinem Munde sich vorhielten und die Gemeinden mit Liebe jede Aehnlichkeit aufsuchten, die in der Nachfolge der Bekenner an das Vorbild des Herrn erinnerte. Aber Hilgenfeld legt noch ein besonderes Gewicht darauf, daß alle diese vorbildlichen Züge nur aus der synoptischen Darstellung der Passionsgeschichte entlehnt seien; er zieht daraus den Schluß, daß auch die παρασκευή, an welcher die Gefangennehmung des Bischofs δείπνου ὥρᾳ (Cap. 7) erfolgte, nur der Festrüsttag, die ιδ' sein könne, an welcher auch Jesus zur gleichen Stunde gefangen wurde, und das μέγα σάββατον, der Todestag Polykarp's, nur der 15. Nisan, an welchem nach den Synoptikern Jesus gekreuzigt wurde; er findet endlich einen neuen Beleg dafür in dem sogleich anzuführenden Dankgebete Polykarp's auf dem Scheiterhaufen. Aus dem Allem soll dann natürlich folgen, daß die Kleinasiaten nicht die johanneische, sondern die synoptische Chronologie der Passionsgeschichte ihrer Festfeier zu Grunde legten. „So", ruft er S. 246 triumphirend aus, „legt Polykarp von Smyrna noch im Tode gegen die schiefe Auffassung, welche man in neuerer Zeit versucht hat, Zeugniß ab!" Ich bestreite alle diese Folgerungen sammt ihren Prämissen. Ich bestreite, daß die

Verfasser des Briefes die Züge in dem Martyrium des Polykarp, in welchen sich die Vorgänge der Passionsgeschichte abspiegeln, nur aus den Synoptikern entlehnt haben. Der Ausspruch: *τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ γενέσθω*, scheint zunächst nicht aus Luc. 22, 43, sondern aus Apstlg. 21, 14 entlehnt, womit er der Form nach am nächsten übereinkommt (auch Polykrates citirt eine Stelle der Apostelgeschichte). Wie nämlich hier die Begleiter des Paulus mit den Worten: *τοῦ κυρίου τὸ θέλημα γενέσθω*, es aufgeben, den Paulus von der Reise nach Jerusalem abzumahnen, wo seiner Bande und Trübsale warten, so lehnt es mit demselben Ausspruche Polykarp ab, sich durch einen weiteren Fluchtversuch dem Ausgang zu entziehen, den er in Smyrna erfüllen soll. Beiden aber ist das bevorstehende Geschick vorausgesagt, dem Paulus durch den Propheten Agabus, dem Polykarp durch sein Traumgesicht. Das Gebet des Polykarp für Alle, die je mit ihm verkehrt hatten, und für die ganze katholische Kirche des Erdkreises (Euseb. IV, 15, 15), erinnert sehr deutlich an das hohepriesterliche Gebet Jesu nicht blos für die Apostel, sondern auch für alle späteren Gläubigen, daß sie in ihm eins seien (Joh. 17), und die unmittelbar darauf folgenden Worte des Schreibens: *τῆς ὥρας ἐλθούσης τοῦ ἐξιέναι*, an das *ταῦτα εἰπὼν ὁ Ἰησοῦς ἐξῆλθε κτλ.* was in dem johanneischen Evangelium (18, 1) den Uebergang der Erzählung vom hohenpriesterlichen Gebet zu den Ereignissen der Passionsgeschichte einleitet. Die Stimme, die beim Eintritt Polykarp's in das Stadion (a. a. O. §. 17) vom Himmel ertönt (*φωνὴ ἐξ οὐρανοῦ γέγονεν· ἴσχυε, Πολύκαρπε, καὶ ἀνδρίζου*) und von vielen smyrnäischen Christen, obgleich sie den Redenden nicht sehen, vernommen wird, erinnert an die Himmelsstimme, die Jesu vor seinem Leiden die bereits geschehene und noch ferner geschehende Verklärung des göttlichen Namens zusagt und vom umstehenden Volke vernommen wird (Joh. 12, 28. 29: *ἦλθεν οὖν φωνὴ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ· καὶ ἐδόξασα καὶ πάλιν δοξάσω· ὁ ὄχλος ὁ ἑστηκὼς καὶ ἀκούσας κτλ.*). Der Todesstoß endlich, den Polykarp von dem Confector erhält, und die Erwähnung des ausströmenden Blutes (bei Euseb. IV, 15, §. 39: *καὶ τοῦτο ποιήσαντος ἐξῆλθε πλῆθος αἵματος*) ist die unverkennbare Parallele zu dem Lanzenstich und seinen Folgen (Joh. 19, 33: *καὶ εὐθὺς ἐξῆλθεν αἷμα*) und diese Parallele ist von einem Interpolator des Schreibens im vollständigen Martyrium noch dadurch vervollständigt worden, daß er als Analogon des aus der Wunde Christi mit dem Blute strömenden Wassers eine Taube hinzufügt, wahr=

scheinlich als Symbol der Taufgnade mit Bezug auf die Vorstellung, die in dem Märtyrertod die für alle Ewigkeit reinigende Bluttaufe sah [1]). So wenig es daher richtig ist, wenn Hilgenfeld nur in der synoptischen Ueberlieferung die vorbildlichen Züge für das Polykarp'sche Martyrium sieht, so unbegründet ist es, wenn er S. 245 in den Worten: *σχεδὸν γὰρ πάντα τὰ προάγοντα ἐγένετο, ἵνα ἡμῖν ὁ κύριος ἄνωθεν ἐπιδείξῃ τὸ κατὰ τὸ εὐαγγέλιον μαρτύριον* (Cap. 1 des Martyriums), die Aehnlichkeit, welche zwischen dem Tode Polykarp's und dem Tode Jesu in jeder Hinsicht stattfand, angedeutet sehen will; denn was das Schreiben unter *τὸ κατὰ τὰ εὐαγγέλιον μαρτύριον* versteht, sagen ja die Worte, die unmittelbar zur Erläuterung beigefügt sind: *περιέμενεν γάρ, ἵνα παραδοθῇ, ὡς καὶ ὁ κύριος*, nämlich den echt evangelischen, weil dem Vorbild des Herrn gemäßen, Sinn der wahren Märtyrer, die das Martyrium nicht suchen und herausfordern, aber wenn es ungesucht sie findet, es mit festbleibender Liebe bestehen und darum ein Muster für die Andern sind. Von solchen Märtyrern wird Cap. 2 gesagt: *Μακάρια μὲν οὖν καὶ γενναῖα τὰ μαρτύρια πάντα τὰ κατὰ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ γεγονότα.* Diesen Sinn haben Polykarp, Germanicus u. A. ebenso sehr bewiesen, als ihn der Phrygier Quintus verleugnet hat. Nach des Letzteren Abfall sagt darum die Gemeinde: *Διὰ τοῦτο οὖν, ἀδελφοί, οὐκ ἐπαινοῦμεν τοὺς προςδιδόντας ἑαυτούς, ἐπειδὴ οὐχ οὕτω διδάσκει τὸ εὐαγγέλιον* (Cap. 4). Ein solches Verhalten hat fast in allen einzelnen Vorgängen, die seinem Tode vorhergingen (dieß sind die *σχεδὸν πάντα τὰ προάγοντα,* Cap. 1 des Martyr.), Polykarp an den Tag gelegt und darum werden sie selbst zu dem Vorbilde, das er den verfolgten Christen gegeben hat, in ein teleologisches, von Gott selbst gewolltes Verhältniß gesetzt. Da aber die Urtypen dieses Verhaltens in der Passionsgeschichte gleichmäßig in allen Evangelien zu finden sind, so sind wir auch nicht berechtigt, den gebrauchten Ausdruck *τὸ εὐαγγέλιον*

---

[1]) Martyr. S. Polyc. cap. 16: *ἐξῆλθε περιστερὰ καὶ πλῆθος αἵματος.* Ueber die Taube vergl. Heinichen in seiner Ausgabe des Eusebius, I, 342. Nach dem Evangelium der Ebioniten soll eine Taube bei der Taufe in Christum eingegangen sein. Fabric. cod, apocr. N. T. I, 347. Auch bei späteren Martyrien steigt eine schneeweiße Taube als Symbol der Seelenreinheit aus dem Munde des Märtyrers auf; vergl. des Aurelius Prudentius Hymnus auf die heilige Eulalia bei Ruinart S. 399, Str. 33. Mit Heinichen halte ich die Worte *περιστερὰ καὶ* für Interpolation, wenn auch frühe eingefügt, da vielleicht schon Lucian im Leben des Peregrinus darauf anspielt.

blos auf ein einzelnes oder auf die Synoptiker zusammen zu beziehen, sondern auf die *eine*, in allen Evangelien mit sich selbst einig gedachte Ueberlieferung des evangelischen Geschichtsstoffes. Dieß ist auch ohne Zweifel der Sinn desselben Ausdrucks, wenn Polykrates dem Vorwurfe gesetzlicher Gebundenheit, den man der kleinasiatischen Feier machte, das Beispiel der großen Gestirne der asianischen Kirche entgegenstellt und bemerkt: οὗτοι πάντες ἐτήρησαν τὴν ἡμέραν τῆς ιδ' τοῦ πάσχα *κατὰ τὸ εὐαγγέλιον* (Euseb. V, 24, §. 6), was Hilgenfeld S. 294 willkührlich auf die synoptischen Evangelien beschränkt. — Ich bestreite ferner, *daß die Chronologie der synoptischen Passionsgeschichte in der Darstellung der letzten Lebensschicksale Polykarp's irgendwie erkennbar hervortrete*; denn entspräche die παρασκευή in dem Martyrium dem 14., das μέγα σάββατον dem 15. Nisan in der synoptischen Darstellung, so müßte die Wahl dieser Ausdrücke befremden, da die παρασκευή der Synoptiker nicht den 14. Nisan, den Tag des letzten Paschamahles und der Gefangennehmung Jesu, welchen sie die πρώτη ἡμέρα τῶν ἀζύμων nennen (Matth. 26, 13; Marc. 14, 12; dagegen Luc. 22, 7 nur ἡ ἡμέρα τῶν ἀζύμων), sondern nur den Wochenfreitag, den Todestag bezeichnet (Matth. 27, 62; Marc. 15, 62; Luc. 23, 54), der Ausdruck μέγα σάββατον aber bei ihnen nicht vorkommt. Hätte endlich Hilgenfeld mit seiner Meinung Recht, dann müßte es befremden, *daß die von ihm prätendirte so auffallende chronologische Uebereinstimmung des Martyriums mit der Passion nirgends auch nur leise angedeutet ist*, daß sie namentlich Polykarp in seinem Dankgebet nicht selbst hervorhebt, daß nicht bei dem Auszug der Verfolger gesagt wird, sie seien zur Zeit ausgegangen, wo man die hochfestliche Eucharistie oder das letzte Mahl des Herrn in der Gemeinde zu feiern pflegte; statt dessen wird die Zeit der Aussendung der Verfolger nur mit τῇ παρασκευῇ, was auch der Wochenfreitag sein kann, und zwar δείπνου ὥρᾳ angegeben, was auf ein ganz gewöhnliches Mahl deutet und so wenig die Festeucharistie der Kleinasiaten bezeichnen kann, als der gleiche Ausdruck Joh. 13, 2 das jüdische Paschamahl. Auch die Worte in dem Dankgebete Polykarp's enthalten keine Spur einer chronologischen Zeitbestimmung; er sagt bei Eusebius (IV, 15, §. 33): εὐλογῶ σε, ὅτι ἠξίωσάς με *τῆς ἡμέρας καὶ ὥρας ταύτης*, τοῦ λαβεῖν με μέρος ἐν ἀριθμῷ τῶν μαρτύρων ἐν τῷ ποτηρίῳ τοῦ Χριστοῦ εἰς ἀνάστασιν ζωῆς αἰω-νίου, ψυχῆς τε καὶ σώματος, ἐν ἀφθαρσίᾳ πνεύματος ἁγίου. Hilgen-

feld fragt zwar S. 246: „Sollte es sich nicht auch auf die Zeit, in welche die Kirche Kleinasiens den Tod Jesu setzte, beziehen, wenn Polykarp am großen Sabbath des 15. Nisan [?] Gott dafür dankt, daß er ihn gerade dieses Tages und dieser Stunde gewürdigt habe?" Abgesehen davon, daß eine Frage kein Beweis ist, und wo sie als solcher gelten soll, nur die Unsicherheit dessen verräth, der sie aufwirft; abgesehen davon, daß die Annahme des 15. Nisan für den Todestag Polykarp's auf einer völlig unerwiesenen Einbildung des Herrn Hilgenfeld beruht, muß ich auch seiner Frage ein ganz entschiedenes „Nein" entgegensetzen; denn 1) berechtigt uns nichts, den Worten *τῆς ἡμέρας καὶ ὥρας ταύτης* den Sinn: gerade dieses Tages unterzulegen; 2) hätte Polykarp die Congruenz seines Martyriums mit dem Kreuzigungstage betonen wollen, so hätte er sich anders ausdrücken, er hätte etwa sagen müssen: *αὐτῆς τῆς τοῦ κυρίου μου ἡμέρας* oder *τῆς αὐτῆς ἡμέρας καὶ ὥρας, ῇ καὶ ὁ κύριός μου ἐσταυρώθη*; 3) wie die Worte stehen, kann *ἡ ἡμέρα καὶ ὥρα αὕτη* nur den gegenwärtigen Tag und Stunde bezeichnen, und zwar nach dem, was ihnen für Polykarp ihre Bedeutung giebt, nach dem Schicksale, das sich in ihnen an ihm erfüllt, gerade wie Jesus Joh. 12, 27 f. sagt: *τί εἴπω; πάτερ, σῶσόν με ἐκ τῆς ὥρας ταύτης· ἀλλὰ διὰ τοῦτο ἦλθον εἰς τὴν ὥραν ταύτην· πάτερ, δόξασόν σου τὸ ὄνομα.* So gewiß nun mit diesen Worten Polykarp nur sein an ihm sich vollziehendes Geschick und insbesondere den Höhepunkt desselben, an dem er jetzt steht, bezeichnen will, so gewiß enthalten die folgenden Worte: *τοῦ λαβεῖν — Χριστοῦ*, nur epexegetisch die nähere Ausführung dieses Geschickes, nämlich die Theilnahme am Kelche Christi mit der ganzen Schaar der Märtyrer, und zwar mit der näheren Zweckbestimmung: Auferstehung des Leibes und der Seele zum ewigen Leben in der Unvergänglichkeit, welche der heil. Geist wirkt.

Die Ausdrücke „Paraskeue" und „großer Sabbath", sowie die übrigen Aeußerungen des smyrnäischen Circulars bieten also keine Handhabe, um die Monatstage des jüdischen Kalenders zu bestimmen, auf welche die Gefangennehmung und der Tod des Polykarp fiel; dennoch glaubt Hr. Hilgenfeld die von ihm gesuchte Bestimmung erzwingen zu müssen. Er setzt mit Clinton und Masson das Proconsulat des Statius Quadratus in das Jahr 166 und den Tod Polykarp's auf den 15. Nisan dieses Jahres; er stützt sich ferner auf die in der chronologischen Notiz am Schlusse des Martyriums angegebene Congruenz des großen Sabbaths mit dem 2. Xanthikus im Todesjahre des Bischofs,

und da er nach seiner falschen Beurtheilung der smyrnäischen Jahresberechnung den 2. Xanthikus mit der Paschachronik als den 26. März bestimmt, so schreitet er zum Letzten, um zu beweisen, daß der 15. Nisan in dem von ihm angenommenen Todesjahre wirklich mit diesem Tage zusammenstimme. Der von Bucher aufgestellte jüdische Paschacyclus und der bei Ideler II, 249 gegebene 84jährige Ostercyclus der lateinischen Kirche müssen ihm die Beweismittel bieten. Das Resultat seiner Berechnung ist folgendes: „Nach dem 84jährigen Paschacyclus in Bucher's Tabellen (a. a. O. S. 365. 366) wäre der 1. Nisan auf den 15. März oder, da dieses Jahr das 76. des Cyclus ist, der 14. Nisan auf den 27. oder 28. März, also der 15. Nisan auf den 28. oder 29. März, einen Donnerstag oder Freitag, gefallen" (S. 243). Diese Angabe ist richtig, aber zwischen dem 26. und dem 28. oder 29. März bleibt doch noch immer ein Unterschied von zwei bis drei Tagen. Der Verfasser scheint selbst zu fühlen, daß diese Berechnung ihm nicht ganz günstig ist; er wendet sich darum zum 84jährigen Ostercyclus der Lateiner bei Ideler und findet: „nach demselben würde der Osterneumond (1. Nisan) des Jahres 166 auf den 13. März, also der 15. Nisan (der große Sabbath) auf den 27. März, einen Ostermontag, gefallen sein." Dieses Ergebniß scheint in der That über Erwarten glücklich. Hilgenfeld spielt darum den letzten Trumpf triumphirend aus: „Bedenkt man, daß der jüdische Kalender im Jahre 166 jedenfalls noch nicht fest geordnet war und daß die Juden außerhalb Palästina den ersten und den letzten Tag des Pascha doppelt feierten, so stimmt Alles dahin überein, daß der 26. März 166 der quartodecimanischen Gemeinde zu Smyrna der 15. Nisan und als solcher der große Festsabbath gewesen ist." Ich gestehe, daß ich nicht recht begreife, auf welchem Wege der Verfasser zu diesem Ergebniß gekommen sein kann. Die erwähnte Ostertafel bei Ideler, welche den 84jährigen Cyclus der Lateiner auf eine doppelte Reihe von Jahren der christlichen Zeitrechnung anwendet, beginnt mit dem Jahre 298 und endigt mit dem Jahre 465. Nun entsprechen die beiden Jahre 166 und 250 (die auch Hilgenfeld als nach diesem Cyclus correspondirende Jahre ansieht, vgl. S. 249, Anm. 4) den Jahren 334 und 418 (denn nach gemeiner Rechnung ist 166 + 84 = 250, 250 + 84 aber = 334), es würden also die Osterbestimmungen des Jahres 166 mit dem 37. Jahre des Cyclus zusammentreffen, in welchem die Jahre 334 und 418 der christlichen Zeitrechnung angemerkt sind, und in diesem

fällt, wie Col. 5 zeigt, der Osterneumond (1. Nisan) auf den 22. März, nach Col. 6 der Ostertag der abendländischen Kirche aber auf den 7. April, und als zugehöriges Alter des Mondes wird Col. 7 die Zahl XVII angegeben, so daß das Julianische Datum des 15. Nisan im Jahre 166 nicht, wie Hilgenfeld meint, der 27. März, sondern der 5. April sein würde, der Charfreitag oder die Paraskeue der abendländischen Kirche [1]). Hilgenfeld hat also abermals bewiesen, daß er nicht zu rechnen versteht. Durch seine Untersuchung ist für die Frage nach dem Todestage Polykarp's nicht nur nichts gewonnen, sondern dieselbe noch obendrein völlig verwirrt worden.

Wenn somit Hilgenfeld's Entdeckung, daß der große Sabbath der Kleinasiaten mit dem großen Tage der süßen Brode identisch gewesen sei und wie dieser den 15. Nisan bezeichne, nach allen Seiten der Stützen entbehrt, so bleibt in der That nichts mehr übrig als die Annahme Usser's, die Asiaten hätten mit dem großen Sabbath denselben Begriff verbunden wie die Occidentalen, sie hätten darunter den Tag verstanden, der der Jahresfeier der Auferstehung voranging. Allerdings verdient dabei Usser's weitere Meinung keine Beachtung, daß dieß sich auf jüdischen Sprachgebrauch gründe, nach welchem der Wochensabbath vor dem Pascha bei den Juden großer Sabbath genannt worden sei [2]). Allerdings streitet ferner die von mir vertretene Ansicht mit der durch Gieseler in Aufnahme gekommenen Meinung, daß die

---

[1]) Mit dieser Angabe des 84jährigen lateinischen Cyclus stimmt auch die Berechnung Friedleben's in seinem Kalenderbuch (Frankfurt 1834), in dessen 17. Tafel (S. 33), die (nach S. 130) für das Jahr 166 maßgebend ist, der Ostersonntag auf den 7. April, der Charfreitag auf den 5. April angesetzt ist.

[2]) Daß der Ausdruck „großer Sabbath" zur Bezeichnung des dem Paschatage vorangehenden Wochensabbaths in den rabbinischen Schriften erst dem späteren Judenthum angehört und daß es ganz unthunlich sei, aus ihm den großen Sabbath in dem smyrnäischen Sendschreiben zu erklären, habe auch ich im Art. „Pascha" in Herzog's Real-Encyclopädie angedeutet. Ein weiteres Eingehen auf das Alter dieser Bezeichnung im Judenthum schien mir damals überflüssig. Nachdem aber Hilgenfeld auf freundliche Mittheilungen des Hrn. Kirchenraths Dr. Hoffmann in Jena sich bemüht hat nachzuweisen, daß dieser Ausdruck bei den Juden zuerst im 14. und 16. Jahrhundert in den Schriften Orach Chajim und Schulchan Aruk vorkomme, mit dem Anfügen, daß selbst Jost erst seit der Entstehung des Islam die große Sabbathfeier in den Gottesdiensten der Juden nachzuweisen vermöge, halte ich es an der Zeit, mit Hülfe meines vieljährigen verehrten Freundes, des gelehrten Verfassers „der Geschichte des Judenthums und seiner Secten", Herrn Dr. Jost, die sämmtlichen bis jetzt zugänglichen Er-

Feier des Pascha, welches die Asiaten fastend und die Eucharistie haltend am 14. begingen, ihr einziges Jahresfest gewesen sei; allein dieß hat doch Epiphanius, auf dessen Zeugniß sich diese Meinung stützt, nicht gesagt, und wenn wirklich die Quartodecimaner eine so

---

wähnungen dieses Namens in der jüdischen Literatur hier übersichtlich zusammenzustellen, damit diese Frage ein- für allemal ihre Erledigung finde.

1) Die früheste ausdrückliche Erwähnung findet sich in den Synagogengesängen, die R. Joseph ben Samuel Tob Elem (d. h. bon fils, in Limoges um 1030—1040; vgl. über ihn Jost a. a. O. II, 388) für diesen Tag gedichtet hat und welche dem Machasor (allgemeinen Gebetbuche) einverleibt sind. Es werden darin ausführliche Vorschriften über die Knetung des süßen Teiges, die Gefäße für seine Bereitung u. s. w., überhaupt über die Feier des Paschatages gegeben. Maimonides dagegen, dessen Wirken dem Ende des folgenden Jahrhunderts angehört, hat seiner nicht gedacht, wahrscheinlich weil er seine Stellung im Talmud nicht begründet fand.

2) Die dem 13. Jahrhundert angehörende Thossaphatglosse zu Tractat Schabbath, S. 87 b., erwähnt den שַׁבָּת הַגָּדוֹל als eine bereits bestehende Bezeichnung mit Beziehung auf ein Wunder, das am 10. Nisan mit den ersten Paschalämmern vor dem Auszug aus Aegypten vorging. Die Legende dieses Wunders findet sich bereits in Jalkut, in der großen Midraschsammlung, zu 2 Mos. 12, 3.

3) Auf dieselbe Legende, die er mit kleinen Verschiedenheiten der Lesart wiederholt, führt die Entstehung des großen Sabbaths Jakob ben Ascher in dem Buch Orach Chajim, §. 430, dem ersten der sogenannten Turim, zurück. (Die Turim, welche ältere Talmudgesetze mit Zusätzen aus den Schriften der Geonim zusammenstellen, sind wahrscheinlich schon in der ersten Hälfte des 14. Jahrhundert gesammelt, vgl. Jost III, 63.)

4) Der Sammeler Joseph Karo, der Maimonides des 16. Jahrhunderts, handelt von ihm in seinem zuerst in Venedig 1565 gedruckten Werke: Schulchan Aruk (vgl. darüber Jost III, 129).

5) Auch die Karäer beobachten den großen Sabbath und zeichnen seine Feier namentlich durch den Vortrag des großen Hallel wegen der Erinnerung an den Auszug der Väter aus Aegypten aus. Wenn dieß Jost II, 314 ausführlich bespricht, so darf man indessen daraus nicht mit Hilgenfeld schließen, daß diese Feier schon bis in die Anfänge der Secte (diese fallen nach Jost II, 294, Anm. 2 in das Jahr 754) zurückreiche; Jost hat in seiner Schilderung der karäischen Einrichtungen Aelteres und Jüngeres zusammengestellt. Die Karäer haben den Tag von den orthodoxen Juden angenommen; der Erste, welcher für sie liturgische Gesänge zur Feier des Tages dichtete, ist Aaron ben Joseph (um 1294, vgl. über ihn Jost II, 300), „der Aben Ezra der Secte", zugleich der Begründer des karäischen Synagogengebetbuches. Sein Namensvetter, Aaron ben Eliah, „der geistreiche Lehrer des Gesetzes" (um 1353 in Constantinopel, vgl. über ihn Jost a. a. O.), giebt im Gesetzbuche unter Anderm eine Erläuterung der Gründe der Synagogenordnung und leitet darin die Einführung des großen Hallel gleichfalls von den Paschalämmern am 10. Nisan ab. Das sehr späte Alter der karäischen liturgischen Formulare für den großen Sabbath zeigt das Gebet für

beschränkte Jahresfeier gehabt hätten, so würde dieß ohne Zweifel der Anlaß zu weiteren Verhandlungen und Streitigkeiten geworden sein, die doch nicht stattgefunden haben. Es unterliegt keinem Zweifel, daß auch in Kleinasien der Sonntag frühzeitig gefeiert wurde, und haben wir auch keine Kunde darüber, wann sich aus der Wochenfeier die Jahresfeier der occidentalen Observanz entwickelt hat, so mußte dasselbe Gesetz, nach welchem sich dieser Entwickelungsproceß vollzog, in Kleinasien so gut wie in den übrigen Theilen der katholischen Kirche, zu der ja auch diese Landschaft gehörte und deren Name zuerst in dem smyrnäischen Schreiben zu wiederholten Malen erwähnt wird, seine Geltung behaupten; es mußte mit anderen Worten der Sonntag, der zunächst nach dem 14. Nisan, dem Todestage Christi, fiel, von selbst einen erhöhten Charakter annehmen und als Auferstehungstag im eminenten Sinne begangen werden. Unter diesen Umständen konnte es leicht geschehen, daß auch die Kleinasiaten, wie die übrige Kirche, den Namen des großen Sabbaths, der auf der Grundlage von Joh. 19, 31 entstanden war, auf die Vigilie des Auferstehungsfestes bezogen und an derselben eine Art Vorfeier für das Auferstehungsfest veranstalteten, aber nicht wie die Anderen fastend, sondern im Gegentheile im freudigen Vorgefühle; ja, wenn man die Ausdrücke in dem Dankgebete Polykarp's so scharf, wie es Hilgenfeld gethan hat, urgiren wollte, so könnte man sich versucht fühlen, den Klang, der an diesem Vortage die Feier bewegte, in Polykarp's Worten zu hören: *εἰς ἀνάστασιν ζωῆς αἰωνίου, ψυχῆς τε καὶ σώματος, ἐν ἀφθαρσίᾳ πνεύματος ἁγίου.* Mit dieser Fassung streitet durchaus nicht des Epiphanius Zeugniß von dem einen Tage der quartodecimanischen Paschafeier (haer. 50, §. 1), da Epiphanius, wie sich aus dem Folgenden und aus haeres. 75, §. 3 ergiebt, nach der

---

den Messias und die Erlösung, namentlich um Befreiung aus dem Joche des Islam, der Römer (Byzantiner) und der anderen vielen Feinde. Das Gebet gegen Gog-Magog scheint gegen die Mongolen gerichtet. (Die letzteren Notizen sind aus Hrn. Dr. Jost's karäischen Manuscripten gezogen.)

Da im Talmud der große Sabbath nirgends vorkommt, selbst an der Stelle nicht, wo vier Sabbathe als theils unmittelbar, theils mittelbar dem Paschafeste vorangehend mit ihren Namen aufgeführt werden (in der Mischna Tract. Megillah, III, 4), so schließt Hr. Dr. Jost, daß derselbe wahrscheinlich zwischen 600 und 800, in welcher Zeit die Synagogengebete in Babylon geordnet wurden, durch die Geonim geregelt und in Spanien und Frankreich angenommen wurde. Wann der Name zuerst in der Volkssitte, unabhängig von der Synagogenordnung, entstanden sein mag, ist nicht zu ermitteln.

älteren Begrenzung des Begriffes unter der katholischen Paschazeit die Woche des Passionsfastens versteht, die mit der zweiten feria, dem Montag, beginnt und mit der siebenten feria, in der Nacht von dem Samstag auf den Sonntag, schließt; wohl aber streitet damit die Ansicht Hilgenfeld's, nach der die Gemeinde von Smyrna sogar den 15. Nisan noch mit den Juden gefeiert und ihn um seiner gesetzlichen Heiligkeit willen mit dem Namen „großer Sabbath" ausgezeichnet haben soll, eine Vorstellung, die sich nur unter der Voraussetzung vollziehen ließe, daß die Smyrnäer vollkommene Ebioniten gewesen wären und deßhalb die Beobachtung der Azymophagien, wenn auch mit christlicher Färbung, beibehalten hätten.

Freilich wird sich damit die Angabe, daß der große Sabbath, der jedenfalls in den März oder den April fallen mußte, im Todesjahre Polykarp's der 2. Xanthikus, d. h. der 23. Februar, gewesen sein soll, in keiner Weise vereinigen lassen, aber anstatt mit Valesius um des Datums des 2. Xanthikus willen das des großen Sabbaths preiszugeben, glaube ich aus kritischen Gründen gerade den umgekehrten Weg einschlagen und zunächst den Werth dieser verschiedenen Angaben erst in einer gewissenhaften Untersuchung prüfen zu sollen.

Als ich im vorigen Jahre den in neuerer Zeit völlig übersehenen großen Sabbath der Kleinasiaten wieder erwähnte, habe ich mich absichtlich nur auf das bei Eusebius erhaltene Fragment des smyrnäischen Schreibens gestützt, und in diesem findet sich kein anderer chronologischer Haltpunkt für Polykarp's Todestag, als die Worte, welche die Zeit seiner Abführung nach Smyrna angeben: *ὄντος σαββάτου μεγάλου* (IV, 15, 15), eine Angabe, die ich in jeder Beziehung für die ursprüngliche halte und nach der man annehmen muß, daß die Gemeinde die Memorie ihres Bischofs ursprünglich an seinem Todestag im März oder April gehalten, vielleicht geradezu mit der jährlichen Vigilie des Auferstehungsfestes, zu deren Charakter sie vollkommen stimmte, verbunden hat. Anders mußte sich dieß gestalten, als die Asia Proconsularis ihre quartodecimanische Paschafeier aufgab und die Observanz der siegreichen Majorität adoptirte; denn jetzt mußte häufig der Fall eintreten, daß jene Memorie in die heilige Woche fiel, in der überhaupt keine Märtyrerfeste gehalten werden durften [1]), und

[1]) Die Synode von Laodicea im vierten Jahrhundert will sogar (Kan. 51), daß die Märtyrerfeste während der ganzen Dauer der Tessarakoste nur am

so mochte die Gemeinde eine Verlegung für zweckmäßig halten. Warum man dafür gerade den 23. Februar wählte, ist wohl schwerlich zu ermitteln; wäre die Angabe des 26. März in der Paschachronik für den Todestag ganz gesichert, so könnte man vermuthen, man habe das Fest einfach um einen Monat zurückverlegt, nämlich vom 2. Artemisius auf den 2. Xanthikus nach kleinasiatischer Zeitrechnung, allein mit Sicherheit läßt sich dieß nicht entscheiden; ich habe überhaupt mit dieser Vermuthung nur die Thatsache erklären wollen, die sich jedem Unbefangenen von selbst aufdrängt und die selbst Hilgenfeld zugestehen muß (vgl. S. 236), daß der 23. Februar, an welchem die griechische Kirche später das Märtyrerfest Polykarp's feierte, nicht sein Todestag gewesen sein kann.

Das Schreiben der Gemeinde von Smyrna, von welchem uns Eusebius erst den Anfang (IV, 15, §. 3), dann einen Auszug (§. 4—14) und endlich ein großes Fragment bis zur Beerdigung Polykarp's (§. 15—45) erhalten hat, wurde zuerst in vollständigem Exemplar von Jak. Usser aufgefunden und ist in dieser erweiterten Gestalt unter dem Namen des Martyrium Polycarpi in die Ausgaben der apostolischen Väter übergegangen. Ich habe keine Ursache, die Echtheit dieser vollständigen Relation anzuzweifeln; ihr Gang stimmt mit dem Auszuge bei Eusebius (§. 4—14) vollständig überein, wenn auch dieser bisweilen frei excerpirt und die Gedankenmotive alterirt haben muß. Das Fragment bei Eusebius (§. 15—45), harmonirt gleichfalls mit dem Texte der Usser'schen Handschrift so durchgängig, daß die Abweichungen in beiden nur als einfache Varianten der Lesart anzusehen sind. Zwei größere Verschiedenheiten erscheinen nur in der Fassung einer Doxologie und in dem bereits erwähnten Zusatze, daß aus der Todeswunde Polykarp's mit der Menge des hervorströmenden Blutes eine Taube gekommen sei. Eusebius weiß davon nichts. Ich glaube darum die Recension des vollständigen Martyriums für jünger halten zu sollen. Anders stellt sich mein Urtheil über den Schluß dieses Martyriums, von welchem Eusebius nichts hat und den ich seinem größten Theile nach für das schlechte Product eines absichtlichen Fälschers halte. Bekanntlich erwähnt Eusebius IV, 15, §. 46 u. 47 noch andere Märtyrer, die zugleich mit Polykarp den Tod erlitten haben sollen und deren Martyrien dem des Polykarp angehängt waren, und

---

Samstage gehalten werden sollen. Natürlich war darin der Samstag vor Ostern ausgenommen, da dieser strenger Fasttag war.

macht besonders zwei, einen der marcionitischen Häresie verdächtigen Presbyter Metrodorus und einen gewissen Pionius, namhaft, der sich durch viele Reden vor dem Volk und im Kerker ausgezeichnet haben und gleichfalls verbrannt worden sein soll. Dieser Letztere soll aber nach den über ihn noch vorhandenen lateinischen Märtyreracten, sowie nach der Angabe der Paschachronik erst unter Decius den Tod erlitten haben, während ihn Eusebius auch im Chronikon unter Mark Aurel enden läßt. Ich will mich nicht auf die alte Streitfrage einlassen, wer hier Recht habe — die Acten selbst können nicht entscheiden, da sie ein rohes Machwerk voll brutaler Renommistereien und abgeschmackter Fabeln sind, die jeden Anspruch auf Glaubwürdigkeit verlieren, wenn man sie mit den Martyrien des Polykarp [1]) oder der Perpetua und Felicitas vergleicht. Es muß unter diesen Umständen mehr als zweifelhaft erscheinen, ob die von Eusebius erwähnte

---

[1]) Mit Recht sagt Gaß in seiner Abhandlung über das christliche Martyrium in Niedner's historischer Zeitschrift, 1859, S. 338: „Der ganze smyrnäische Brief übertrifft das Martyrium des Ignatius weit an sittlichem Zartgefühl und kann als die edlere Grundlage der später in's Ungeheuere anwachsenden Märtyreracten angesehen werden." Wenn sich auch bereits darin manches Wunderbare findet, so lassen sich doch auch darin noch die ursprünglichen Vorgänge leicht erkennen; die idealisirende Erweiterung derselben begreift sich aus der Verklärung, in welcher der hochverehrte Mann in dem Bewußtsein der Gemeinde fortlebte, und beweist, wie frühe unter solchen Umständen die Mythenbildung eintreten kann, denn der Brief ist vor dem ersten Natalitium geschrieben. Ganz anderer Art sind die Wunder in den Acten des Pionius: viele Zeugen sehen, daß sein verbrannter Leib neue Glieder empfängt, sein Bart wird frisch, seine Farbe blühend, seine Ohren recken sich auf, seine Gestalt und Musculatur erscheinen wie die eines Faustkämpfers. Zwar meint Hilgenfeld S. 248, der Zug, daß er facta oratione, cum die sabbato sanctum panem et aquam degustavisset, verhaftet wird, zeige den Quartodecimaner, der, wenn der vorhergehende Tag der große Sabbath, d. h. der 15. Nisan, war, sein vorhergehendes Fasten bereits durch die Eucharistie beschlossen habe, oder, wenn der erwähnte Sabbath nur ein gewöhnlicher gewesen sei, durch den Genuß des heiligen Mahles noch eine höhere Heilighaltung des Sabbaths als eines Freudentags bekundete. Aber gerade daß Pionius seine Eucharistie nicht nur mit consecrirtem Brod, sondern auch mit Wasser hielt, ist sehr verdächtig; für ebionitisch kann man dieß zur Noth wohl halten, denn die Ebioniten feierten jährlich nur eine Eucharistie mit ungesäuertem Brod und Wasser, aber wahrscheinlich nicht am 15., sondern am 14. Nisan; diese Meinung würde jedoch in den Acten ihre Widerlegung finden, denn Pionius declamirt darin sehr scharf gegen die Neigung mancher Gemeindeglieder zum Judenthum und sieht in der Verfolgung eine Strafe für dieselbe; quartodecimanisch ist es auch nicht, denn was soll wohl die Kleinasiaten bestimmt haben, das Abendmahl mit

Schrift über Pionius mit diesen Acten identisch ist, wenn auch die summarische Inhaltsangabe, die er §. 46 giebt, im Allgemeinen eine gewisse Verwandtschaft zeigt; Scaliger, Petavius und Pearson haben daher die Echtheit dieser Acten geradezu in Abrede gestellt, und selbst Baronius, der sie später behauptete, hat sie anfangs lange geleugnet (vgl. Pearson a. a. O. S. 302). Es ist von vorn herein kein günstiges Zeugniß für die Kritik des Herrn Hilgenfeld, der sich berufen fühlt, „die kritische Geschichtsforschung" der jetzigen Theologie gegenüber zu vertreten, daß er dieses Machwerk ganz unbefangen benutzt und daraus an mehreren Stellen seines Buches Schlußfolgerungen auf die Beschaffenheit und Dauer der kleinasiatischen Festsitte (vergl. S. 322) zieht. Der Name des Pionius steht aber noch mit einem anderen Apokryphon von wo möglich geringerem Werthe und abgeschmackterem Inhalte in Verbindung. Es ist dieß die vita S. Polycarpi auctore Pionio im zweiten Theile des Januars der bollandistischen Acta S. S. p. 695 seqq., worin der Gemeinde von Smyrna ein rein paulinischer Ursprung beigelegt, die Entstehung ihrer Paschafeier aus einem Mißverständnisse der Anweisung, welche ihr Paulus über die Grenzen der christlichen Paschafeier gegeben haben soll, abgeleitet, die Wirksamkeit des Johannes in Kleinasien, sowie dessen Beziehungen zu Polykarp mit Stillschweigen übergangen, dagegen von Polykarp's Erziehung, Diakonat, Presbyterat und Episkopat umständlich berichtet wird. Derselbe Pionius tritt nun auch am Schlusse der von Usser edirten und seitdem durch mehrere andere Handschriften bestätigten, vollständigen Relation der smyrnäischen Gemeinde in einer Weise auf, welche die hier vorliegende Fälschung über jeden Zweifel erhebt. In einem Postscripte nämlich wird erklärt, daß Gajus, wahrscheinlich der bekannte römische Presbyter, den Brief der Gemeinde von Smyrna aus einer Handschrift des Irenäus copirt, Sokrates in Corinth bezeugt darauf selbst, daß er ihn wiederum aus dem Antigraphon des Gajus abgeschrieben habe. Diese Abschrift soll längere Zeit verloren gewesen sein, bis Polykarp in einer Vision dem Pionius

---

Wasser zu begehen? Daß sie Aquarier oder Enkratiten gewesen, wird durch keine Andeutung der Quellen verrathen. Den Sabbath als Freudentag zu begehen, war Sitte des ganzen Orients und würde weder den eucharistischen Genuß des Pionius als speciellen Quartodecimaners, noch den Gebrauch des Wassers motiviren. Nach allen Seiten hin steht also die Notiz als eine unerklärliche Abgeschmacktheit da, und die Folgerungen, die Hilgenfeld daraus gezogen hat, charakterisiren nur das, was er sich unter Kritik denkt.

erschien und ihm den verborgenen Aufenthalt derselben entdeckte; Pionius fand sie am angegebenen Orte, aber in einem durch die Länge der Zeit äußerst verfallenen Zustand, doch in der Hoffnung, daß auch ihn Christus einst mit seinen Erwählten zusammenbringen werde, brachte er sie wieder zusammen (*συνάγειν* ist der zweimal gebrauchte Ausdruck) und sicherte so den künftigen Zeiten ihren Besitz. Dieser ganze Bericht über das Schicksal des Schreibens trägt das Zeichen der frommen Lüge an der Stirn und erinnert überdieß an die im vierten Jahrhundert so oft erwähnten Visionen, in denen die längst verschiedenen Märtyrer sich bei ihren Verehrern anmelden und ihnen die verborgenen Ruhestätten ihrer Gebeine entdecken. Indessen kann der Zusatz nicht ohne Absicht beigefügt sein; er kann, da der Brief in Smyrna und in der übrigen Kirche jedenfalls zur Genüge beglaubigt sein mußte und keiner weiteren Beglaubigung bedurfte, nur die Bestimmung haben, das Siegel der Echtheit irgend einer Notiz aufzuprägen, welche dem ursprünglichen Schreiben fremd war. Diese Notiz kann aber nur die dem Briefe in der Usser'schen Ausgabe angefügte chronologische Bestimmung des Todestages Polykarp's sein. Sie lautet vollständig so: *μαρτυρεῖ δὲ ὁ μακάριος Πολύκαρπος μηνὸς Ξανθικοῦ δευτέρᾳ ἱσταμένου, πρὸ ἑπτὰ Καλανδῶν Μαΐων* (l. *Μαρτιων*), *σαββάτῳ μεγάλῳ, ὥρᾳ ὀγδόῃ. Συνελήφθη δὲ ὑπὸ Ἡρώδου ἐπὶ ἀρχιερέως Φιλίππου Τραλλιανοῦ, ἀνθυπατεύοντος Στατίου Κοδράτου, βασιλεύοντος δὲ εἰς τοὺς αἰῶνας Ἰησοῦ Χριστοῦ, ᾧ ἡ δόξα, τιμή, μεγαλοσύνη, θρόνος αἰώνιος ἀπὸ γενεᾶς εἰς γενεάν. Ἀμήν.* Diese ganze Stelle halte ich aus folgenden Gründen für unecht: 1) Der Brief der smyrnäischen Gemeinde ist an die phrygische Gemeinde von Philomelium oder, nach einer anderen Lesart, an die asiatische Gemeinde von Philadelphia und die ihr benachbarten Gemeinden im Todesjahre Polykarp's selbst, vor der ersten Jahresfeier des Natalitiums, geschrieben, und zwar auf die ausdrückliche Bitte dieser Gemeinde, ihr über die letzten Lebensschicksale des in ganz Kleinasien allverehrten Greises das Nähere mitzutheilen; es bedurfte daher durchaus nicht einer so ausführlichen Angabe, wer in jenem Jahre in der Provinz Asien Proconsul u. s. w. gewesen sei. 2) Die chronologische Notiz, die in amtlicher Form ausgearbeitet ist, hat den unverkennbaren Zweck, dem Sendschreiben die regelrechte Form der Acten zu geben, wie man sie im dritten Jahrhundert liebte und wie sie besonders in den sogenannten Proconsularacten von Nordafrika üblich wurde. Auch der Ursprung der letzteren ist durchaus verdächtig, da es nicht wohl

glaublich ist, daß die Verhöre in dem Secretarium des Proconsuls und die in denselben niedergelegten Bekenntnisse der Märtyrer in dem erbaulichen Tone, worin sie hier wiedergegeben werden, niedergeschrieben und dann den christlichen Gemeinden zum Zwecke der Erbauung und Nacheiferung von den heidnischen Behörden ausgehändigt worden seien; vielmehr darf man als gewiß annehmen, daß diese Acten von Christen verfaßt und absichtlich in der amtlichen Form redigirt sind. Dafür sprechen namentlich die ältesten Proconsularacten über das Martyrium der Scillitaner, die bei Ruinart in einer dreifachen sehr abweichenden Gestalt vorliegen und dadurch ein sehr helles Schlaglicht auf die Entstehung solcher literarischer Erzeugnisse werfen. 3) Erst zu Cyprian's Zeit, als die Verfolgung immer zahlreichere Opfer forderte, scheint man Fürsorge getroffen zu haben, daß ihre Namen und Todestage amtlich für die Gemeinde registrirt würden; so ermahnt der karthagische Bischof im zwölften Briefe (Cap. 2) seinen Clerus, die Todestage der sterbenden Bekenner aufzuzeichnen, damit ihnen in der Reihe der Memorien der Märtyrer ihre Commemorationen gesichert würden. 4) Der Schluß des sogenannten Martyriums zeigt einen wirren, ungeordneten Gedankengang, der zu dem übrigen Schreiben einen sehr fühlbaren Contrast bildet. An eine Doxologie, mit der vielleicht das ursprüngliche Schreiben (Cap. 20) schloß, reihen sich die Grüße an alle Heiligen und der specielle Gruß des Schreibers Euarestos (ein in den smyrnäischen Inschriften im zweiten Theile des Corp. Inscr. Graec. von Böckh häufig vorkommender und somit in Smyrna sehr verbreiteter Name); dann wird Cap. 21, als ob man vergessen habe, dieß im Briefe selbst zu thun, das Martyrium des Polykarp chronologisch bestimmt und abermals mit einer fast ganz gleichen Doxologie geschlossen. Hierauf wird den Empfängern Cap. 22 nochmals ein Lebewohl und der Wunsch eines evangelischen Wandels ausgesprochen; nach einer dritten, der sogenannten kleinen Doxologie folgt die Beglaubigung. 5) Während Philippus im Martyrium selbst (Cap. 12, vgl. Euseb. l. c. §. 20) als Asiarch, d. h. als eines der erwählten Glieder des gemeinsamen Priesterthums der Asia Proconsularis, bezeichnet wird, heißt er in der chronologischen Notiz *ἀρχιερεύς* [1]), d. h. Vorsteher der Priesterschaft

[1]) Allerdings hieß auch der Vorsteher der Asiarchen *ἀρχιερεύς*, aber immer mit dem Zusatze *τῆς Ἀσίας*; dieses Amt kann darum nicht gemeint sein, denn wenn es Philipp verwaltet hätte, so würde er auch §. 20 nicht als bloßer Asiarch, sondern nach seiner höheren Würde angeführt worden sein.

von Smyrna, also ein von dem des Asiarchen verschiedenes Amt. Wenn nun auch die von Masson (coll. hist. de vit. Arist. p. XCIV) behauptete Möglichkeit, daß Philipp Asiarch und Oberpriester zugleich gewesen sei, zugegeben werden muß, so ist doch die Verschiedenheit der beiden Aemter und Benennungen in dem Zusammenhange mit so vielem anderen Verdächtigen ganz geeignet, Bedenken zu erregen. 6) Die chronologische Bestimmung des Martyriums leitet mit der Angabe des 2. Xanthikus nicht, wie Usser und Hilgenfeld nach ihrer vermeintlichen Entdeckung über die smyrnäische Jahresberechnung annehmen, auf den 26. April, sondern auf den 23. Februar, und soll offenbar dem Zwecke dienen, den später üblichen Tag der Memorie als den wirklichen Todestag Polykarp's zu constatiren. 7) Eine weitere Handhabe bietet der kritischen Prüfung die abgeschmackte Formel, womit die chronologische Notiz schließt: *βασιλεύοντος δὲ εἰς τοὺς αἰῶνας Ἰησοῦ Χριστοῦ.* Sie athmet bereits den frömmelnden Ton der späteren apokryphischen Machwerke und ist auch in echten Acten wohl erst Zusatz späterer Hand. Ich finde sie zuerst in den Acten des Märtyrers Maximus und in denen der lampsakenischen Märtyrer, die sämmtlich unter Decius geendet haben (vgl. Ruinart, S. 134 u. 136). Bei den letzteren namentlich tritt, auch wenn die Relation echt ist, die Unechtheit des angefügten Datums mit dieser Formel evident zu Tage; nachdem nämlich der Märtyrer Petrus in Lampsakus bereits den Tod erlitten hatte, wurden erst die Anderen vor den Proconsul gebracht, und zwar als dieser bereits eine Reise nach Troas angetreten hatte; eodem tempore, heißt es Nr. 2, (nicht die) eunte (nicht ituro oder profecturo) proconsule ad Troadem civitatem — oblati sunt ei alii tres — cumque eos interrogasset etc., ihre Hinrichtung kann also mit der des Petrus nicht auf Einen Tag gefallen, sondern muß bis zur Rückkehr des Proconsuls verschoben worden sein; trotzdem wird in der chronologischen Bemerkung am Schluß der Tod aller vier auf einen Tag, die Idus des Mai, verlegt und ihr Kampf als ein gleichzeitiger (in uno agone certantes) dargestellt, und zwar Optimo proconsule, regnante Domino nostro Jesu Christo etc. Selbst der Name des Proconsuls, Optimus, scheint aus der Anrede des Märtyrers Petrus: „Optime proconsul", entlehnt, wo er schwerlich Eigenname ist. Mit besonderer Vorliebe haben die Pseudepigraphen sich die Formel angeeignet; so sagt Pseudo-Abdias von Paulus: Passus est autem III. Cal. Jul. — regnante Domino nostro Jesu Christo, cui est apud aeternum P. et Sp. S.

honor et gloria in saec. saec. (bei Fabric. Cod. ap. N. T. II, 456; vgl. das Martyrium des Ap. Andreas ebendas. 515). Für den officiellen kirchlichen Gebrauch konnten sie Baluz (ad Capit. reg. Franc. II, 1535) und Du Cange (Gloss. med. et. inf. latinit. s. v. Regnante Christo) erst vom Jahre 889 an nachweisen; von da an wird sie häufig gebraucht, besonders seit der Zeit Karl's des Einfältigen. 8) Wollte man sich gegen mich auf die analoge chronologische Angabe unter dem Martyrium des Ignatius berufen (Cap. 7), welches doch sicher mit den Briefen, wie man auch über deren Echtheit urtheilen mag, gleichzeitig entstanden ist und jedenfalls noch dem zweiten Jahrhundert angehört, so fragt sich, ob nicht auch diese ein Zusatz späterer Hand ist, um zu dem bereits Cap. 6 vorkommenden Monatstag die zur actenmäßigen Form gehörigen weiteren Bestimmungen anzufügen. Aus allen diesen Gründen geht mir mit Evidenz hervor, daß der am Schlusse des smyrnäischen Schreibens auftretende falsche Pionius der Urheber der besprochenen chronologischen Notiz über das Datum des Todestags Polykarp's ist.

Daß dieselbe zunächst die Quelle für die chronologische Fixirung des Todes Polykarp's in den Märtyrakten des Pionius ist, kann nicht bezweifelt werden. Der zweite Tag des sechsten Monats, d. h. der 23. Februar, wird auch hier ausdrücklich angenommen und als das natale Polycarpi genuinum bezeichnet. Der letztere Ausdruck verräth handgreiflich die zu Grunde liegende Absicht. Natale genuinum ist, wie du Cange (a. a. O. s. v.) nachgewiesen hat, in der Rechtssprache überhaupt der wirkliche Geburtstag, quo quis in lucem editus est (in leg. 11 et 17 cod. Theod. de proximis, comitibus etc. 6, 26), in der kirchlichen Sprache aber gleichfalls der wirkliche Geburtstag im Unterschied von dem bildlich gemeinten, von dem, an welchem Jemand ein kirchliches Amt oder eine Würde erlangt hat. Von Märtyrern gebraucht, bezeichnet der Ausdruck ebenfalls ihren irdischen Geburtstag im Unterschied von dem himmlischen der Bluttaufe; so war, um nur Ein Beispiel anzuführen, der heiligen Agnes in Rom ein zwiefacher Gedächtnißtag, nämlich der 21. und 28. Januar, gewidmet, und zwar, wie die Gelasianische und Gregorianische Liturgie dieß näher erläutert: Natale sanctae Agnetis virginis de passione sua XII. Cal. Februarii, und: Natale sanctae Agnes de nativitate V. Cal. Febr. (vergl. Ruinart, S. 402, Nr. 3); darum sagt das Martyrologium des Rhabanus Maurus: V. Cal. Febr. Romae S. Agnetis virginis genuinum, hoc est de nativitate. Obiit

Carolus (nämlich Karl der Große, dessen Todestag der 28. Januar ist). In allen diesen Beziehungen hat die Genuinität die Bedeutung des Natürlichen und Eigentlichen im Unterschiede von dem Uebertragenen, dem Tropischen. Ganz anders stellt sich dieser Begriff in dem Ausdruck natale Polycarpi M. genuinum in den Acten des Pionius, wo er offenbar das Ursprüngliche und Echte im Unterschiede vom Unwahren und Unechten zum Inhalte hat und somit dasselbe Interesse ausspricht, in welchem Pseudo-Pionius das Schreiben der smyrnäischen Gemeinde gefälscht hat, um den 23. Februar, den Tag der späteren Todesfeier Polykarp's in der griechischen Kirche, als den echten Todestag zu erweisen, wozu freilich das sabbatum majus, das noch immer aus dem echten Berichte sich traditionell fortpflanzt und neckend nebenher läuft, den unlösbaren Widerspruch bildet. Die Angabe der Paschachronik endlich, daß Polykarp am 26. März den Tod erlitten habe, ist — wie wir bereits gesehen haben — um so sicherer aus der Absicht erwachsen, den Todestag des Bischofs mit dem großen Sabbath in Einklang zu setzen, da sie gänzlich darauf verzichtet, ihr Julianisches Datum mit dem durch Pseudo-Pionius vertretenen asianisch-macedonischen, dem 2. Xanthikus, in Einklang zu bringen.

Ist durch diese Untersuchung festgestellt, daß wir für die Bestimmung des Todestags Polykarp's nur Einen sicheren Anhaltspunkt haben, nämlich den großen Sabbath, daß aber alle anderen Angaben nur auf die in erweisbarer Absicht hinzugefügte, jedenfalls einer weit späteren Zeit angehörende Notiz zurückgehen, durch welche Pseudo-Pionius den ursprünglichen Bericht gefälscht hat, so werden wir auch auf jeden Versuch verzichten, das Todesjahr und den Todestag Polykarp's in ganz bestimmter Weise zu fixiren. Denn der einzige Punkt, von dem wir bei diesem Versuche ausgehen könnten, das Proconsulat des Statius Quadratus, würde, wenn es sich auch gegen jeden Zweifel feststellen ließe, doch wieder auf die Aussage desselben pseudonymen Fälschers zurückführen.

Es ist allerdings mehr ein negativer Gewinn, den wir aus dieser Untersuchung gezogen haben: die Zerstörung einer schiefen, voreiligen Meinung und die Verhütung, daß dieselbe nicht, wie es so häufig der Fall ist, den Rundlauf durch die wissenschaftlichen Lehrbücher antrete. Gleichwohl kann eine genauere Prüfung des smyrnäischen Schreibens nicht ohne Einfluß auf eine unbefangene Würdigung des Standpunktes bleiben, den die kleinasiatische Kirche einnahm. Die größte Schuld an der verkehrten Auffassung des Paschastreites von

Seiten der sogenannten kritischen Schule trägt ihre einseitige Beurtheilung dieser Landeskirche. Mit einem kühnen Sprunge ging sie von dem Apokalyptiker Johannes, der als Zerstörer des Paulinismus in den Wirkungskreis des Heidenapostels eingedrungen sein soll, auf Melito und Polykrates über, und da auch in den spärlichen Nachrichten, die wir über Papias haben, das johanneische Evangelium und der Apostel Paulus nicht erwähnt sind, so schloß sie ohne Weiteres auf die Unbekanntschaft der Kleinasiaten mit jenem und auf ihre Abneigung gegen diesen und behandelte ihren Quartodecimanismus als einen abgeschwächten Ausläufer des Ebionitismus. Ich bin dieser Auffassung in dem Artikel „Papias" in Herzog's Real-Encyclopädie entgegengetreten. Sie hat übrigens, wie ich aus Hilgenfeld's Buche sehe, auch in den Kreisen, in welchen sie herrschend war und zum Theil noch herrscht, sich schon bedeutend ermäßigt. Hielt Hilgenfeld im Jahre 1849 den Melito noch für einen Ebioniten, dessen Ebionitismus sich zu dem ursprünglichen verhalte wie die moderne Orthodoxie zu der eines Quenstedt, so heißt es dagegen jetzt von ihm (S. 266): „In der That ist Melito nicht für einen Ebioniten zu halten", und das Einzige, was man an ihm auszusetzen findet, ist nur seine Hochschätzung für das Alttestamentliche, die er doch, wenn man sie nicht über das Maß der geschichtlichen Wirklichkeit hinaus willkürlich erweitert, vollkommen mit der ganzen altkatholischen Kirche theilt. Hat man früher den Asiaten vorgeworfen, daß sie noch immer zähe an den alttestamentlichen Typen festgehalten hätten und darum unfähig gewesen seien, sich zur freien allegorischen Schriftinterpretation ihrer Gegner zu erheben, denen das Bild in der Sache aufging und erlosch, so gesteht man jetzt (vgl. bes. S. 272 ff.), daß er nicht nur Allegoriker gewesen, sondern auch im Einzelnen seiner allegorischen Schriftdeutungen sich auf eine merkwürdige Weise mit seinem angeblichen Widerpart Apollinaris berührt; dennoch wird geleugnet, daß er und die Genossen seiner Richtung in die unabweisbare Consequenz ihrer allegorischen Schrifterklärung eingetreten seien, obgleich diese doch überall nur da Sinn hat und geschichtlich nachweisbar aufgetreten ist, wo das fromme Bewußtsein sich über den grammatisch-historischen Schriftsinn hinaus erweitert und so mit ihm gebrochen hat, daß es den Buchstaben nur noch als Hülle der unter ihm verborgenen Gedanken zu verwerthen vermag. Alle diese Zugeständnisse aber, welche der fortgeschrittenen Detailuntersuchung, wenn auch widerstrebend, gemacht werden, zeigen doch deutlich, daß der tübinger Standpunkt

in der Frage des Paschastreites bereits in seiner inneren Auflösung begriffen ist. Noch eingreifender muß Alles wirken, was uns über die Stellung der kleinasiatischen Kirche zu den kanonischen Schriften irgendwie aufzuklären vermag. Auch hier zeigt sich bei Hilgenfeld schon eine Umkehr zum Besseren. Hat er es im Jahre 1849 noch entschieden bestritten, daß die Quartodecimaner Kleinasiens sich des vierten Evangeliums bedient hätten (nur von Apollinaris, ihrem vermeintlichen Bekämpfer, hat er es zugegeben), so macht er jetzt selbst S. 272 darauf aufmerksam, daß Melito die dreijährige Lehrzeit Jesu aus dem Johannesevangelium schon angenommen habe. Auch auf dem Gange dieser Untersuchung sind uns manche Thatsachen begegnet, welche die Benutzung desselben in dem smyrnäischen Berichte außer Zweifel setzen. Es lassen sich aber noch manche andere Zeugnisse dafür anführen. Dahin gehört, daß nach Irenäus (II, 22, 5) alle kleinasiatischen Presbyter, die mit Johannes persönlich verkehrten, aus dessen Munde gehört haben wollen, Jesus habe ein Alter von 50 Jahren erreicht. Diese Angabe wäre schlechterdings unerklärlich und würde auf die Glaubwürdigkeit der kleinasiatischen Zeugnisse, die Hilgenfeld noch über die der Apostelgeschichte stellt (vergl. S. 191 ff.), ein sehr zweideutiges Licht werfen, wenn jene Presbyter diese Notiz nicht durch einen falschen Schluß aus Joh. 8, 56. 57 gezogen hätten und Irenäus, der es selbst von ihnen vernommen haben will, die Ueberlieferung des Johannes, auf die sie sich angeblich einstimmig stützten, irrthümlich für eine mündliche hielt, während sie entweder an die schriftliche dachten, oder wenigstens, was sie aus dem Evangelium geschöpft hatten, schon als integrirenden Bestandtheil ihrer vornehmlich durch Johannes getragenen und verbürgten Ueberlieferung ansahen. Wie es sich aber auch damit verhalten mag, das ist nicht zu bestreiten, daß die kleinasiatische Meinung nur in dem vierten Evangelium den Quell ihrer Entstehung hat und daß diese Thatsache für einen sehr frühen Gebrauch des Evangeliums gerade in der quartodecimanischen kleinasiatischen Kirche zeugt.

Ebenso dürfen wir die Bekanntschaft mit den paulinischen Schriften und den kirchlichen Gebrauch derselben mit gutem Grunde bei den Kleinasiaten voraussetzen. Dafür spricht nicht nur der Brief Polykarp's, den ich zwar für interpolirt und am Schlusse gefälscht, aber nicht für unecht halte, sondern auch die eschatologischen Vorstellungen der Senioren des Irenäus, die auf einer Combination paulinischer und johanneisch-apokalyptischer Gedanken beruhen. Routh hat diese

Stelle, über welche ich auf meinen Artikel „Papias“ bei Herzog verweise, geradezu für einen Ausspruch des Papias gehalten. Ganz unverkennbar und unzweifelhaft tritt die Benutzung paulinischer Schriften in dem smyrnäischen Sendschreiben hervor. Man vergleiche:

Cap. 1: *περιέμενε γάρ, ἵνα παραδοθῇ, ὡς καὶ ὁ κύριος, ἵνα μιμηταὶ καὶ ἡμεῖς αὐτοῦ γενώμεθα, μὴ μόνον σκοποῦντες τὸ καθ᾽ ἑαυτούς, ἀλλὰ καὶ τὸ κατὰ τοὺς πέλας. Ἀγάπης γὰρ ἀληθοῦς καὶ βεβαίας ἐστὶν μὴ μόνον ἑαυτὸν θέλειν σώζεσθαι, ἀλλὰ καὶ πάντας τοὺς ἀδελφούς.*

Cap. 10: *δεδιδάγμεθα γὰρ ἀρχαῖς καὶ ἐξουσίαις ὑπὸ τοῦ θεοῦ τεταγμέναις τιμὴν κατὰ τὸ προσῆκον ἀπονέμειν.*

1 Cor. 11, 1: *μιμηταί μου γένεσθε, καθὼς κἀγὼ Χριστοῦ.* Phil. 2, 4: *μὴ τὰ ἑαυτῶν ἕκαστοι σκοποῦντες, ἀλλὰ καὶ τὰ τῶν ἑτέρων ἕκαστοι.* 1 Cor. 10, 33: *μὴ ζητῶν τὸ ἐμαυτοῦ συμφέρον, ἀλλὰ τὰ τῶν πολλῶν, ἵνα σωθῶσιν.*

Röm. 13, 1: *οὐ γάρ ἐστιν ἐξουσία, εἰ μὴ ὑπὸ θεοῦ, αἱ δὲ οὖσαι ὑπὸ θεοῦ τεταγμέναι εἰσίν.* V. 7: *ἀπόδοτε πᾶσι τὰς ὀφειλὰς —, τῷ τὴν τιμὴν τὴν τιμήν.*

Bei der unverkennbaren Uebereinstimmung dieser Stellen in Gedanken und Ausdruck liegt es daher auch am nächsten, die Worte Cap. 2: *τοῖς τῆς καρδίας ὀφθαλμοῖς ἀνέβλεπον τὰ τηρούμενα τοῖς ὑπομείνασιν ἀγαθά, ἃ οὔτε οὖς ἤκουσεν οὔτε ὀφθαλμὸς ἴδεν, οὐδὲ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου ἀνέβη, ἐκείνοις δὲ ὑπεδείκνυτο ὑπὸ τοῦ κυρίου κτλ.* aus 2 Cor. 2, 9 abzuleiten, wenn sie auch in der sicher zufälligen Voranstellung des *οὖς ἤκουσεν* zunächst mit dem Citate Cap. 11 des zweiten Clemensbriefes zusammentreffen; denn um den paulinischen Ausspruch, der aus Textesmischung von Jes. 64, 4. 65, 17 entstanden ist, mit Origenes als Citat der apokryphischen Apokalypse des Elias ansehen zu können, müßten wir erst darüber gewiß sein, daß diese nicht selbst jüngeren Ursprunges ist und nicht, so gut wie die Gnostiker, ihr Citat von Paulus entlehnt hat.

Aus diesem officiellen Gebrauch der paulinischen und johanneischen Schriften dürfen wir mit Sicherheit schließen, daß Paulus in der Gemeinde zu Smyrna in seiner apostolischen Auctorität anerkannt war, sowie daß man dort in Johannes nicht blos den Apokalyptiker,

sondern auch den Evangelisten gesehen und geehrt hat. Es ist daher ganz aus dem Bewußtsein der kleinasiatischen Kirche selbst geredet, wenn Irenäus, der mit den kleinasiatischen Verhältnissen so genau vertraut war, die Gemeinde von Ephesus darum als eine Trägerin der apostolischen Ueberlieferung und des katholischen Glaubens ansieht, weil sie von Paulus gegründet sei und Johannes bis in die Zeit Trajan's in ihrer Mitte gewirkt habe. Je mehr aus solchen Zügen der Charakter der kleinasiatischen Kirche sich aufhellen wird, desto entschiedener wird derselbe nur als heidenchristlich-katholisch begriffen werden können, desto unfehlbarer wird die Fiction schwinden, als ob die aus Palästina verdrängte ebionitische Festsitte ihre feste Burg in Kleinasien gefunden und so den alten Gegensatz zwischen *τηρoῦντες* und *μὴ τηρoῦντες* zu seiner letzten Entscheidung gedrängt habe; desto sicherer wird endlich ihre Paschafestsitte sich als eine an sich ganz irrelevante Cultuseigenthümlichkeit herausstellen.

Noch auf Einen Punkt kann ich mir nicht versagen aufmerksam zu machen. In dem smyrnäischen Sendschreiben wird (Euseb. IV, 15, 39) Polykarp ein apostolischer und prophetischer Lehrer (*διδάσκαλος ἀποστολικὸς καὶ προφητικός*) genannt; das Schreiben des Polykrates (Euseb. V, 24, 5) bezeichnet den Melito von Sardes mit dem Epitheton *τὸν ἐν ἁγίῳ πνεύματι πολιτευσάμενον*, das um so wahrscheinlicher das prophetische Charisma desselben andeuten soll, da der einen der prophetischen Töchter des Philippus (§. 2) dasselbe Attribut beigelegt wird. Hilgenfeld findet S. 273 darin mit Recht eine Verwandtschaft beider Koryphäen des kleinasiatischen Quartodecimanismus ausgesprochen, wenn er aber daraus weiter schließt, daß Melito, der Verfasser der Schriften *περὶ πολιτείας καὶ προφητῶν* und *περὶ προφητείας*, (und also auch wohl das ganze quartodecimanische Kleinasien) der neuen Prophetie nicht allzu fern gestanden haben könne, während sich bei Apollinaris von Hierapolis statt einer Hinneigung zu der neuen Prophetie vielmehr entschiedene Bestreitung des Montanismus finde, und daraus noch schließlich folgert: „so wird er denn wohl auch ein erklärter Gegner des in seiner Landeskirche herrschenden Quartodecimanismus gewesen sein", so beruht diese Argumentation, wie die ganze Hilgenfeld'sche Untersuchung, nur auf oberflächlichem Schein, der bei genauerem Eindringen in die Quellendenkmäler von selbst verschwindet. Hilgenfeld würde nur dann zu einem solchen Schlusse berechtigt sein, wenn die ältesten Gegner des Montanismus im Orient überhaupt auch Gegner der Prophetie gewesen wären und die Fort-

dauer des prophetischen Charisma in der Kirche geleugnet hätten. Daß dieß völlig unbegründet ist, ersehen wir aus der Schrift des Miltiades unter Mark Aurel: *περὶ τοῦ μὴ δεῖν προφήτην ἐν ἐκστάσει λαλεῖν*, aus der uns Eusebius (IV, 17, 2 ff.) einige Bruchstücke erhalten hat. In diesen bestreitet Miltiades an dem Montanismus zunächst die ekstatische Begeisterung seiner Propheten, die zur *ἀκούσιος μανία ψυχῆς* werde, und beruft sich darauf, daß sie weder an den älteren noch neueren geisterfüllten Propheten der Kirche, an Agabus, Judas, Silas, den Töchtern des Philippus, der Ammia in Philadelphia, dem Quadratus und Andern, solche Zustände nachweisen könnten; dann aber hebt er hervor, daß der Montanismus nach den prophetischen Begleiterinnen des Montanus in den vierzehn seit dem Tode der Maximilla verflossenen Jahren keine Prophetinnen mehr nachzuweisen hätte, was das sicherste Merkmal seines Pseudoprophetismus sei, da in der Kirche bis zur Vollendung der Parusie die Prophetengabe nicht ausgehen dürfe (*δεῖν γὰρ εἶναι τὸ προφητικὸν χάρισμα ἐν πάσῃ τῇ ἐκκλησίᾳ μέχρι τῆς τελείας παρουσίας ὁ ἀπόστολος ἀξιοῖ*, §. 4). Dieß wird auch der Standpunkt gewesen sein, von dem aus Apollinaris den Montanismus bekämpfte, und daß nur in diesem Sinne die Gemeinde von Smyrna den Polykarp als Propheten gerühmt hat, geht aus dem Beispiele seines Martyriums hervor, womit sie seinen prophetischen Geist erhärtet. Als der greise Bischof schon drei Tage vor seiner Gefangennehmung in einem Gesichte während seines Gebetes sein Kopfkissen in Flammen gesehen hatte, wandte er sich sofort zu seiner Umgebung und deutete dieser die mit klarem Bewußtsein wahrgenommene Erscheinung (*καὶ στραφεὶς εἶπεν πρὸς τοὺς συνόντας αὐτῷ προφητικῶς*) mit den Worten: *δεῖ με ζῶντα καυθῆναι* (Cap. 5 des Martyr.). Ebenso erwähnt das Schreiben (Cap. 12, bei Euseb. §. 27, 28) nochmals kurz vor dem Augenblick seiner Hinrichtung diesen prophetischen Spruch als nun durch die Ereignisse gerechtfertigt und erfüllt. Daß es sich mit der Prophetie des Melito anders verhalten und diese zur ekstatischen Begeisterung der Montanisten eine nähere Beziehung gehabt habe, läßt sich durch nichts erweisen und wird auch durch die von Ritschl richtig erklärte Stelle des Hieronymus de vir. illustr. c. 24 keineswegs unterstützt; denn die nostri in dieser Stelle können nur die Katholiken sein.

Herr Professor Dr. Lipsius hat sich zwar in seiner Recension im Leipziger Centralblatte 1860, Nr. 33, im Ganzen für Hilgenfeld's Meinung von dem Wesen des Paschastreites ausgesprochen, macht aber

doch einige wohlbegründete Einwendungen. Zunächst bezweifelt er mit Recht den nur aus tendenziösem Interesse versuchten, durchaus unhaltbaren Nachweis Hilgenfeld's daß Tricentius und die Epiph. haer. 50, 1 besprochenen ἕτεροι von der römisch-alexandrinischen und nicht von der kleinasiatischen Sitte ausgegangen sein sollen. Daß auch die Audianer den 14. Nisan als den Todestag des Herrn ansahen, läßt sich leicht beweisen, denn wenn in den audianischen διατάξεις τῶν ἁγίων ἀποστόλων, die ja auch Hilgenfeld nicht für ein von unseren apostolischen Constitutionen verschiedenes Apokryphon, sondern nur für eine quartodecimanische Recension derselben hält (S. 379), ausdrücklich die Vorschrift gegeben wird: ὅταν (sc. οἱ Ἰουδαῖοι) εὐωχῶνται, ὑμεῖς νηστεύοντες ὑπὲρ αὐτῶν πενθεῖτε, ὅτι ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς ἑορτῆς τὸν Χριστὸν ἐσταύρωσαν· καὶ ὅταν αὐτοὶ πενθῶσι τὰ ἄζυμα ἐσθίοντες ἐν πικρίσιν, ὑμεῖς εὐωχεῖσθε, so beruht dieß freilich auf einer argen Verkennung der jüdischen Festsitte, indem die Tage der süßen Brode für jüdische Trauer- und Fasttage gehalten werden; aber eben darum können die Audianer die ἡμέρα τῆς ἑορτῆς, an der die Juden Christum gekreuzigt haben, mit derselben Verkennung der jüdischen Festsitte nicht als den 15. Nisan, sondern nur als den 14. angesehen haben, denn der 15. Nisan war ja nach ihrer Ansicht schon eine jüdische ἡμέρα τοῦ πένθους καὶ τῆς νηστείας, dagegen der 14. die ἡμέρα τῆς εὐωχίας und folglich τῆς ἑορτῆς, an welcher darum die Christen das Gegentheil der Juden thun und somit fasten und trauern sollen; ganz in diesem Sinne wird auch in den katholischen apostolischen Constitutionen der Gegensatz zwischen πένθος und ἑορτὴ V, 18, 1 in den Worten dargelegt: ἡμέραι γάρ εἰσι πένθους, ἀλλ' οὐχ ἑορτῆς. Was soll es ferner für einen Sinn haben, daß die quartodecimanischen Christen in dieser Vorschrift aufgefordert werden, gerade am 14. über die in der Kreuzigung Jesu kundgegebene Verstocktheit der Juden zu fasten und zu trauern, wenn nicht der 14. von den Audianern als der geschichtliche Tag seines Kreuzestodes betrachtet worden wäre? Endlich bezeugt der scharfe Gegensatz, in welchen diese audianische Constitution πένθος und ἑορτή, νηστεία und εὐωχία stellt, daß es sich in der quartodecimanischen Feier in der That um nichts Anderes handelte, als um den Contrast von Trauer und Festfreude, welche in der Paschaeucharistie den Wendepunkt ihres Ueberganges fanden. Weit entfernt also, daß diese Anordnung für Hilgenfeld's Meinung von dem Wesen der kleinasiatischen Feier und von der ihnen zu Grunde liegenden Chronologie der Passionsgeschichte spräche, rechtfertigt sie vielmehr

meine Ansicht in diesen Punkten [1]). Sie zeigt zugleich, wie antithetisch der heidenchristliche Quartodecimanismus dem Judenthum gegenüberstand und wie wenig Verständniß er für die Einrichtungen desselben hatte. Herr Dr. Lipsius sieht sich ferner mit Recht durch die Kunstgriffe nicht befriedigt, mit denen Hilgenfeld die Schwierigkeiten zu beseitigen versucht, welche der synoptischen Chronologie der Passionsgeschichte entgegenstehen. Er beruft sich auf Rückert's wohlbedachtes und unbefangenes Urtheil: „Die Berichte der Synoptiker führen den Leser auf den Festtag (den 15.), aber sie selbst erzählen wie von einem Werkeltage" (Rückert, das Abendmahl, S. 42). Er unterstützt Rückert's S. 42 geäußertes Bedenken wegen der Einkäufe am Freitag Abend durch weitere Gründe und schließt mit der Bemerkung, wie nahe es liege, hier bei den Synoptikern eine chronologische Verwirrung zu argwöhnen. Ich muß noch besonders hervorheben, daß der 15. der durch das Gesetz bestimmte Tag der Festversammlung im Tempel war; wie kann man annehmen, daß an diesem nicht blos die Hohenpriester und Aeltesten, sondern auch das Volk den ganzen Morgen theils vor dem Prätorium des Pilatus, theils an der Stätte der Execution zugebracht haben sollen? Wohl aber stimmt ebensowohl der Vollzug der Hinrichtung, als die Freilassung eines Gefangenen zu dem Charakter des 14. und des an ihm zu vollziehenden Paschaopfers, das ja nach Ewald's feinen Bemerkungen in den „Alterthümern" ein sühnendes Reinigungsopfer des ganzen Volkes gewesen ist und ohne wesentlich priesterliche Mitwirkung von jedem Hausvater gebracht wurde. Alles drängt unwiderstehlich zu dem Schlußresultate Rückert's, S. 43, daß die Synoptiker das Mahl auf den vierzehnten verlegen, ihre Todesberichte aber mit größerer Wahrscheinlichkeit für den 14. als Todestag zeugen. Diese größere Wahrscheinlichkeit ist durch Hilgenfeld's Gegenbemerkungen, wie Hr. Lipsius mit Recht urtheilt, nicht beseitigt worden. Wird dieselbe, wie ich fest glaube, durch

[1]) Mit welchen Unterstellungen Hilgenfeld gegen mich vorschreitet, davon nur Ein Beispiel. S. 378 sagt er in Betreff des 7. Kanons der constantinopolitanischen Synode von 381: „Die bekannten Gründe für den spätern Ursprung dieses Kanons scheinen Herrn Stadtpfarrer Steitz (Art. „Pascha" in Herzog's Realencyclopädie, XI, 159) gar nicht bekannt zu sein." Aus dem von mir verfaßten Art. „Ketzertaufe" ebendaselbst VII, 530 hätte er sich leicht überzeugen können, daß sie mir bekannt sind, und sich dann mit einigem Nachdenken sagen müssen, daß ich im XI. Bande desselben Werkes nicht wiederholen wollte, was ich bereits im VII. Bande ausgesprochen hatte.

ihre innere Evidenz zu immer allgemeinerer Anerkennung und Geltung in der wissenschaftlichen Beurtheilung dieser Frage kommen, so wird auch damit der Hauptfaden, welcher das Gewebe der Tübinger Schule zusammenhält, herausgezogen. Denn wie man sich auch die Entstehung der Verwirrung in der synoptischen Darstellung erklären mag, den Jüngern selbst wird man, wie Rückert mit gutem Grunde fordert, den Irrthum nicht beimessen können, denn diese können nicht darüber im Unklaren gewesen sein, ob sie mit Jesus vor seinem Tode noch ein Paschamahl gehalten haben oder nicht, ob er am Tage des Festes oder an der Paraskeue gestorben ist. Ist aber die Verwirrung ohne sie in die synoptischen Evangelien gekommen, so folgt zugleich, daß Johannes, wenn die Kleinasiaten ihm ihre Chronologie der Passionsgeschichte zu danken haben, ihnen nicht den 15., sondern nur den 14. als Todestag verkündigt haben kann; ebenso wenig kann er sie dann gelehrt haben, ihre Eucharistie am 14. nach dem angeblichen Vorgang des Herrn zum Andenken an sein letztes Paschamahl zu begehen, und somit würde sich für die kleinasiatische Paschafeier ein ganz anderer Sinn ergeben, als der, welchen die Tübinger Schule damit zu verbinden versucht hat. Hr. Lipsius hat darum in seinen Schlußbemerkungen eine Auffassung vertreten, deren unvermeidliche Consequenz die Auflösung derselben Ansicht von dem Wesen der kleinasiatischen Paschafeier ist, die er an dm Hilgenfeld'schen Buche so sehr anerkennt.

Ich sah mich in dieser Untersuchung genöthigt, der Meinung Hilgenfeld's in allen Punkten zu widersprechen, mit Gründen, von denen ich überzeugt bin, daß sie jedem sachkundigen Leser einleuchten. Gerade weil er in der Vorrede seine Schrift mit gewohnter Ruhmredigkeit und in herausforderndem Tone als ein frisches Lebenszeichen der noch immer rüstigen kritischen Geschichtsforschung ausposaunt und zu den Resultaten seiner Arbeit, als ob von diesen das Heil der Welt und der Wissenschaft abhinge, mit den Worten einladet, womit einst Philippus den Nathanael zu Christo zog: „Komm und siehe!" so mußte ihm an einem Punkte, der wenigstens in dieser Frage das Verdienst der Neuheit hat, wenn er auch hier nur Usser's längst antiquirte Forschungen wieder zu Markte trägt, gezeigt werden, wie solche kritische geschichtliche Untersuchungen anzulegen und zu führen sind, wenn man zu festen, gesicherten Resultaten gelangen und nicht auf Sand bauen will. Ich darf übrigens noch zum Schlusse die Versicherung geben, daß seine Untersuchung über das Martyrium Polykarp's die gründlichste und sorgfältigste des ganzen Buches ist.

Mittheilungen über einige französische Arbeiten im Gebiete der neutestamentl. Theologie und Geschichte des Urchristenthums

von

C. Weizsäcker.

Rougemont, F. de, Christ et ses témoins. Paris & Lausanne 1856. (Deutsch: R., Christus und seine Zeugen, oder Briefe über die Offenbarung und die Inspiration, übers. von Ed. Fabarius. Barmen 1859).

Coquerel, Ath., Christologie ou essai sur la personne et l'oeuvre de Jésus-Christ, en vue de la conciliation des églises chrétiennes. I. II. Paris 1858.

Pécaut, Félix, le Christ et la conscience. Lettres à un pasteur sur l'autorité de la Bible et celle de Jésus-Christ. Paris & Genève 1859.

Pressensé, Edm. de, histoire des trois prémiers siècles de l'église chrétienne. I. II. Paris 1858.

Reuss, Ed., histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique. 2ème édition revue et augmentée. I. II. Strassbourg & Paris 1860.

Die Jahrbücher haben ein Versprechen zu lösen, wenn sie von Zeit zu Zeit einen Blick auf die außerdeutsche theologische Literatur des Protestantismus werfen. Die Vergleichung der bedeutenderen Erscheinungen aus derselben muß uns lehrreich sein, als Hülfsmittel, uns über uns selbst, unsere Zustände und Strebungen klarer zu orientiren. Wir wollen den Ruf, den unsere Wissenschaft hat, nicht mißbrauchen zu dem Dünkel, als hätten wir von anderwärts her nichts zu lernen. Was insbesondere unsere französischen Nachbarn betrifft, so kann es uns nur vortheilhaft sein, mit der Leichtigkeit der Darstellung, der Präcision der Begriffe und Probleme, dem practischen Zuge, der allen ihren wissenschaftlichen Arbeiten eigen ist, bekannt zu werden. Aber es hat auch noch einen anderen Nutzen. Zu sehen, wie sie an der Lösung der nämlichen großen Fragen arbeiten, welche uns bewegen, erweitert unseren Blick und erhöht das große Gefühl der Gemeinschaft, in der wir als evangelische Christen mit den Genossen unseres Glaubens die hohen Güter wie die großen Aufgaben desselben theilen.

Die theologische Wissenschaft der Evangelischen in Frankreich ist in der Gegenwart auf dem Wege, die große Frage des Urchristenthums in einer Weise zu erörtern, welche unser höchstes Interesse in Anspruch nimmt. In den Werken, welche wir oben genannt haben, sind sehr schätzbare, zum Theil bedeutende Proben dieser Thätigkeit gegeben. Irren wir nicht, so ist die Bewegung noch in ihrem ersten Stadium, und es stehen noch sehr ernste Kämpfe bevor. Aber auch jetzt schon stehen sich die Standpunkte so eigenthümlich und ausgeprägt gegenüber, daß eine übersichtliche Betrachtung berechtigt ist.

Diese Bewegung der Wissenschaft hat einen anderen Anfang gehabt als bei uns in Deutschland. Bekanntlich ist bei uns die principielle Erörterung über das Urchristenthum, wie sie seit 25 Jahren im Gange ist, von dem Strauß'schen Leben Jesu ausgegangen. Dieß war eine literarische Arbeit, die hervortrat aus dem Schooße der Wissenschaft ohne Beziehung auf eine kirchliche Frage. So lebhaft der Streit darüber auch die Gemeinde interessirte, so kann man doch sagen: auch der weitere Verlauf gehört der Literatur, der Theologie an. Anders auf französischem Boden. Hier hatte die jetzige theologische Bewegung einen Anfang, bei welchem kirchliche Motive eine wesentliche Rolle spielten. Bekanntlich war es das Auftreten Scherer's in Genf, welches in den vierziger Jahren einen lebhaften Streit über den Inspirationsbegriff hervorrief. Scherer aber ging aus der freien theologischen Schule hervor, welche 1832 daselbst von den streng Gläubigen im Gegensatze gegen die nationalkirchliche, einem rationalisirenden Supranaturalismus anhängende, des Arianismus beschuldigte theologische Facultät errichtet worden war. Auch er war ein Anhänger des Vinet'schen Individualitätsprincips, ein Verfechter der Freiheit und Unabhängigkeit der Kirche vom Staat. Aber er übertrug dieses Princip auf das Gebiet des Glaubens selbst, er dehnte es aus zur Bekämpfung der Autorität der Bibel. Methodistische und rationalistische Ideen kreuzen sich bei ihm und von Anfang an in der Schule, zu deren Dasein und Entwickelung er den Anstoß gab, und welche uns unter dem Namen der Straßburger Schule bekannt ist. Man kann im Allgemeinen sagen, und ein Blick auf die revue de théologie (seit 1858 nouvelle revue de théologie) bestätigt es, daß das rationalistische Element darin die Oberhand gewonnen hat. Aber sie haben sich in der deutschen Theologie immer Schleiermacher am meisten verwandt zu fühlen geglaubt. Und die Schule hat einen solchen Kern von Eifer für das Evangelium und

Ernst des individuellen Glaubens von ihren Anfängen her zum Erbtheile gehabt, daß sie sehr verschiedene Schattirungen zeigt, und zu ihren Zweigen auch entschiedene Vertreter der positiven evangelischen Anschauungen gehören [1]).

Der Streit über Inspiration und Autorität ist indessen mehr zurückgetreten. Er hat theils dogmatischen, theils exegetischen und historisch-kritischen Erörterungen Platz gemacht [2]). Während anfangs die Gegner des neuen Princips nur die Vertreter der unbedingten Wortinspiration waren, stehen jetzt seiner rationalistischen Durchführung auch Männer gegenüber, welche bei einem freieren Inspirationsbegriff auch die Forschung freigeben und nur mit ihren Mitteln den Glauben der Kirche zu schützen begehren. Auf der anderen Seite ist die Schule auch bis zur Entwickelung entschieden negativer kritischer Ansichten fortgeschritten. Die revue de théologie hat die Arbeiten der Baur'schen Schule vielfach benützt. Dazu gesellt sich seit einigen Jahren die in Paris erscheinende revue germanique, welche, obwohl sich nicht auf das theologische Gebiet beschränkend, doch viele theologische Abhandlungen bringt und ebenfalls nicht selten die Ansichten jener Schule als deutsche Wissenschaft ihren Lesern verarbeitet Aber, wie wir sehen werden, ist der practische französische Sinn auch schon weiter gegangen; er zieht die Consequenzen und setzt an die Stelle Christi und der Offenbarung die Grundsätze eines naturalistischen Deismus.

Eine Verfolgung dieser Entwickelung durch Analyse der ganzen einschlagenden Literatur, besonders der Zeitschriften, kann nicht in unserer Absicht liegen. Die von uns angeführten Schriften, sämmtlich größere selbständige Werke, können gewissermaßen als die Früchte des Processes nach seinem gegenwärtigen Stande gelten, aber ebenso als Arbeiten, welche inneren Werth genug haben, um einen selbständigen Einfluß für die Zukunft auszuüben. Auch lassen sie neben der eigenen Ansicht den allgemeinen Stand der Sache deutlich erkennen.

Die Schrift von Rougemont ist diejenige, welche noch am meisten in die erste Phase der Bewegung zurückreicht. Sie ist wesentlich

---

[1]) Näheres über den Verlauf dieser Geschichte bis 1855 ist in dem lehrreichen Aufsatz von Kienlen in Reuß und Cunitz' Beiträgen zu den theol. Wissenschaften, 1855, S. 221 ff., zu finden.

[2]) Auch in der jüngsten Schrift von Scherer und den neuesten Streitigkeiten in den kirchlichen Parteizeitschriften scheint es sich um die Frage zu handeln, wie weit die Kritik gehen dürfe, ohne das evangelische Princip aufzugeben.

apologetischer Natur. Ihre Hauptabsicht ist die Bekämpfung des Rationalismus vom Standpunkte gläubiger Wissenschaft aus. Der geistreiche Verfasser war gegen die kritischen Grundsätze, nach welchen er in der straßburger revue die Bibel behandelt sah, in der kirchlichen Zeitschrift Espérance aufgetreten. Aber er sah, daß er einen wissenschaftlichen Streit durchzufechten habe und dazu jenes Blatt der richtige Ort nicht sei. Eine wissenschaftliche Zeitschrift, welche eine andere Richtung verfolgen würde, als die revue (diese hat das Verdienst, die erste wissenschaftliche theologische Zeitschrift französischer Zunge zu sein), fehlt derzeit noch. So entschloß er sich, seine Ansichten umfassend in einem eigenen Buche darzulegen. Mit demselben will er aber nicht blos dem ethischen Rationalismus der Straßburger und aller verwandten Richtungen entgegentreten, sondern ebenso sehr denen, welche ihm auf der entgegengesetzten Seite von der Wahrheit abzuweichen scheinen und welche er in der Regel Ultraprotestanten nennt, den Vertheidigern der buchstäblichen Inspiration. Doch steht er diesen näher als den ersteren. Er ist von ihnen nur durch den Weg der Begründung oder die Methode getrennt, von den Rationalisten durch den Inhalt der Lehre selbst. Wenn er daher in der Vorrede die Stellung der Parteien in der französischen evangelischen Theologie zeichnet, so protestirt er gegen die Vergleichung derselben mit der Abstufung parlamentarischer Parteien, wonach Scherer und Colani auf der äußersten Linken, Gaussen und der Graf v. Gasparin auf der äußersten Rechten ständen und die Uebrigen rechtes und linkes Centrum bildeten. Es ist ihm bei dieser Vergleichung der Hauptgegensatz nicht stark genug bezeichnet. Er will lieber von zwei feindlichen Lagern reden, dem der gläubigen und ungläubigen Theologie. Im gläubigen Lager bilden die Ultras mit der buchstäblichen Inspiration den allzu eifrigen Vortrab. Das Gros des feindlichen Heeres besteht aus den Leugnern der Offenbarung. Ihr Vortrab ist die Straßburger Schule, welche eine gewisse Offenbarung Gottes in Christo und eine gewisse nur subjective Inspiration noch zugeben will. Die große Menge derer, welche keinem der streitenden Heere zugezählt werden können, bildet den unentschiedenen Zuschauer, der sich je nach dem Sieg auf die eine oder die andere Seite schlagen will. Er selbst tritt demnach vornehmlich gegen Scherer und die Straßburger Schule auf, zum Theil auch gegen A. Coquerel, mehr nur berichtigend gegen die Ansichten, welche der Graf von Gasparin vertritt.

Daß er in dem Streite über die Bibel und das Verhältniß der

Gläubigen zu ihr in die Schranken treten will, zeigt auch die Beflissenheit, mit welcher er die Nothwendigkeit einer Autorität in der Kirche vertritt; er neigt sich hierin sogar zu einer katholisirenden Auffassung, weil er darin doch zuletzt den einzigen festen Damm gegen das Umsichgreifen des Rationalismus erblickt. Dieß ist freilich fast ein Widerspruch gegen das Unternehmen seiner Schrift selbst, welche doch durch den Gedanken einer wissenschaftlichen Ueberwindung jenes Standpunktes veranlaßt und geleitet ist. Denn er will ausdrücklich, im Unterschiede von dem Standpunkte der buchstäblichen Inspiration, die Offenbarung beweisen auf historischem Wege, d. h. durch diejenige historische Wissenschaft, welche wir die biblische Theologie nennen. Aber obwohl er diesen Beweis vor Augen hat, so ist doch seine Schrift kein geordneter Aufbau desselben. Sie handelt allerdings von der Entwickelung der alt- und neutestamentlichen Offenbarung, aber sie stellt doch Alles unter den apologetischen Gesichtspunkt und bewegt sich in erster Linie um die apologetischen Begriffe Offenbarung, Schrift, Inspiration. Die Offenbarung zu beweisen, die Begriffe von Schrift und Inspiration richtig zu stellen und das Verhältniß der Kirche zur Autorität der Schrift in's Klare zu setzen, das ist sein eigentlicher Zweck. Daher enthält seine Schrift auch allerlei Reformgedanken für die Kirche, ihre Ordnungen, ihre Lehre. Er hat das Ideal einer ökumenischen Kirche vor sich, der johanneischen Zukunftskirche; er will, daß auch die evangelische Kirche gewisse Einseitigkeiten aufgebe, daß sie mit Unrecht Verworfenes wieder suche. Er hat seine Gedanken darüber nur skizzirt. Es mag manches Wahre darin sein. Aber ist es nicht die Täuschung der Romantik, wenn er die Kirche des Morgenlandes seinem Ziele am nächsten sieht? Aus diesem Charakter ergiebt sich, daß sein Gang kein streng methodischer ist. Er bewegt sich frei in der Form von Briefen, zwölf über Christus und seine Bezeugung, die übrigen von der Offenbarung und Inspiration. Das Ganze beweist eine große Belesenheit, insbesondere sind eine Menge Ideen und Resultate deutscher Wissenschaft verarbeitet, von der eben berührten johanneischen Zukunftskirche an bis zur modernen kenotischen Lehre von Christus. Die eigentlich dogmatischen Partien sind die schwächsten. Um so mehr befriedigen die historischen Blicke voll tiefer, reicher Gedanken über die biblische Offenbarung auf allen ihren Stufen. Die Gluth der Begeisterung und der unbefangene Sinn für die Wahrheit sind die Früchte eines innigen Vertrautseins mit dem Worte, das Geist und Leben ist.

Einem anderen Standpunkte begegnen wir bei Hrn. Ath. Coquerel, dem bekannten pariser Prediger und Repräsentanten einer in der reformirten Nationalkirche mindestens unter den Gebildeten weit verbreiteten Denkart. Sein Standpunkt ist der rationalistische. Auch er hat das Ideal einer allgemeinen Vereinigung der Kirchen oder wenigstens eines großen Friedensschlusses unter denselben vor Augen. Er hofft seine Verwirklichung von der richtigen Erkenntniß Christi und seines Werkes. Hierzu schlägt er den Weg der biblischen Forschung ein, aber ebenso sehr will er dabei die Begriffe der natürlichen Theologie zu Grunde legen. An die Straßburger Schule schließt er sich an, indem er in der Hauptfrage über die Person Christi nicht auf einen metaphysischen Begriff ausgehen, sondern sich an die ethische Auffassung halten will. Aber wenn schon bei dieser Schule dieser ethische Begriff in der That wenig mit dem, was wir nach Schleiermacher darunter verstehen, gemein hat, viel mehr mit dem sittlichen Vorbilde des Rationalismus, so lebt Herr Coquerel offenbar noch mit der Substanz seines Denkens in diesem älteren Standpunkte. Seine höchster Gedanke ist der endlose Fortschritt gegen das Ziel der Vollkommenheit hin. Auch die Mittelbegriffe in seinen historischen und dogmatischen Anschauungen tragen dasselbe Gepräge. Er ist ein eifriger Anhänger der Accommodationstheorie. So ist sein Standpunkt in der biblischen Theologie der, welchen diese Wissenschaft in Deutschland vor 40—50 Jahren eingenommen hat. Auch die deutsche theologische Literatur, welche er benutzt, ist meist eine veraltete. Nur aus der Straßburger revue und aus Reuß hat er einige Kenntniß der neueren. Seine biblischen Analysen halten sich größtentheils sehr an der Oberfläche, sind auch nicht frei von Irrthümern. Nur in einigen Partien ist er mit der Liebe zur Sache mehr in die Tiefe gedrungen. Aber seine Arbeit zeigt das Gesicht eines aufrichtigen Mannes und die Wärme einer Gesinnung, die im positiven Christenthume nach dem Maße ihrer Erkenntniß lebt. Es liegt etwas Wohlthuendes in diesem Streben, den historischen Christus als das Ideal der Menschheit zum allgemeinen Verständniß zu bringen.

Eine andere Luft weht uns an aus der Schrift von Pécaut. Wir finden ihn unter den Mitarbeitern der revue, aber die lettres à un pasteur überschreiten weit die Grenzlinie, innerhalb deren sich die Nüancen theologischer Ansicht in dieser Zeitschrift bisher gehalten haben. Die revue selbst hat alsbald die letzten Consequenzen dieser Schrift, wie sie aufgefaßt werden können, ohne gerade ihn selbst der-

selben beschuldigen zu wollen, in bedenklicher Weise hervorgehoben. Und wenn in einem anderen Artikel Herr Etienne Coquerel nach aller Opposition, die er ihm macht, ihn doch mit rhetorischem Pathos auch noch unter die Mitstreiter für das Evangelium zählt, so billigen wir zwar den Geist, der sich hütet zu verdammen, aber wir können dem Urtheile nicht beipflichten. Man kann die Freiheit der Forschung auch am Gegner ehren, aber es giebt einen Punkt, wo man sich als Gegner erklären muß, nicht in einzelnen Ergebnissen, sondern im Princip, wenn man nicht die Wahrheit und sich selbst verleugnen will. In der That scheint uns Herr Pécaut selbst seine Stellung zu der vermittelnden Theologie, welche doch im Wesentlichen in der revue geherrscht hat, viel richtiger bezeichnet zu haben. In seiner Vorrede erklärt er die gegenwärtigen Zustände in der französischen Kirche für unerträglich, weil der berechtigte Trieb nach Wahrheit durch den Stand der Lehre und des Glaubens nicht befriedigt sei. Er findet, daß im Allgemeinen eine gewisse Mattigkeit, verbunden mit gemachtem Wesen, Platz gegriffen hat. Insbesondere habe die Schule, welche an die Stelle der Schrift und Kirche die Autorität Christi setzen will, zwar einen lebhaften Aufschwung genommen und sei mit großer Zuversicht aufgetreten, aber sie sei bereits erlahmt und habe nicht geleistet, was sie versprochen. Darum seien aber diese Zustände doch keineswegs verzweifelte. Im Gegentheile beweise die Anziehungskraft, welche die Kirche gerade jetzt ausübe, die Bildung, welche sie verbreite, daß hier die Keime einer zukünftigen Entwickelung liegen. Die Wahrheit sei also, daß man sich in einem Uebergangszustande befinde, und diesem ein Ende zu machen, eine neue Zeit, in welcher der jetzt herrschende ungenügende Standpunkt einem wesentlich neuen Platz gemacht habe, heraufzuführen — dazu erachtet der Verfasser die Zeit gekommen, dazu will er durch seine Schrift die Bahn brechen. Sein Hauptbestreben ist also gerade, über die neue Schule hinauszuführen. Er schildert die großen Erwartungen, welche man beim Auftreten derselben hegte, die Täuschung, welche nachfolgte: — — — „Die neue Schule, wie man sie bezeichnet, schritt voran voll Eifer und Kühnheit, alle Geister an sich ziehend, welche den Fortschritt begehrten. Sie schmeichelte sich, eine Reform im wissenschaftlichen und im Volksunterricht zu begründen. Alle Schranken sollten fallen, die letzten Spuren der Autorität verschwinden. Das 16. Jahrhundert hatte an die Stelle der Autorität der Kirche die der Bibel gesetzt; die neue Reform, den Schleier zerreißend, unterdrückte die Autorität der Bibel,

um an ihre Stelle die Autorität Christi zu setzen. Welche wunderbare Veränderung! Wie wurde Alles im Glauben, in der Heiligung, in der Apologetik, in der Predigt so einfach, lebendig, individuell! Wir athmeten auf! Sicher, ein unverletzliches Asyl in dem Wunder der Person und des Lebens Jesu Christi zu finden, hielten wir uns schadlos für einen langen Zwang, indem wir alle Ergebnisse der heiligen Kritik oder der Naturwissenschaften annahmen. Was kümmerte uns die Wirklichkeit dieses Wunders, die Authentic jenes Briefes, die Wahrheit der Erzählung der Genesis, die buchstäbliche Erfüllung der Weissagungen und selbst die Richtigkeit der theologischen Begriffe des heiligen Paulus! Alle diese Fragen, es stand uns offen, sie mit vollständiger Freiheit zu prüfen. Hatten wir nicht einen unerschütterlichen Felsen, erhaben über alle Wechsel des menschlichen Wissens, Jesus Christus, den Heiligen, sich der Seele beweisend durch seine eigene Tugend? Darauf trauten wir. Niemanden wird es heute befremden, wenn ich sage, daß dieses Vertrauen getäuscht ward. Die freien Untersuchungen sind ihren Weg gegangen; Eines um das Andere ist zusammengestürzt, aber hat der Sturm die Zuflucht, auf die man gerechnet hatte, verschont? Die Autorität der Bibel ward erschüttert; ist die Autorität Christi in demselben Maße befestigt worden? Ich wage kaum hierauf zu antworten. In der theologischen Literatur ist seit einiger Zeit ein bemerkbarer Stillstand. Die Handelnden wie die Zuschauer scheinen erschreckt vom Kampfe und von dem Ausgange, den er nehmen könnte. Stille herrscht auf einem früher so belebten Schlachtfeld; die Thätigsten verschließen sich in unheimlichem Schweigen; die große Masse, verzweifelnd, den Frieden des Einzelnen und das Heil der Kirche auf den Wegen der Theorie zu erlangen, hat sich in die praktische Thätigkeit gestürzt. Die persönlichen oder allgemeinen Glaubensbekenntnisse, welche neuerlich an's Licht getreten sind, haben nichts Fruchtbares, nichts, was die Gegenwart ergreift, die Menge begeistert und sich der Zukunft bemächtigt; einige, und zwar von den besseren, sind nichts als eine Abschwächung, eine Reduction der alten Symbole."

Gar Manches in dieser Schilderung, zumal das letzte Urtheil, erinnert nur zu sehr an Erfahrungen, die wir in Deutschland gemacht haben. Auch liegt es sehr nahe, wenn wir von der Schule hören, die Alles auf die Person Christi stellen will, an unsere Schleiermacher'sche Theologie zu denken. Aber wenn wir jetzt auf drei Jahrzehnte zurückblicken und unsere Gegenwart prüfen, so dürfen wir kühn

behaupten, daß der letzteren eine andere Lebenskraft innewohnt, sich bisher bewiesen hat und noch ferner beweisen wird, als jener modernen französischen Christustheologie, die ihr so ähnlich scheint und sich auch so gern auf ihren Namen und ihre Grundsätze beruft. Die Ursache ist eine einfache. Sie liegt in der größeren Tiefe der Grundbegriffe, sie liegt vornehmlich darin, daß Schleiermacher das wirklich gethan hat, was Scherer und seine Schule gewollt, wenigstens zu wollen erklärt, aber trotz aller Versuche nicht vollzogen haben. Für beide handelte es sich nicht nur um ein lebensvolleres Princip als das der alten Orthodoxie und des Supranaturalismus, sondern zugleich um eine Ueberwindung des Rationalismus und seines Erkenntnißstandpunktes in der Auffassung des Christenthums. Schleiermacher ist es gelungen, so viel wir jetzt an ihm auszustellen haben mögen, der Theologie das Christenthum als Lebensprincip wieder zum Bewußtsein zu bringen. Die Straßburger Schule hat Aehnliches versucht, aber sie hat doch in dem Evangelium nichts anderes zu finden gewußt als die Erkenntniß der Liebe Gottes. Sie hat den Begriff des Gewissens zu Grunde gelegt, aber das Gewissen ist ihr unter der Hand wieder zum Wissen geworden. Die Bibel sollte ihr ein Lebenszeugniß sein. Aber sie hat nicht aufgehört, sie als eine Sammlung von Lehren zu betrachten und zu fragen, was wir von diesen Lehren noch annehmen können. Das war die Nachwirkung des Streites, von welchem man ausgegangen war, und über dessen Gesichtspunkte man nicht wesentlich hinauskam. Die Folge davon ist, daß in rascher Stufenfolge die Consequenzen rationalistischer Denkart hervortreten und der Zersetzungsproceß an der Hand der Kritik, ohne daß ihm die Kraft eines inneren Widerstandes begegnete, sich vollzieht.

Wie weit dieser Proceß gediehen ist, zeigt Herr Pécaut. Was ist das Neue, welches er an die Stelle der von ihm bekämpften modern-gläubigen Lehre setzt? Wir können in Kurzem sagen: der nakte Deismus in dogmatischer Hinsicht und auf ethischem Boden die abstracte Humanität. Wie wenig diese Principien eigentlich noch mit dem Christenthum gemein haben, das bemüht er sich selbst in ein möglichst grelles Licht zu setzen. Der erste kleinere Theil seiner Schrift ist gegen die Autorität der Bibel als einer inspirirten Schrift gerichtet, der zweite aber gegen den Glauben an Christus, und hier ist es sein eifrigstes Bemühen, sich von dem Begriffe des Mittlers in jedem Sinne loszusagen.

Dieß Alles ist nun nichts Neues und es liegt darin kein Grund,

warum eine solche Schrift besonderen Erfolg haben sollte. Der wissenschaftliche Werth ist es auch nicht, welcher ihr denselben sichert, denn dieser Werth ist unbedeutend. Wir sehen ganz ab von der Forderung einer systematischen Form, eines methodischen Ganges, obwohl von der Freiheit, die sich darin Jeder nach seinem Zwecke nehmen darf, hier doch in ruhelosem Hin- und Herspringen, Vor- und Zurückgreifen ein fast ungebührlicher Gebrauch gemacht ist. Aber das dogmatische Fundament der Schrift ist nichts als eine Reihe von Gemeinplätzen, nirgends eine feinere Untersuchung. Ferner ist die historische Analyse ohne rechte wissenschaftliche Grundlage; der Verfasser benutzt das Neue Testament, ohne von bestimmten kritischen Ansichten über die Authentie seiner Schriften auszugehen, und streift doch überall an diese kritischen Fragen an. Worin liegt also die Bedeutung des Buches? Für's Erste in der Eleganz der Darstellung, in der scheinbaren Präcision der Begriffe und der Schlüsse. Für's Zweite in der Wahl des Momentes und der geschickten Berechnung der Operation. Die Partei, über welche der Verfasser hinausführen will, hat auf einem unsicheren Boden gearbeitet, der Boden hat nachgegeben, und im Augenblicke des Schreckens darüber tritt er auf und ruft: ihr müßt herab zu mir, wenn ihr stehen wollt. Aber er benutzt nicht blos die Schwäche des Gegners, er benutzt auch das ungerechte Vorurtheil, mit welchem derselbe zu kämpfen hat, das Vorurtheil, welches jede vermittelnde Stellung so gern als Halbheit und Schwäche brandmarkt, auf religiösem und wissenschaftlichem wie auf theologischem Gebiete. Er appellirt an den indifferentistischen Sinn der Masse. Er verarbeitet auf eine geschickte Weise für seinen Zweck, was von wissenschaftlichen Bedenken und Zweifeln eben jetzt seinem Publicum geläufig ist, und nimmt den blendenden Titel der freien Forschung für sich in Anspruch. In der Art, wie er die augenblickliche Lage der theologischen Wissenschaft in Frankreich benutzt hat, scheint uns seine Stellung viele Aehnlichkeit mit der unseres Landsmannes Strauß beim Erscheinen des Lebens Jesu zu haben, mit welchem er auch viele Aehnlichkeit im Geschicke des blendenden Styles hat. Aber das letztere war viel mehr ein Werk der gelehrten Forschung, das Buch des Hrn. Pécaut ist eine Tendenzschrift. Jenes führte durch eine schwierige Untersuchung zu einem principiellen Resultate, dieses bewegt sich ganz in der principiellen Frage und bedient sich der historischen Erörterung nur mit Auswahl für seinen Zweck. Und außerdem haben wir noch einen weiteren Unterschied zu bemerken. Strauß war ein offener Streiter,

der darauf ausging, seine Gegner durch Gründe und durch Satire zu vernichten. Herr Pécaut hat ein anderes System erwählt. Er hat seine Ansichten in Form von Briefen und Gesprächen entwickelt. Hierbei hat er Gelegenheit, auch die Gegenpartei reden zu lassen, und er thut dieß sehr eingehend, mit dem Scheine der größten Unparteilichkeit. Er stellt alle Gründe auf, welche sie vorbringen kann, er macht alle Concessionen, welche ihr zu Gute kommen können. Dadurch hat er sich in die Lage versetzt, als Richter in eigener Sache zu sprechen, und er bedient sich dieses Vortheiles mit großem Geschick. Wir sind weit entfernt, die Redlichkeit der Begeisterung anzufechten, mit welcher er seinen Glauben, seine Moral vorträgt und aus der Bibel sich aneignet, was ihm dazu paßt. Aber jene Weise zu kämpfen müssen wir mehr für ein geschicktes Manoeuvre als für einen Beweis von aufrichtiger prüfender Unbefangenheit ansehen.

Wir wünschen unseren Nachbarn, daß sie in ihrer jetzigen theologischen Bewegung den Compaß theils festhalten, theils wiederfinden, welcher sicher zur Quelle der Wahrheit zurückführt. Sofern aber der Weg hierzu der der Wissenschaft sein soll, können solche Arbeiten, wie die angeführten, bei allem Verdienste doch nicht genügen. Es bedarf dazu anderer Untersuchungen, welche nicht die Tendenz und den praktischen Zweck voranstellen, sondern auf dem mühsamen Wege der Forschung um der Wahrheit selbst willen vorangehen. Solche Arbeiten begrüßen wir mit Freuden in den Schriften der Herren de Pressensé und Reuß.

Das Werk von Reuß tritt nicht zum ersten Male auf. Es ist in erster Auflage schon 1852 erschienen und in Deutschland mit großem Interesse aufgenommen worden. Es ist eine Frucht deutscher Gelehrsamkeit und deutschen Forscherernstes. Die neue Auflage hat Einiges geändert. Es ist insbesondere der Entwickelung der apostolischen Lehrbegriffe ein geschichtlicher Abschnitt, der früher gefehlt hatte, vorangestellt worden, durch welchen in pragmatischer Darstellung des äußeren Verlaufs der Gang jener Entwickelung erläutert wird. Außerdem hat diese Auflage das gelehrte Gewand abgestreift, sie tritt ohne Noten und literarische Auseinandersetzungen auf, um dadurch einem weiteren Leserkreise gefälliger zu werden. Es versteht sich, daß damit die gelehrte Grundlage nicht beeinträchtigt ist.

Wir sind auf vielen Punkten mit den Anschauungen und Resultaten dieses Werkes nicht einverstanden, aber wir glauben, daß es auf die französische Theologie in der Hauptsache nur vortheilhaft

wirken kann, je mehr es Eingang und Nachfolge findet. Die deutsche Wissenschaft vom Urchristenthum wird ihr hier nicht dargeboten in abhängiger und kritikloser Reproduction der Ansichten irgend einer kritischen Schule, sondern von einem Manne, der selbständig ein gewichtiges Wort darin mitspricht. Und dieses Werk wird für den Ausgang der Bewegung in Frankreich unter allen Umständen nur den Ernst der wirklichen Forschung und den positiven und conservativen Charakter, welcher derselben als solcher innewohnt, in die Wagschale legen.

In ähnlichem Sinne begrüßen wir das Unternehmen des feurigen Apologeten Herrn E. de Pressensé, eine Geschichte des ältesten Christenthums zu schreiben, von welcher in den beiden ersten Bänden nebst der Einleitung die Geschichte des apostolischen Zeitalters nebst der ihm folgenden Uebergangszeit vorliegt. Sein persönlicher Ausgang hierbei ist ein anderer als bei Hrn. Reuß. Er gehört zuerst der Straßburger Schule an; er hat sich mit ihr von dem Glauben an die buchstäbliche Inspiration losgesagt, aber er wollte nicht auf der Bahn des Rationalismus mit ihr gehen. Er hat die Ueberzeugung, daß sich unser evangelischer Glaube vor der strengen Wissenschaft bewähren wird und eben durch sie bewährt werden muß. Die Vorrede, mit welcher er dieses Werk einleitet, beweist ebenso den begeisterten Glauben wie das begeisterte Wahrheitsstreben des Forschers: „Wenn es eine unter allen hervorragende Frage giebt, so ist es die nach dem Ursprung des Christenthums und den Anfängen der Kirche. Alles führt uns heutzutage darauf zurück. Eine kühne Kritik behauptet das Recht, uns die Documente dieser großen Geschichte aus den Händen zu winden und zu zerreißen. Es genügt nicht, sich in seinen Glauben als ein unverletzliches Asyl zu flüchten; es gilt, diesen Glauben zu stützen auf feste Gründe und seine ursprünglichen Rechtstitel nachzuweisen. — — — Wenn Männer, die von der Göttlichkeit des Christenthums überzeugt sind, sich dem Schlafe einer unseligen Sicherheit überlassen, mögen sie sich sagen, daß sie diesen Schlaf theuer bezahlen werden, und die Kirche und die Menschheit, welche eine der andern bedürfen, werden ihn ebenfalls theuer bezahlen; die Stimme des Skepticismus wird allein gehört werden, und die einschneidenden Versicherungen eines Unglaubens, der oft ebenso leichtgläubig ist wie die Bigotterie, werden für Axiome gelten. Es ist hohe Zeit, diese Versicherungen richtig zu stellen, welche nichts als eine Einfuhr von jenseits des Rheines her sind, denn heutzutage giebt es gar Viele, die

sich beschränken zu sagen oder zu schreiben, was sie einmal in Deutschland sagen hörten. Man ahnt nicht die entsetzliche Unwissenheit, welche auch bei den Gebildetsten über die Natur und den Ursprung des Christenthums herrscht. Kein Gegenstand ist so neu, weil keiner so vergessen ist. Wir sind überzeugt: das beste Mittel, diesem oberflächlichen Skepticismus entgegenzutreten, der uns überfluthet und ein Lächeln für genug hält, um die Documente zu verwerfen, deren Recht er nie selbst geprüft hat, ist, der Geschichte des ersten Christenthums nachzugehen, unter Benutzung des Materiales, welches die christliche Wissenschaft unserer Zeit gehäuft hat; denn es thut noth bei uns, zu beweisen, daß es in der That im 19. Jahrhundert eine christliche Wissenschaft giebt. Diejenigen, welche seit einigen Jahren versucht haben, unser Land in die wissenschaftliche Bewegung Deutschlands einzuweihen, haben uns nur die eine Seite gezeigt, die andere Seite will auch in's Licht gestellt sein. — —" Mit Freuden haben wir in Deutschland diese Absicht wahrzunehmen, die uns zugleich an so manche Schuld erinnert, welche wir durch zu große Ruhe und Sicherheit auch an unserem Theile Angesichts jener deutschen Wissenschaft, welche sich für die alleinige ausgiebt und jetzt in Frankreich ausgeben läßt, auf uns geladen haben. Der Weg, welchen Herr de Pressensé eingeschlagen hat, ist sicher der richtige; jenem oberflächlichen Wissensdünkel kann nur durch die ernste Wissenschaft begegnet werden. Ob sein Werk ganz dieser großen Aufgabe entspricht? Vielleicht ist er in manchem Stücke zu rasch und zu sicher vorwärts gegangen und hat zu willig sich an das Ueberlieferte angeschlossen. In jedem Falle aber ist seine Leistung im Ganzen eine sehr ehrenwerthe, mit ebenso viel Sachkenntniß und Fleiß als Eifer durchgeführte, die auch von uns in Deutschland die höchste Beachtung verdient.

Richten wir nun den Blick zuerst auf die Inspirationsfrage und was damit zusammenhängt, so haben wir es nur mit Pécaut und v. Rougemont zu thun, welche näher hierauf eingehen. Coquerel beschränkt sich auf kurze Erklärungen, welche er seiner biblischen Untersuchung vorausschickt. Er bekennt sich darin zum Glauben an die Offenbarung; aber er fügt hinzu, daß die Offenbarung rien de littéral ni de scientifique hat, qu'elle est essentiellement religieuse et morale et ne gêne en rien la raison; que la personnalité des auteurs sacrés est demeurée intacte et qu'ils ont écrit chacun selon ses informations, selon son génie, son carac-

tère, ses croyances, les habitudes de son esprit; que par conséquent ce qu'on nomme l'accommodation et l'occasionnalité abonde dans les livres des deux alliances; enfin, que le principe fondamental, souvent rappelé, de ma critique sacrée est celui-ci: la Bible n'est pas la révélation, mais la révélation est dans la Bible. — — Die Bibel ist daher auch nicht frei von Irrthümern, aber es sind dieß nicht Irthümer in der Moral und im Glauben, sondern lediglich in der Wissenschaft, im Rechnen, in der Philosophie. Sie konnte nicht irrthumsfrei sein, wenn die Offenbarung verstanden werden sollte; dazu mußte sie die Sprache der Zeit sprechen, also auch in den Kreis der Wissenschaft dieser Zeit eintreten. Wir haben gegen die Hauptsätze dieser Ansicht nichts einzuwenden, aber wir glauben, daß der Begriff der biblischen Offenbarung bei Voraussetzung derselben nur gehalten werden kann, wenn man es aufgiebt, sich die Offenbarung und die Menschheit in jenem äußerlichen Verhältnisse zu denken, welches sich eben in den Begriffen accommodation und occasionnalité ausprägt, wenn die Grundanschauung vielmehr die des Eingehens des göttlichen Lebens in das der Menschheit ist, eines inneren Processes, der seine Spitze in der Menschwerdung des Wortes hat. Dann auch wird die Mannichfaltigkeit der biblischen Lehre zu einer einheitlichen Entwicklung, während sie sonst doch mehr nur als Aggregat zufälliger Größen erscheinen muß.

Wie Herr Pécaut sich zum Inspirationsbegriffe stellen wird, läßt sich aus seinem Standpunkte von selbst schließen. Sechs der 28 Briefe, aus welchen seine Schrift besteht, der zweite bis siebente, handeln de l'autorité de la Bible; er bestreitet diese Autorität, indem er den Inspirationscharakter, aber noch weiter indem er auch den Offenbarungscharakter und überhaupt jeden wesentlichen Unterschied der Bibel von anderen religiösen Schriften bestreitet. Die biblischen Schriften sind menschliche Erzeugnisse individueller Religiosität, wie andere erbauliche Bücher. Gott steht zu ihrem Ursprung in keinem anderen Verhältnisse, als daß sich an ihnen der allgemeine Einfluß seiner Vorsehung bewiesen hat. Jene Schriften sind, eben weil sie individuell sind, von höchst ungleichem Werth und Charakter. Im Ganzen haben sie vor den späteren nichts als den Vorzug der Zeit voraus, das, daß sie die ersten waren. Im Alten Testament kann auf die messianische Weissagung kein großer Werth gelegt werden. Sie ist eben eine nationale Hoffnung, die angebliche Erfüllung im Neuen Testament besteht nicht vor näherer Prüfung. Im Uebrigen hat das

A. T. viele unmoralische Geschichten, viel Hartes und Abstoßendes, sogar im Dekalog, obwohl es immerhin eine eminente Erscheinung ist. Auch vom N. T. kann man, trotzdem daß es im Ganzen die sittliche Hoheit Jesu widerstrahlt, nur sehr ungleiche Eindrücke bekommen. Die evangelischen Berichte erscheinen als sehr unsicher, enthalten manches Abenteuerliche, auch offenbare historische Verstöße. Die synoptischen Reden sind willkürlich combinirt, die johanneischen zu hoch gehalten, um historisch zu sein. So sind die evangelischen Berichte überhaupt nur eine sehr unsichere Geschichtsquelle. Aber auch das übrige N. T. bietet Anstöße genug dar, die rabbinischen Lehrsätze des Paulus, in dessen glänzendster Schrift, dem Römerbriefe, die Capp. 9—10 auf falschen Anschauungen beruhen und die vorangehende Ausführung in Cap. 1—8 zwischen der mystischen und der juridischen Ansicht hin und her schwankt, ferner in den johanneischen Briefen, wie auch im Evangelium, neben vielem Schönen doch auch befremdende und abstoßende Züge von Härte und Ausschließlichkeit. Mit diesem Allem soll die relative Größe und Herrlichkeit dieser Schriften nicht geleugnet werden, aber es soll sich daraus ergeben, daß dieselben weder einen übernatürlichen Ursprung haben, noch eine absolute Autorität in Anspruch nehmen können. Es hilft nichts, daß man dieß nur für das Wort Jesu selbst fordert, daß man sich auf die von der Schrift ausgehenden Wirkungen beruft und das Urtheil über sie nur dem, der die entsprechende innere Verfassung mit sich bringt, zugestehen will. Die Unzulänglichkeit der historischen Gründe und die Mängel, welche die freie Kritik am Inhalte findet, werden dadurch nicht zugedeckt; der Verf. erwartet aber, daß, wenn man in dieser Erkenntniß die Autorität der Inspiration ganz aufgebe, gerade der wahre Werth dieser Denkmale einer primitiven Frömmigkeit um so heller leuchten und die Erbauung durch sie nur gewinnen werde.

Wir rechten mit ihm nicht über diese Meinung, wir halten es auch für überflüssig, auf seine radicale Bestreitung der Inspiration näher einzugehen. Er hat sich auf einen für die Wissenschaft völlig unfruchtbaren Standpunkt gestellt, indem er die Bibel nicht historisch betrachtet, sondern nach den Gemeinplätzen moderner Denk- und Gefühlsweise mißt. Wir glauben aber, daß er immer noch auf halbem Wege stehen bleibt. Ist die Bibel nichts als eine Sammlung von Aeußerungen der Frömmigkeit in alten Zeiten, so wird es die Consequenz erfordern zu sagen, daß der Geist, der dieselben erzeugte, auch fortgeschritten ist und die späteren Erbauungsschriften höher stehen.

Viel fruchtbarer für die Wissenschaft sind die gedankenreichen und anziehenden Erörterungen v. Rougemont's über die Bibel, ihre Autorität und Inspiration. Er sucht ein wirkliches historisches Verständniß der Offenbarung zu gewinnen und zu begründen, und seine Auffassung enthält jedenfalls sehr beachtenswerthe Winke für die biblische Theologie, wenn sie auch einen principiellen Mangel erkennen lassen sollte. Denn sein Standpunkt leidet daran, daß er sich bei allem Streben nach lebendigeren Anschauungen doch von gewissen äußerlichen Begriffen des älteren Supranaturalismus nicht trennen kann, ja im Eifer für die Feststellung einer Autorität der Lehre ausdrücklich zu denselben zurückgreift. Indessen ist es wohl der Mühe werth, seine Ansichten nach dem Gange seiner eigenen Darstellung kennen zu lernen.

Rougemont unterscheidet zwischen dem A. und dem N. T. nach Kategorien, deren volle Bedeutung uns später im Zusammenhange seiner christologischen Lehre erhellen wird. Das A. T. nämlich fällt in das Gebiet der psychischen Welt, wie er sie nennt, im Unterschiede von der pneumatischen des Neuen Testamentes. Die Propheten des A. T. sind Propheten Gottes, d. h. des Vaters; der Geist, der sie erfüllt, ist sein Geist, der Geist Gottes, aber noch nicht der heilige Geist (1. Bf.). Die Inspiration der Schriften dieses Bundes heißt daher geradezu die psychische Inspiration (2). Dieser Geist Gottes, der die Propheten treibt, ist ihnen nicht immanent; das ist das Unterscheidende dieser Stufe, daß der Geist Gottes nur mit den Gläubigen ist, während derselbe auf der Stufe des Neuen Testamentes ebensowohl mit als auch in denselben ist; im Himmel einst wird er ganz immanent, nicht mehr mit uns sein (12). Die alttestamentliche Offenbarung hat selbst ihre Entwickelungsstufen, welche durch die Namen des Sehers (רֹאֶה), des Sprechers (נָבִיא) und des Schauers (חֹזֶה) dargestellt sind, und da unter die letzteren unsere großen kanonischen Propheten gerechnet werden, die Seher aber auf die älteste Zeit beschränkt sind und die Sprecher die Mitte einnehmen, so entspreche diese Eintheilung der Eintheilung der alttestamentlichen Bücher. Aber auf allen diesen Stufen bleibt das Verhältniß des Geistes Gottes zum Menschen, so zu sagen, ein mechanisches oder ein quantitatives. Er bleibt ihm äußerlich, die Offenbarung ist daher immer nur eine augenblickliche, beschränkte, stückweise. Damit hängt der Charakter der Oekonomie zusammen, das Gebundensein an eine heilige Schrift, das Aufgehen des Cultus in Ceremonie, der Priesterstand gegenüber einem unmündig bleibenden Volk, die Verfassung des Volkes nicht als Gemeinde, son=

dern als Reich, die Einheit von Staat und Kirche (12). Was uns fremdartig ist im A. T., in seinem Gesetze, seinen sittlichen Ansichten, das gehört eben dem psychischen Charakter der Stufe an, und darf nicht nach christlichen Grundsätzen und Erkenntnissen beurtheilt werden. Der psychische Mensch hat eine andere Moral als der pneumatische. Gott hat sich theils zu seiner Schwachheit herabgelassen, theils hat er sich hier ganz nach seiner Gerechtigkeit geoffenbart und hat sich in der Vollstreckung seiner wunderbaren Gerichte der Menschen bedient, wie einer Kraft der Natur (18). Gerade weil das A. T. eine ganz andere Stufe des Lebens darstellt, die nicht blos quantitativ, sondern qualitativ von der neutestamentlichen verschieden ist, ist auch der Fortschritt im Uebergange von der einen Oekonomie zur anderen ein positiver, conservativer (10). Die frühere Stufe behält dabei ihre ganze Geltung, ihre ewige Wahrheit, und dies erklärt auch die Aussprüche Jesu über die unauflösliche Giltigkeit des Gesetzes. Wie aber das pneumatische Leben dem A. T. noch fremd ist, so auch das Wort Gottes. Fragt man, wie dabei doch die Weissagung auf Christus möglich gewesen, so antwortet der Verf.: die Propheten haben nicht ihn selbst, sein Wesen erkannt; Gott zeigte ihnen nur Einzelnes, was auf ihn Bezug hatte, zu seiner Zukunft gehörte, und dies haben sie verkündet (7).

Diese ganze Auffassung der alttestamentlichen Oeconomie in ihrem Verhältnisse zur neutestamentlichen ist originell und geistvoll durchgeführt; sie ist geeignet, mit Einem Schlage viele Anstöße zu beseitigen, viele Schwierigkeiten zu überwinden. Ihre Wahrheit ist, daß sie eine historische Ansicht vom Gange der Offenbarung erstrebt; aber das Bedenkliche und Schiefe derselben ist, daß sie den Bund des Gesetzes zu begreifen sucht, ohne den Mittelpunkt der Betrachtung in der Thatsache der Sünde zu nehmen. Das Gesetz ist der Zuchtmeister, aber der Zuchtmeister, der Alles in der Sünde beschließt. An die Stelle der Sünde setzt Rougemont den psychischen Menschen, als ein Naturphänomen. Alter und neuer Bund begreifen sich daher nicht in ihrer Einheit und ihrem Unterschiede aus einem ethischen Proceß der Entwickelung von unten und der Offenbarung von oben, sondern sie stehen neben einander wie zwei Reiche der Natur, eine niedere und eine höhere Classe von Geschöpfen und von Gesetzen ihres Lebens. Und hierdurch bleibt die geschichtliche Auffassung, zu welcher ein Ansatz gemacht ist, ein bloßer Schein. Auch die Thätigkeit Gottes wird mechanisch zerrissen, die Abscheidung der Offenbarungsperioden erinnert an gnostische und montanistische

Irrthümer. Sie widerspricht vielfachen Aussagen des N. T., der Grundanschauung desselben über die alttestamentliche Oekonomie und den biblischen wie kirchlichen Begriffen über die Einheit der ganzen Offenbarung und die Unzertrennlichkeit des offenbaren Gottes. Alles dieß hängt damit zusammen, daß an die Stelle des ethischen Processes eine natürliche Verschiedenheit gesetzt ist, und im letzten Grunde, daß die Lebenszustände in Erkenntnißstände umgesetzt sind.

Der psychischen Offenbarung steht die pneumatische gegenüber. Christus ist der zweite Adam, der pneumatische Mensch, aber durch ihn ist die Lebensquelle des heiligen Geistes der ganzen Menschheit erschlossen. Jesu Stiftung ist eine gedoppelte, sein Wort und der Geist. Das ist die wahre Mitte zwischen den Einseitigkeiten der katholischen und der protestantischen Auffassung, daß man beides in der Einheit, das Wort und den Geist, begreift und festhält. Die Geisteswirkung selbst aber ist auch eine doppelte, die allgemeine des neuen Lebens und die besondere der Inspiration (1). Der Geist als Lebensquelle ist für Alle gegeben, als Wahrheitsquelle in der Erkenntniß von Christo nur den Aposteln (7). Die Apostel sind die eigentlichen Zeugen Jesu. Sie haben die Erfahrung von ihm, das Wort, und der Geist tritt hinzu, das Wort in ihnen bestätigend und sie zum Zeugniß über dasselbe befähigend. Sie sind aber nicht blos freiwillige Zeugen Jesu, sondern sie haben das Amt und den Beruf erhalten, von ihm zu zeugen. Das ist eben das Apostelamt. Dasselbe zerfällt in das Amt der Mission und in das Hirtenamt, aus welchem die Aemter in der Kirche herausgewachsen sind. Diese sind im Einzelnen nicht durch die Schrift, geschweige durch Jesum selbst normirt, aber daß Aemter bestehen, daß ein Hirtenamt ist, das ist nach Ephes. 4 göttliche Einrichtung, obwohl diese Aemter nicht zum Herrschen bestimmt sind und keine andere Gewalt als die Autorität des Wortes und Geistes haben sollen. Denn Autorität schließt die Freiheit nicht aus, im Gegentheil sie ist da und muß bleiben in der Kirche, um die Glieder zur Freiheit zu erziehen. Die Gemeinde aber hat den Geist in anderem Sinne; das allgemeine Priesterthum ist das persönliche neue Leben der Kinder Gottes aus dem Geiste. Dieser Unterschied ist angezeigt durch die doppelte Geistesmittheilung, Joh. 20 und Apostelg. 2. Diese doppelte Mittheilung ist nöthig, weil der Geist zugleich auf Erden und im Himmel ist. So war er auf Erden in Jesu und mußte von ihm persönlich den Aposteln übertragen werden.

Aber er mußte auch als das eigentlich himmlische Leben ihnen und allen Gläubigen von oben her ertheilt werden (8. 17).

Wir erkennen auch hier einen gewissen Dualismus, welcher sich schon in der Auffassung der alttestamentlichen Offenbarung kundgegeben hat. Die Stellung der Apostel in der Kirche als Säulen der Wahrheit geht nicht hervor aus dem Leben, welches sie empfangen und in ganz ausgezeichneter ursprünglicher Weise empfangen, sondern sie ist begründet auf eine abgesonderte Geistesmittheilung, eine besondere Amtsautorität. Ist diese Theorie dem Princip der Autorität zu Lieb erfunden? Man kann es glauben; denn Herr v. Rougemont legt einen sehr großen Werth auf dieses Princip, er wird nicht müde zu wiederholen, daß Autorität sein muß für die Gläubigen um ihrer Schwachheit willen, daß es die göttliche Autorität ist, welche uns, die Kinder, aus unserer Schwachheit zur Freiheit erzieht. Aber es ist dieß ohne Zweifel doch nicht der alleinige Grund dieser Lehre von doppelter Geistesgabe, sondern dieselbe ist nur die weitere Folge einer mechanischen Auffassung, welche im Begriffe der Offenbarung nicht überwunden ist, davon daß der Schwerpunkt derselben in die Erkenntniß fällt, in die Mittheilung der Wahrheit, nicht in die Erlösung des Lebens.

Zwar stellt Rougemont als die erste Bedingung für das Verständniß der Bibel die Einsicht voran, daß sie nicht ein abstractes Lehrbuch ist, wie der Koran, sondern eine historische Schrift, die historisch verstanden sein will. Ihr Inhalt ist das geschichtliche Zeugniß. Damit hängt auch zusammen, daß sie nicht etwas absolut Nothwendiges für die christliche Kirche ist. Im Wesen des alten Bundes lag es, an ein geschriebenes Gesetz gebunden zu sein; in der Kirche des neuen Bundes sind die heiligen Schriften nur ein relatives Bedürfniß; daher auch kein Befehl Jesu zu ihrer Veranstaltung. Die Kirche bestand nicht nur ehe die Schrift war, sie war auch schon vorher infallibel durch ihre Tradition, deren Echtheit ihre Garantie hatte in der Handauflegung und dadurch gegebenen Geistesmittheilung. Aber der Natur der Sache nach erwuchs das Bedürfniß der Schrift neben der Tradition aus der Unfähigkeit der letzteren, den ganzen der Kirche nothwendigen Stoff festzuhalten, und aus der Zweckmäßigkeit eines Correctivs. Christus hat die Autorität der alttestamentlichen Schrift ganz anerkannt. Dieß gehörte zu seiner Fleischwerdung, in welcher er unter das Gesetz gethan war. Er hat damit den Charakter jenes Bundes bestätigt, aber er hat sich auch als der zweite Adam, der pneumatische Mensch, ganz

frei von ihr gewußt und diese Freiheit verkündet. Uns ist das A. T. nützlich, aber es ist uns nicht mehr Gesetz. Das eben ist der Fehler der reformirten Kirchen, daß sie die gesammte Schrift Alten und Neuen Testamentes als Gesetz aufgefaßt haben, während Luther seinerseits den Fehler machte, die Autorität des Amtes umzustürzen, wodurch dann der Rationalismus offenen Einzug hatte. Denn eben weil die Bibel nur eine relative Nothwendigkeit hat, bleibt neben ihr das ganze Recht und die ganze Autorität der Tradition bestehen, und diese liegt im Amt und in der Geistesgabe desselben durch die Handauflegung. Die Infallibilität der Kirche ist in gewisser Weise unabhängig von der Schrift gesichert; denn sie ruht auf dem lebendigen Fortwirken des Geistes, aber dieser ist nicht blos der providentiell, wie er will und wo er will, wirkende und mit seiner Macht eingreifende Geist, sondern er ist der dem Amte anvertraute, durch dasselbe gesicherte Geist, der im Besitze der Kirche ist.

Wir sehen, der Verf. erkauft sich die freie und unbefangene Ansicht, welche er von der Bibel, ihrem Inhalte und ihrer Stellung, hat, durch Zugeständnisse, welche er durch eine romanisirende Lehre macht; er spricht selbst aus, daß er den Vorwurf des Puseyismus erwarte, denselben aber in seiner Ueberzeugung nicht scheue. Auch bemüht er sich, seine Ansicht mit seinem evangelischen Glauben zu vereinigen. Aber zu einer Einheit kommt es nicht, nur zu einem Schwanken und Limitiren von Sätzen, die sich im Grunde widersprechen. Die Geistesgabe, welche dem Amte innewohnt und in ihm durch die Handauflegung vererbt wird, garantirt die Unfehlbarkeit der Kirchenlehre. Aber diese Unfehlbarkeit besteht doch nur darin, daß die Kirche die Hauptlehren irrthumslos bewahrt, während sich in Dingen, die nicht ebenso fundamental sind, Irrthümer einschleichen können, wie denn thatsächlich die römische Kirche die Irrthümer der Hierarchie, des Primates, der Werkheiligkeit angenommen hat. Doch diese und alle ähnlichen Erfahrungen dürfen den Satz nicht umstoßen, daß Christus in seiner Kirche bleibt, auch mit seiner Erkenntniß, und so das alle Irrthümer überwindende Fundament erhalten wird. Andererseits ist auch in dem Geiste, der allen Gläubigen gemein ist und ihr allgemeines Priesterthum begründet, ein Mittel gegeben, die Verirrungen des Amtes zu überwinden. Obwohl derselbe zunächst nur die persönlichen Rechte des Zutritts zu Gott mit sich bringt, so hat er doch auch die Kraft, in dem Falle, wenn die Irrthümer über den Geist der Lehre, der der Kirche im Amte gegeben ist, mächtig werden, in's Mittel zu treten. Es kann

sich dann aus der Mitte der Gläubigen eine neue Geistesbegabung des Amtes, welche in Wahrheit einer neuen Schöpfung von oben gleichkommt, und eben damit ein neuer Anfang der unverfälschten Tradition erheben. Die Hülfe und Herstellung der Wahrheit ist im Nothfall auch für unsere Zeit nur von einem großen ökumenischen Concil zu erwarten (9).

Wir wollen nicht weiter an den abschüssigen Pfad, auf welchem sich diese Theorie bewegt, erinnern. Aber es ist leicht zu sehen, wie dieselbe zwischen unvereinbaren Gegensätzen schwankt. Auf der einen Seite ist es Christus, der Herr der Kirche, der mit seiner unsichtbaren Gegenwart und Kraft dieselbe in der Wahrheit erhält. Auf der anderen Seite die Erkenntniß dieses Herrn, deren irrthumslose Erhaltung durch die Einrichtung des Amtes und den demselben verliehenen Geist der wahren Ueberlieferung gesichert ist. Auf der einen Seite ruht die Unfehlbarkeit des Glaubens der Kirche auf der sicheren Ueberlieferung durch den Amtsgeist, auf der anderen in der Macht und Freiheit des Gemeingeistes. Die großen Irrthümer der römischen Kirche, welche gegen die Unfehlbarkeit der bischöflichen Tradition streiten, werden nicht geleugnet, aber sie werden klein gemacht, damit jene Unfehlbarkeit wenigstens für die fundamentalen Wahrheiten gerettet werde. Allein war es nicht eben die Lehre von jener Sicherheit und Reinheit der apostolischen Ueberlieferung durch das Bisthum und Rom insbesondere, welche das Fundament der Irrthümer bildete, nicht aber der Wahrheit, die sich vielmehr trotz ihrer durch das Wirken des Herrn in seiner Kirche erhielt?

Auch in die Lehre von der Inspiration (19—24) hat dieser Irrthum seine Schatten getragen, so viel Treffliches auch in der Entwickelung derselben enthalten ist. Die Inspiration ist Ekstase, aber Ekstase mit Bewußtsein. Das heißt: die Thätigkeit des Geistes ist eine übernatürlich gewirkte, der Inhalt seiner Erkenntniß ein von Gott wunderbar gegebener, aber in das selbstbewußte Denken eingegangener. Gottes Geist ist persönlich und vereinigt sich mit der Person des Menschen. Es ist kein mechanisches Verhältniß, bei welchem der Eine im Andern aufgehen, entweder das menschliche Bewußtsein den Geist Gottes verschlingen, oder der Geist dieses Bewußtsein absorbiren würde, sondern der menschliche Geist darf sich selbst haben, sich selbst bejaht finden in der Vereinigung des göttlichen mit ihm. Diese Einwohnung des Geistes Gottes im Menschen, diese Durchdringung des letzteren vom ersteren ist die ganze Inspiration, ist ihr wahrer Begriff. Daraus folgt, daß die Rationalisten irren, welche eine In=

spiration anerkennen nur als Belebung, Erhöhung des menschlichen Geistesvermögens durch eine göttliche Kraft, eine Atmosphäre, in welche es gesetzt ist. Ebenso aber haben diejenigen Orthodoxen oder Ultraprotestanten Unrecht, welche außer der Inspiration der Personen eine besondere Inspiration der Schriften, das Dictirtsein derselben durch den Geist Gottes lehren. Die Bestreitung dieser Inspirationslehre ist Herrn v. Rougemont besonders angelegen. Er zeigt, wie die Bibel selbst keinen Unterschied mache zwischen der Inspiration des geschriebenen und des gesprochenen Wortes, wie eine solche Inspiration uns gegenüber vom Inhalte der Schrift, von allen kleinen Ungenauigkeiten, von jeder Variation, z. B. in der Darstellung der Evangelien, in unauflösliche Schwierigkeiten und Widersprüche verwickle, wie diese Ansicht, eben weil sie die freie menschliche Thätigkeit ganz aufhebe, streng genommen ebenso wenig von Inspiration reden könne als die andere, welche den anderen Factor, den göttlichen Geist, zu einem unbestimmten und unbestimmbaren Einfluß herabsetze. Es bedarf keiner besonderen Inspiration der Schrift, eben weil die Personen inspirirt sind. Aber eine solche besondere Inspiration der Schrift streitet auch gegen den wahren Begriff der Inspiration; denn sie setzt unter allen Umständen ein mechanisches Verhältniß und hebt das persönliche Einwohnen des Geistes im Geiste auf. Sie streitet gegen den Augenschein der Bibel selbst, denn diese zeigt uns, daß die menschliche Individualität der Schriftsteller nicht vernichtet oder unthätig gewesen ist, sondern daß der Geist Gottes in dieselbe eingegangen ist. Der Geist hat seinen Werkzeugen nicht die Thatsachen, von denen sie reden, inspirirt, er hat ihnen das übernatürliche Verständniß derselben erschlossen, sie in den Plan Gottes eingeführt. Er hat auch Lehren, Wahrheiten der Erkenntniß, der Moral, heilige Gefühle nicht dictirt, als ein schlechthin Neues, er hat die Wahrheit dem Individuum erschlossen, indem er die innere Welt desselben umwandelte, neu beleuchtete. So sehen wir es bei Paulus, bei Moses, Salomo, Hiob; die Wahrheit Gottes ist dabei unfehlbar, aber sie hat sich den psychischen Grund, in welchem sie einkehrte, dienstbar gemacht. Dieß führt nicht dahin, daß man in der Schrift auswählen muß, was man für göttlich halten will. Allerdings müssen wir gewisse Grenzen der Inspiration annehmen. Der Geist Gottes hat seinen Werkzeugen nicht Alles geoffenbart, was zu den Wahrheiten seines Reiches gehört, es blieb ausgeschlossen, was damals zu wissen nicht nöthig war; er hat die Dinge, welche nicht zum Reiche Gottes gehören, oder die auf dem

gemeinen Wege nicht gewußt werden konnten, nicht geoffenbart. Es giebt bei ihm einen Unterschied von Wesentlichem und Unwesentlichem, einen Unterschied, welchen auch wir zu erkennen vermögen, welchen auch die Ultras unter uns anerkennen müssen; sie helfen sich nur damit, daß sie, was sie bei ihrer buchstäblichen Auffassung nicht zurechtlegen können, verdrehen. Aber mit dem Allem unterscheiden wir nicht zwischen Schrift und Wort Gottes. Eine solche mechanische Ausscheidung des Inspirirten vom Nichtinspirirten ist unmöglich. Vielmehr ist die göttliche und die menschliche Thätigkeit überall unzertrennlich; selbst da, wo die menschliche zu überwiegen scheint, ist doch die göttliche ganz in ihr; denn es ist die Person und die ganze Person, welche von ihr durchdrungen ist. Allerdings ist diese Person, wie der Sünde, so auch dem Irrthum noch ausgesetzt, aber schon die Ausübung des Amtes selbst ist eine Schutzwehr gegen das Eindringen desselben. Und die Garantien der Amtspflicht und des Amtsbewußtseins sind erhöht in der concentrirten Thätigkeit des Schreibens im Amte. Psychologisch schon ist daher der Irrthum höchst unwahrscheinlich in den Schriften. Thatsächlich sind diese aus einem einigen Gusse des Geistes herausgeboren; ihre Unfehlbarkeit kann daher ohne Bedenken angenommen werden.

Diese Ausführungen über die Natur der Inspiration als einer geistigen Einwohnung und über den persönlichen Charakter der Inspiration gehören zu dem Gelungensten des Buches. Aber es erhellt aus der gegebenen Skizze, daß sie nicht rein durchgeführt sind. Der Verf. hat immer noch eine andere Unfehlbarkeit im Sinne, als die sich aus dem normativen Charakter des apostolischen Lebens und Geistes, aus der geschichtlichen Stellung und Begabung der Apostel ergiebt, eine Unfehlbarkeit der Lehre als solcher, und das Hereinspielen dieses Begriffes erzeugt auch hier ein gewisses Schwanken. Aber er ist in Gefahr, noch äußerlicher zu werden. Er unterscheidet auch hier eine allgemeine Inspiration der ganzen Gemeinde, welche jedoch nur receptiv ist, nur die Empfänglichkeit für die geoffenbarte Wahrheit begründet. Activ ist nur die besondere Inspiration theils in erster Linie der Apostel, theils in zweiter der neutestamentlichen Propheten. Und so ist er dann selbst geneigt, Inspirationsgrade unter den Evangelisten je nach der persönlichen Stellung äußerlich zu fixiren.

Aber das Inspirationsdogma bedarf auch in unserer deutschen Theologie noch zu sehr der Revision seiner näheren Bestimmungen, als daß wir befugt wären, hier über das Einzelne mit dem Verf. zu rechten. Bedenkt man, wie die Sachen in der gläubigen französischen

Theologie stehen, so kann man diese energische und beredte Durchführung des Princips der organischen Ansicht, welche in Deutschland längst zum Worte gekommen ist, nur freudig willkommen heißen; sie hat auch bei Herrn v. Rougemont ihre Frucht getragen. Denn auf diesem Grunde steht jene historische Gesammtauffassung der biblischen Offenbarung, welche sich durch sein ganzes Werk hindurchzieht und so viele treffliche Beobachtungen, so viel lebendiges Verständniß der biblischen Geschichte und der biblischen Schriften mit sich geführt hat.

Gerade dieß aber giebt dem Werke seine Bedeutung; es weht ein Geist des geschichtlichen Verständnisses der Bibel darin, ein lebendiger, viele fruchtbare Keime in sich tragender Geist. Dieser Geist ist besser als die Theorie, als die Dogmatik. Die letztere hat sich von den Voraussetzungen eines äußerlichen Supranaturalismus noch nicht frei gemacht. Sie ist von allerlei kirchlichen Wünschen beeinflußt. Aber das Verständniß der Schrift selbst ist stärker als diese Einflüsse. Und gerade diese Lichtseite ist es, in welcher die deutsche Theologie einen ihr verwandten Geist begrüßen darf.

Wenn wir uns nun der christologischen Frage im Allgemeinen zuwenden, so haben wir vor Allem zwei erfreuliche Thatsachen zu constatiren: die eine, daß die Proben, welche uns vorliegen, eine lebendige Arbeit auf diesem Punkte beweisen; die andere, daß in dieser Arbeit die historische Methode der biblischen Theologie ergriffen ist.

Von diesem Gesichtspunkte aus wissen wir die Schrift Herrn Coquerel's zu schätzen, wenn wir auch mit ihren Ergebnissen nicht einverstanden sein können. Sein Gedanke ist, der Friede der Kirchen, die Einheit des gemeinsamen christlichen Bekenntnisses sei herzustellen durch die Erkenntniß der Person und des Werkes Christi. Zu diesem Behufe durchgeht er die biblische Lehre von Christus, sofort aber auch die christologischen Systeme, die geschichtlich in der Kirche aufgetreten sind. Das Resultat dieser Ueberschau soll ihm den Boden und den Wegweiser geben für den richtigen Begriff, welchen er im Zusammenhange seiner ethischen Ansichten über die Menschheit feststellt und durch eine Betrachtung der wichtigsten Seiten der Geschichte Jesu bestätigt. Das Interesse seiner ganzen Untersuchung ist ein dogmatisches, sogar ein praktisches, aber die Methode seiner Beweisführung ist wenigstens der Absicht nach die historische, die biblisch-theologische. Im Sinne dieser Wissenschaft streitet er gegen die unterschiedlose Benutzung der neutestamentlichen Schriften zu dogmatischen Zwecken, für die An-

erkennung der verschiedenen Lehrtypen, der Individualität der Organe, welche der biblischen Wahrheit diesen mannichfaltigen Charakter gegeben haben (Cap. 1 und besonders 3, auch 13).

Freilich von einer organischen Auffassung dieser Mannichfaltigkeit, von einer eigentlichen Geschichte mit dem Nachweise eines Fortschrittes oder einer Entwickelung nach einem inneren Gesetze ist dabei kaum etwas zu merken. Die neutestamentlichen Schriftsteller sind eben Individuen, und ihre Lehrtypen ruhen auf dem Recht der Individualität. Die Mischung derselben ist eine wohlthätige providentielle Anordnung; denn sie giebt dem Neuen Testamente einen Charakter der Universalität, den es sonst nicht hätte (C. 13). Das heißt, es ist dadurch geeignet, auch die verschiedenartigen Bedürfnisse des Glaubens zu befriedigen, das Bedürfniß dessen, der bei den einfachsten Thatsachen und Wahrheiten stehen bleibt, und dessen, der sich dieselben mit Hülfe metaphysischer Speculationen zurechtzulegen sucht. Denn dieß sind die beiden Gesichtspunkte, unter welche ihm zuletzt alle Unterschiede der neutestamentlichen Christologie fallen. Er versucht einen historischen Gang, anhebend mit den paulinischen Briefen, an welche sich der Hebräerbrief anschließt, fortgehend sodann zu den Synoptikern, Jacobus, der Apokalypse, Petrus und der Apostelgeschichte, und endlich mit Johannes schließend. Dieser Gang stellt aber nicht den Fortschritt der Geschichte dar. Paulus repräsentirt die speculirende Christologie, einen Begriff, der zwar weit entfernt ist, Gott und Christus zu vermengen oder die Menschheit Christi zu verkennen, aber doch der Person Präexistenz und wesentliche Beziehung zur Gottheit zuschreibt. Die Synoptiker dagegen repräsentiren den einfachen historischen Begriff; Christus ist ihnen der Messias, alles Außerordentliche in seiner Geschichte ist nur darauf zu beziehen, was über sein höheres Verhältniß zu Gott ausgesagt ist, z. B. namentlich Matth. 11, 27, geht nicht auf das Wesen seiner Person, es ist damit nur ausgesprochen, daß er seine Gotteserkenntniß von Gott selbst hat. Auch der Taufbefehl ist nur ökonomisch zu erklären. Mit dieser mehr nur negativen Anschauung hat sich dieser einfachere Standpunkt begnügt. An diese beiden Vorgänger schließen sich die übrigen Lehrbegriffe an. Sie fallen sämmtlich unter diese Typen. Auf Seite der Synoptiker steht Jacobus, die Apokalypse, die Apostelgeschichte. Auf der paulinischen Seite stehen außer dem Hebräerbrief noch Petrus, d. h. der erste petrinische Brief, und als höchste und reichste Durchbildung dieses Glaubens Evangelium und Briefe des Johannes. Das Resultat der ganzen

Betrachtung ist daher eben nur, daß hier zwei Anschauungen vorliegen, zwischen welchen wir die Wahl haben, je nachdem die Neigung uns zur einen oder zur anderen hinzieht. Aber wir haben Herrn Coquerel Unrecht gethan, wenn wir sagten, seine Darstellung zeige keinen Fortschritt der Geschichte auf. Er will einen solchen nachweisen. Der Fortgang ist nach ihm (S. 12) dadurch erklärt, daß der eine dieser Schriftsteller allemal auf den andern oder die andern, seine Vorgänger, Rücksicht nimmt. Zuerst schrieb Paulus. Die Synoptiker kamen nach und fanden seine Christologie überflüssig, sie wollten eben das zeigen, daß man sich auf eine einfachere zu beschränken habe. Zuletzt kam Johannes und zeigte wiederum, daß jene metaphysischen Begriffe doch das Wahre enthalten. Es wird nicht nöthig sein, diese Auffassung historisch zu widerlegen, aber es leuchtet auch ein, daß sie in der That keinen geschichtlichen Fortschritt, sondern nur ein Hin- und Herschwanken der Geschichte zwischen zwei Standpunkten kennt.

Bei dieser Beschaffenheit der Schriftaussagen über Christus ergiebt sich für Herrn Coquerel, als sicheres Resultat, daß man durch eine blos buchstäbliche Exegese in dieser Frage nicht zum Ziele gelangt. Es muß daher ein anderer Weg eingeschlagen werden. Einestheils prüft er die vornehmsten christologischen Theorien, ob sie etwas allgemein Befriedigendes darbieten, nämlich das nicänische, das arianische und das socinianische System. Anderntheils stellt er gewisse dogmatische Hauptwahrheiten, d. h. Aussagen der natürlichen Theologie, des menschlichen Bewußtseins, über den Begriff Gottes und des Menschen auf, mit welchen die richtige Theorie über Christus übereinstimmen müsse, und an welchen sie daher gemessen werden könne. Er tritt sehr bestimmt gegen den Pantheismus in die Schranken, sein Gottesbegriff kommt aber im Wesentlichen nicht über den des Unendlichen hinaus. In Betreff des Menschen behauptet er entschieden die Freiheit des Willens, welche ihm übrigens fast mit dem Begriffe der Individualität zusammenzufallen scheint. Daneben aber betont er auch die Solidarität, in welcher das Individuum dem Geschlechte, der Gesammtheit angehört, und welche allein die Allgemeinheit des Verderbens erklärt, wiewohl dieses schließlich nicht als Gattungseigenschaft begriffen, sondern nur aus einem ersten Willensacte abgeleitet werden darf. Die drei christologischen Systeme nun befriedigen ihn sämmtlich nicht. Er findet, daß die nicänische Lehre ebenso sehr die Unendlichkeit, das ist die Einheit, Gottes verkenne wie die wirkliche Menschheit Christi und sich nur pragmatisch aus der Opposition gegen die Gnosis erklären lasse. Aber

auch der Arianismus leidet in Ansehung der Menschheit Christi an der gleichen Schwierigkeit. Der Socinianismus dagegen in seiner älteren historischen Form mußte den Aussagen des N. T. Zwang anthun, und der moderne, welcher dieß vermeiden will und daher in dieser Aussage eben nur die Privatmeinung der neutestamentlichen Schriftsteller erkennt, von welcher er sich dispensiren dürfe, stellt hiermit die unglaubliche Annahme auf, daß gerade dieser hochwichtige Punkt in der Offenbarung ohne Fürsorge gelassen worden sei. Aus allem diesem ergiebt sich, daß überhaupt auf dem metaphysischen Wege in der Christologie kein befriedigendes Ergebniß zu gewinnen ist. Es ist lediglich psychologisch zu erklären, welchem von diesen drei Systemen Jemand anhängt, und es wird deßhalb immer der gleiche Streit zwischen denselben bleiben.

Was bleibt aber nun, wenn diese sämmtlichen christologischen Theorien zu verwerfen sind? Herr Coquerel scheint trotz seiner Verleugnung des alten und neuen Socinianismus doch auf denselben zurückzukommen, wenn er als die einzig sichere Thatsache, von welcher auf Grund der Bibel wie des Erlösungsbegriffes auszugehen sei, die unzweifelhafte Menschheit Jesu aufstellt, seine Menschheit, welche dadurch nicht an Wahrheit einbüße, daß sie ein Mysterium in sich begreife; denn im Grunde liegt ein solches in jeder Individualität. Aber allerdings müsse man anerkennen, daß die Menschheit Jesu mit gewissen Restrictionen auszusprechen ist. Diese Restrictionen liegen in dem Maße seines Wissens. Daß er sein Wissen von Gott hat, unterscheidet ihn noch nicht von anderen Menschen, aber das ist etwas Höheres, daß er einen Blick hat in andere Seelen und in die Zukunft. Uebrigens gehört dieses höhere Wissen, welches ihm für seinen messianischen verantwortlichen Beruf nöthig war, gerade dadurch wieder zu seiner menschlichen Beweisung, es ist in seine menschlich-sittliche Selbstbewährung untrennbar verflochten. Herr Coquerel nimmt weder Allwissenheit Jesu noch eigentliche Infallibilität an, nur ein von Gott und zwar durch fortgesetzte Geistesmittheilung verliehenes Wissen, welches unendlich höher als das unsere ist, und Freiheit von Irrthümern verlangt er für dasselbe auf dem religiös-moralischen Gebiete. Was er daher auf diesem Gebiete für Irrthum hält, so den Glauben an Dämonen und ihre Besitzungen und die Erwartung der Parusie, das erklärt er für Accommodation und giebt sich viele Mühe, diese zu rechtfertigen, als das Pflanzen höherer Erkenntniß unter Duldung der vorhandenen unvollkommenen. Bei der Parusie nimmt er übrigens auch eine Verwirrung der doppelten Erwartung (nämlich von Jeru-

salems Untergang und dem letzten Ende) im Geiste der Jünger an und combinirt dieß mit dem Vorigen so, daß Jesus eben diese Verwirrung geschont hätte.

Die wahre Größe Jesu liegt indessen nicht blos in diesem höheren Wissen, sondern in seiner sittlichen Vollkommenheit. Diese fällt zusammen mit seinem messianischen Amte. Es kommt also Alles darauf an, einestheils zu zeigen, daß sein Leben ein wirklich menschliches, wenn auch in sittlicher Reinheit, war, und andrentheils daß er sein messianisches Amt übernahm und durchführte in freier sittlicher Aneignung und Bewährung. Jenes erweist sich besonders an seinem Familienleben, und Herr Coquerel ist bemüht, die sparsamen Spuren der Beziehungen desselben aus den Evangelien möglichst in's Licht zu setzen, wobei freilich die Hauptarbeit auf den wissenschaftlich fast überflüssigen Beweis verwendet ist, daß er leibliche Brüder gehabt habe, Brüder, welche ihn und ihr Verhältniß zu ihm nach Marc. 3 nicht recht, wenigstens nicht immer begreifen wollten, weßhalb er in Joh. 7 strafend gegen sie zu verfahren veranlaßt ist. Der menschlich-moralische Charakter seines messianischen Berufes aber erhellt aus den Spuren geistiger Entwickelung innerhalb desselben, wie Joh. 17, 19 und besonders Joh. 5, 20, einer Entwickelung, deren Stufen wir zwar nicht mehr näher zu beschreiben vermögen, mit Ausnahme etwa der großen Wendepunkte in Joh. 12, Matth. 26, 36 ff., Parall. Sehr scharf aber tritt ihr Anfang bei der Taufe durch Johannes und der Versuchung in ihrem Charakter hervor. Die Taufe, mit welcher eine Geistesmittheilung von Seiten Gottes verbunden ist, bezeichnet den Augenblick, wo er sich innerlich fertig und reif zum Auftreten fühlt, und damit beginnt, daß er in den Kämpfen des Tages sich auf die Seite des Täufers schlägt; die Versuchung aber beweist die ganze Freiheit seiner Entschlüsse und den sittlichen Charakter derselben. Die gemeinmenschlichen Versuchungen des Fleisches waren für ihn nach der Höhe seines geistigen Lebens nicht vorhanden; was ihn betreffen konnte, war eben nur die messianische Versuchung, sie ist aber formell eine rein menschliche. Die innerlichen Erlebnisse in der Wüste bezeichnen nur einen Höhepunkt dieser Versuchungen; eigentlich dauern dieselben über sein ganzes Leben hin. Auch in seinem Leiden beweist sich der menschlich-sittliche Charakter seines Berufes. Denn das Leiden ist allerdings auch für ihn vermöge der Solidarität, in welcher die ganze Menschheit steht, eine gegebene Sache; es ist aber von ihm als Individuum doch frei übernommen. Auch sein Tod ist eine That seiner Freiheit und

eben darum mußte er auferstehen, um diese Freiheit zu beweisen, aber auch zugleich, um evident zu machen, daß der Tod für die Seele nur eine Veränderung des Zustandes ist, was er nur andeutungsweise hatte lehren können. Zu diesem Behufe geschah es, daß er das Instrument seines Leibes noch einmal auf die kurze Zeit eines Zwischenzustandes benutzte.

Herr C. spricht sich auf Grund dieser biblisch-dogmatischen Erörterungen über das Leben Jesu, in welchen neben vielem Gewöhnlichen doch auch manche feine Bemerkung gegeben ist, ganz entschieden für die moralische Vollkommenheit Jesu oder für seine Freiheit von Sünde aus. Aber diese Vollkommenheit schließt nach ihm nicht den Fortschritt aus, von ihr aus giebt es noch ein Weiterkommen auf der Bahn zur Unendlichkeit hin. Und das eben ist das Messianische an Jesus, daß er diesen reinen Fortschritt, welcher ohne alle Trübung ist, an sich darstellt. Darin ist er das Ideal der Menschheit und ihr Vorbild. Die Sünde hat in der Welt durch die Solidarität des Geschlechtes eine große Macht bekommen, aber nicht so groß, daß nicht jede Sünde ganz freie That und daß nicht auf jedem Punkte ein reiner Anfang möglich wäre, ein Anfang, der zwar nicht mehr Unschuld, aber Vollkommenheit, perfection, setzt. In Jesus sehen wir diesen vollkommenen Menschen, das Neue Testament giebt ihn zu erkennen, die Evangelien durch die Schilderung seines Lebens in Ruhe, innerem Gleichgewicht, Gehorsam, Abwesenheit aller Reue, die Briefe durch den Gedanken des zweiten Adam. Hierdurch ist er das Vorbild, dessen Nachfolge die Aneignung des Heiles ist.

Wenn wir diese Anschauungen im Auge haben, vermögen wir zu erkennen, wie Herr C. nicht Socinianer sein und doch ganz von der Menschheit Jesu ausgehen will. Es ist die Idee des zweiten Adam und der Gedanke des sündlosen Ideales, was ihn leitet. Er will die Christologie ethisch aufbauen. Freilich werden wir dabei sagen müssen, daß er den biblischen Begriffen nirgends gerecht geworden ist. Denn dort handelt es sich überall und in erster Linie um das Verhältniß Jesu zu Gott und das göttliche Leben in ihm, und dieß bleibt hier kaum von ferne angedeutet und flüchtig berührt. Aber auch der ethische Begriff des menschlichen Ideales ist ein sehr ungenügender. Die Grundanschauung des endlosen Fortschrittes und der Gedanke einer sittlich vollendeten Persönlichkeit sind gar nicht zu einer wirklichen Vermittelung gekommen, die freilich auch unmöglich ist. Ueberdieß aber ist dieser vollkommene Mensch bei den Voraussetzungen über den sittlichen Zustand der Menschheit, so zu sagen, ein

zufälliges Ereigniß. Und hier eben zeigt sich, daß eine andere Grundlage für diese Person gefordert werden muß, wenn sie, auch in dieser dürftigen Ausstattung, nicht in der Luft schweben soll.

Bei alledem ist der Werth dieser Arbeit als Zeichen der Zeit nicht zu verkennen. Es ist viel vom gewöhnlichen Rationalismus darin, aber es ist immerhin auch ein Stück biblischer Theologie dabei, und das eben ist das Bedeutsame, daß die Macht der biblischen Gedanken immer mehr überall ihr Recht behauptet.

In viel höherem Grade ist dieß der Fall in den christologischen Ausführungen v. Rougemont's. Freilich müssen wir vorausschicken, daß sich hier noch mehr als bei seiner Lehre von der Schrift die Befangenheit in den Kategorien des älteren Supranaturalismus fühlbar macht, als hemmende Schranke für die lebensvolleren biblischen Gedanken. Es läßt sich dieß schon entnehmen aus seiner Ableitung des Offenbarungsbegriffes. Dieser soll sich in seiner Nothwendigkeit von selbst ergeben, wenn man das Gesetz der Erkenntniß, welche durch die Synthese von Deduction und Induction zu Stande kommt, anwendet. Die angeborenen göttlichen Ideen bedürfen einer entsprechenden objectiven Thatsache, damit diese Synthese möglich werde. Freilich ist hierbei ganz übersehen, daß es sich um einen Begriff handelt, der eben nicht in den Gegensatz von Subject und Object fallen soll. Und diese Grundlegung ist nun von entschiedenem Einfluß auf die biblisch-theologischen Ansichten des Verfassers. Man sieht leicht, wie hier die Basis gegeben ist für eine historische Apologetik, wie die unseres älteren Supranaturalismus. Der Beweis muß ein geschichtlicher sein, denn die objective äußere Thatsache ist das Erste in der Offenbarung selbst, die innere Offenbarung ist nur die Bestätigung und Aneignung davon (19). Und wiederum handelt es sich bei der geschichtlichen Offenbarung letztlich leicht nur um eine Lehre, um die Gewißheit für eine Idee des Bewußtseins.

Uebrigens scheint uns die Voraussetzung, welche der Verfasser für seine Lehre von der Person Christi aufstellt, auf eine andere Grundlage zu führen. Hier geht er (2. Br.) aus von dem Gegensatze des ersten und zweiten Adam oder (vgl. oben) des psychischen und pneumatischen Menschen. Er begründet denselben nicht psychologisch oder dogmatisch, sondern historisch. Er stellt Beispiele aus dem A. T. und dem N. T. einander gegenüber, um den großen, durchgreifenden Unterschied zu erhärten, zu zeigen, wie tief, qualitativ, das ganze Geistesleben, die Frömmigkeit und Sittlichkeit der Besten

vor Christus unter dem steht, was wir im neutestamentlichen Reiche des Geistes als Früchte der Wiedergeburt aus demselben sehen. Diese niedrige Stufe des gesammten geistigen Lebens weiß er nicht anders als mit dem Begriffe „psychisch" zu bezeichnen, einem Begriff, der zwar nirgends klar entwickelt ist, der aber in jedem Falle das Wesen der neutestamentlichen Offenbarung als eine Lebensmittheilung begründen zu wollen scheint. Aber dieser psychische Zustand ist ihm nicht ein durch die Sünde hervorgerufener, er ist der Stand des Menschen nach der ersten Schöpfung. Christus wäre unter allen Umständen gekommen, die Fleischwerdung des göttlichen Wortes war in jedem Falle nöthig, auch abgesehen von der eingetretenen Sünde. Es leuchtet ein, wie durch diese Auffassung die Lehre vom psychischen und pneumatischen Stand zusammenfallen kann mit jener Theorie der Offenbarung. Der psychische Mensch ist der Mensch, der auf seine Ideenwelt beschränkt ist. Sein Verlangen nach Gott ist nichts Anderes als das Bedürfniß der Ergänzung seines Bewußtseins durch thatsächliche Offenbarung. Es kann auch von diesem Begriffe aus die Offenbarung in erster Linie ganz die äußerlich historische und, was damit zusammenfällt, die Mittheilung einer Erkenntniß sein, so sehr das pneumatische Leben nach seiner Totalität als Stand der Wiedergeburt, der neuen Geburt des ganzen Menschen geschildert ist.

Sehen wir nun von diesen Grundlagen aus nach dem Beweise für die Gottheit Christi und der Auffassung derselben. Der Beweis ist im dritten und vierten Brief geführt. Er geht historisch zu Werke und gehört zum Gelungensten der ganzen Schrift. Obwohl nicht methodisch, nicht streng geordnet, ist er nicht blos voll geistreicher Auffassungen und Gedanken, sondern auch voll beherzigenswerther Winke für das Verständniß der Evangelien. Der Verfasser beginnt damit, auf den unmittelbaren Eindruck der Echtheit der neutestamentlichen Schriften, der Evangelien insbesondere, hinzuweisen. Er erinnert, wie wichtig für die Echtheit des vierten Evangeliums der Umstand sei, daß Johannes seinen größten Gedanken, den der Fleischwerdung des Wortes, Jesu nicht in den Mund lege, wie seine ganze Darstellung ihr Wahrheitsgepräge habe, indem sie von einer selbsterfahrenen Thatsache, dem erlangten Geistesbesitze, der gewonnenen Gotteskindschaft, ausgehe (Joh. 1, 13). Sodann aber will er die Merkmale des Uebernatürlichen, Göttlichen, in der Person Jesu an seinem Auftreten und Reden nach synoptischer so gut wie johanneischer Darstellung aufweisen. Er hebt besonders die gleichmäßige Ruhe in seinen Reden

hervor: keine Spur von plötzlicher Begeisterung, raschem, momentanem Ergreifen der Wahrheit oder gar ekstatischer Steigerung, ganz im Unterschiede von der menschlichen Art gehobenen Geisteslebens. Hiermit steht in Verbindung der historische Styl seiner Rede, frei von symbolischer Dunkelheit, von der Gährung der Erkenntniß in der Phantasie, und endlich der bemerkenswerthe Umstand, daß Jesus keine Visionen von Gott hat. Das Höchste, was er in seinem Bewußtsein hat, ist also sein fester Besitz, sein persönliches Eigenthum in ausgezeichnetem Sinne, der Umgang mit Gott ein stetiges Leben. Dieß zeigt sich besonders, wenn man diesen Gottesumgang mit dem des Moses vergleicht. Wir erkennen an Jesu ein beständiges, ununterbrochenes Schauen in der göttlichen Welt, im Reiche des Unsichtbaren. Der Tod ist für ihn keine Schranke, sein Blick sieht über denselben hinweg in's offene Leben hinein. Die Engelwelt, die Dämonenwelt, mit der er kämpft, liegt vor ihm wie der helle Tag. Seine Moral ist die höchste, die reinste, sie überwältigt mit ihren Vorschriften das menschliche Gefühl und Gewissen, weil sie ihm so ganz entspricht; aber dieselbe Moral enthält Dinge, welche weit über diesen menschlichen Verstand und jede menschliche Berechtigung hinausgehen und in welchen doch eben ihre außerordentliche Größe liegt. Darunter gehört der Ausspruch über die Lästerung gegen den heil. Geist und ihre Unverzeihlichkeit, während die gegen Gott wie gegen Jesum verziehen werden kann. Es gehört dahin das Verlangen, siebenzigmal siebenmal zu vergeben; es gehört darunter das Gebot, auch die nächsten Angehörigen zu hassen, wenn sich die Liebe zu ihnen nicht mit seiner Nachfolge vertrage. Sein sittliches Selbstbewußtsein zeigt eine außerordentliche und einzige Harmonie. Der Gegensatz zwischen Geist und Herz, dem intellectuellen und dem ethischen Vermögen, ist in ihm ganz aufgehoben, und in dem vollkommenen Gleichgewicht derselben ist er ebenso ganz Herz, d. h. ganz Liebe, wie ganz Geist oder Weisheit. Sein Gebet ist ein außerordentliches, kein Bitten wie ein menschliches, kein Preisen Gottes wie das eines Geschöpfes, ein freies, sicheres, ebenbürtiges Gespräch. In den höchsten Dingen stellt er sich, seine Person voran, auf seinem Ich ruht seine Mission, seine Autorität, von sich und dem Vater spricht er unbedenklich zusammenfassend wir.

Unser Verfasser begnügt sich aber nicht, diese und ähnliche Züge aus dem Leben und Reden Jesu hervorzuheben, an welchen sich die einzige Art seiner Persönlichkeit offenbart, die Gottheit in derselben sich erkennen läßt. Er führt dabei in mannichfaltiger Ausführung

den Beweis für die letztere, indem er die Unmöglichkeit des Gegentheiles darthut. Die psychologische Erscheinung eines Menschen, der sich eines so intimen, beständigen Verkehres mit Gott rühmt, ist eine so außerordentliche, übernatürliche, daß sie sich gar nicht begreifen läßt, wenn man annehmen will, sie sei eine menschliche Erfindung. Sie ist nur begreiflich, wenn sie eine Thatsache war und als Thatsache sich geltend machte. Jesus hat unzweifelhaft seine Gottheit behauptet. Wie nun, wenn er nicht Gott war? Ist dann diese Behauptung selbst nicht ein ganz unbegreifliches psychologisches Räthsel? Und wird dieses Räthsel nicht eben dadurch am schwersten, daß der Mensch, der sich so verirrte, zugleich eine so erhabene, so reine Erscheinung von so imposanter, unwiderstehlicher Wirkung ist? Ganz dasselbe Räthsel wiederholt sich, wenn wir, von seinen Aussprüchen über seine Person absehend, daran denken, daß er seinem Tode eine versöhnende Kraft für die ganze Menschheit zugeschrieben hat, wie dieß die Einsetzung des Abendmahls unzweifelhaft beweist, oder daß er den Seinigen die Ankunft des heiligen Geistes als einer Kraft ganz neuen Lebens zusagte. Ueberall müßten wir bekennen, daß der Mann, der eine so reine Religion gestiftet hat, zugleich mit einer seltsamen Monomanie der bedenklichsten Art behaftet war. Dazu kommt noch, daß er diese Ideen nicht aus seiner Umgebung schöpfte und daß er mit denselben durchdrang, obwohl sie die größte Befremdung, den heftigsten Widerspruch erzeugten. Von diesem Widerspruch giebt die ganze evangelische Geschichte Zeugniß. Aber ebenso gewiß zeigen die Schriften, zeigt die Geschichte des Urchristenthums, daß dieser befremdliche Glaube an seine Gottheit von ihm aus seine Gemeinde beseelt und beherrscht hat. Nicht eine Ebionitenkirche ist das Ursprüngliche. Sie bilden nur ein abgesondertes kleines Häuflein, die Menge der Gläubigen hat sich zu seiner Gottheit bekannt. Dieß kann nur die Wirkung seines Wortes, seiner eigenen starken Ueberzeugung gewesen sein. Woher konnte er diese schöpfen, wenn sie sich nicht auf die Thatsache, die Wahrheit selbst stützte?

Man muß zugeben, daß diese Raisonnements Vieles voraussetzen, was erst zu beweisen ist, daß auch der Beweis, den sie enthalten, nicht in strenger Ordnung entwickelt ist. Aber es ist ein sehr lebendiger, scharfsichtiger Blick in die Evangelien, in die Geschichte Jesu, welcher demselben zu Grunde liegt. Es ist viel wahrer apologetischer Stoff im Gewande frischer Beredtsamkeit gegeben.

Aber neben diese apologetische Behandlung der Gottheit Christi

tritt auch eine dogmatische Darstellung. Der fünfte Brief handelt von dem Begriff des Menschensohnes, der sechste von der Fleischwerdung des Wortes. Beide gehören hierher. Der letztere giebt die eigentlich dogmatische Grundlage, welche freilich mehr in Andeutungen als in Ausführungen besteht. Der Verfasser bekennt sich zur athanasianischen Trinitätslehre. Er billigt die Verwerfung des Arianismus, welcher einen Götzendienst in das Christenthum eingeführt haben würde, aber er findet, daß man ein wahres Moment dieser Lehre mit Unrecht verworfen habe, nämlich die Subordination, ohne welche die Entäußerung des Wortes nicht denkbar wäre. Er bedient sich nicht des Ausdrucks der Personen, er nennt den Vater Gott, den Sohn in der Präexistenz durchaus das Wort. Dieß scheint in der Absicht zu geschehen, die biblische Sprache beizubehalten; wir werden darin wohl auch einen Fingerzeig finden müssen, wie er sich die Reform oder Ergänzung der Trinitätslehre, von welcher er öfters spricht, denkt. Uebrigens giebt er eine Art von Beweis für die Dreieinheit, auf öconomischem wie auf ontologischem Wege. Das Wort ist das Ebenbild Gottes, der Geist die Mittheilung. Beide müssen mit Gott und miteinander sein. Das Wort ohne den Geist wäre von Gott geschieden, der Geist ohne das Wort blind.

Wie nun er psychische Mensch nach der Vereinigung mit Gott verlangt, so verlangt das Wort seinerseits, im Menschen zu wohnen. Dieß ist der Grund seiner Menschwerdung, einer völligen Durchdringung, in welcher Ein Ich, aber mit zwei Willen, ist, wie ja auch in der Einheit der menschlichen Persönlichkeit durch die beiden Factoren, Leib und Seele, zwei Willen gegeben sind. Ueber die communicatio idiomatum will der Verfasser keine Theorie aufstellen, er deutet nur an, daß er die Lösung der Schwierigkeit in dem Begriffe σκηνοῦν, Joh. 1, 14, findet. So wenig diese Lehren entwickelt, so unbestimmt sie vorgetragen sind, so erhellt doch so viel, daß die ganze Anschauung von der lutherischen Lehre ausgeht, nicht von der reformirten.

Aber es ist auch noch näher gesagt, wie die Menschwerdung zu denken sei, im fünften Brief, über den Begriff des Menschensohnes. Ist der Abschnitt über die Gottheit Christi gegen die Rationalisten gerichtet, so geht dieser gegen die Ultraprotestanten und ihren Doketismus, der sich vornehmlich in der Inspirationslehre äußert, aber auch in der Lehre von der Person Christi nicht zu verkennen ist. Ohnehin hängt beides unzertrennlich zusammen. Die Gottmenschheit Christi muß ihrer Natur nach das Urbild der Inspiration sein. Aller

Doketismus soll überwunden, die Menschheit Christi zur vollen Anerkennung gebracht werden. Daher soll man zwei Sätze annehmen, deren erster aussagt, daß Jesus als Kind im Stande des Glaubens, ja im Stande des psychischen Lebens war. Hierin ist selbstverständlich eingeschlossen, daß die Entäußerung des Wortes in der Fleischwerdung eine völlige, ein Aufgeben seines Selbstbewußtseins ist. Man sieht, daß sich der Verfasser auch die moderne Lehre von der Kenosis des Logos aus der deutschen lutherischen Theologie angeeignet hat, und zwar in ihrer weitgehendsten Fassung. Nicht blos auf die göttlichen Eigenschaften, die mit dem Stande der Erniedrigung unverträglich scheinen, läßt er den Logos verzichten, sondern auf seine Erinnerungen. Das Wort ist im neugeborenen und im heranwachsenden Jesus nicht anders als dynamisch vorhanden. Eine pneumatische Potenz ist diesem psychischen Jesus innewohnend, welche auch mit seinem Heranwachsen heranreift, aber von sich selbst nicht zum Actus kommen kann. Und das Wort in diesem Stande heißt geradezu das von Gott getrennte Wort. Alles dieß ist nur thetisch aufgestellt, und die Sätze sind gegen die so nahe liegenden in Deutschland erhobenen Einwendungen nicht vertheidigt. Aber der Versuch wenigstens ist gemacht, zu zeigen, wie das Wort in dieser Selbstentäußerung und aus derselben wieder zu seinem Selbstbewußtsein, wie also Jesus zu seiner Gottheit gelangt. Es ist neben jenen ersten ein zweiter Satz gestellt, welcher aussagt, daß auch Jesus in seinem Leben eine Neugeburt zu befahren hatte, wie wir, welche der Verfasser jedoch lieber eine Salbung nennen will, die Salbung mit dem heiligen Geiste in seiner Taufe durch Johannes. Durch diesen Act ging er aus dem psychischen in den pneumatischen Stand über. Allerdings erwachte das Gottesbewußtsein in ihm schon vorher in allmählichem Fortschritte, und zwar ganz aus ihm selbst heraus, er ist in diesem Sinne reiner Autodidakt. Die Factoren, welche dabei wirkten, sind vor Allem sein sittliches Bewußtsein, in dem er sich seines großen Unterschiedes von der übrigen Menschenwelt bewußt wurde, sodann die Erkenntniß der Natur und vor Allem das Leben in der heil. Schrift. Aber was darunter geschah, ist doch nichts Anderes als ein Heranreifen des psychischen Menschen zur Empfänglichkeit seines wahren Selbstbewußtseins. Es kann darin so weit kommen, daß das fleischgewordene Wort um seine Wiederherstellung bitten, daß, wie der Zwölfjährige von seinem Vater wußte, so der Dreißigjährige sich als eingeborenen Sohn ahnen kann. Aber diese Ahnung ist das Höchste, was er erreicht. In diesem Augenblicke

aber tritt für ihn die Offenbarung Gottes, die Salbung durch den Geist bei seiner Taufe ein. Die Taufe des Johannes hatte auch er wie die Anderen zu seiner Reinigung gesucht. Er mußte sich reinigen von dem Umgange mit den geistlich todten Menschen, auf welchen er das Gesetz über die Verunreinigung durch Berührung der Todten anwenden durfte. Aber bei diesem Anlasse gelangte er zur völligen Erkenntniß seiner Person und seines Werkes. Das von Gott getrennt gewesene Wort wird durch den heil. Geist wieder mit Gott vereinigt. Der psychische Jesus geht in ein pneumatisches Leben ein. Was in der Taufe geschieht, wird in der Aneignung vollendet in der Versuchung und der mit derselben verbundenen Ekstase, der einzigen im Leben Jesu. Der Versucher tritt Jesu entgegen in der Gestalt des psychischen Menschen und seiner Zweifel. Aber der Geist überwindet ihn.

Diese Auffassung des Lebens Jesu ist ohne Zweifel aus einem historischen Interesse hervorgegangen. Das wirkliche Leben, die menschliche Entwickelung Jesu soll behauptet und begriffen werden. Wir werden uns nicht aufhalten dürfen mit der Beurtheilung der kenotischen Theorie. Sie ist nicht die selbständige Seite in dieser Darstellung. Das Eigenthümliche derselben ist die große Kluft, welche der Verfasser zwischen dem Leben Jesu vor und nach seiner Taufe setzt, die eminente Stellung der Taufe, als eines Augenblickes radicaler Veränderung, durch welche jene Kluft überbrückt ist. Sie giebt dem Bewußtsein Jesu nicht blos eine entscheidende Richtung dadurch, daß sie ihn in seinen Beruf einführt und für denselben tüchtig macht, sie verändert dieses Bewußtsein selbst, erhebt es mit Einem Schlage in einen ganz anderen Stand, sie stellt das verlorene Selbstbewußtsein des Logos wieder her. Es leuchtet ein, daß dieß eine mechanische Auffassung ist, welche den ganzen Werth der Entwickelung, die der Verfasser nachzuweisen sucht, wieder aufhebt. Es ist nicht ein innerer Umschwung, der sich vollzieht, sondern der Uebergang ist gänzlich an eine äußere Mittheilung, eine objective Offenbarung geknüpft. In dieser ruht der Schwerpunkt. Jesus wird der pneumatische Mensch dadurch, daß ihm die Erkenntniß seines Wesens von außen mitgetheilt wird. Daher ist auch die Versuchung eine Versuchung durch Zweifel. Wie kann dieser Act als Wiedererwachen des Selbstbewußtseins des Logos gedacht werden? Wir sehen, wie auch hier eine moderne, auf ganz anderen begrifflichen Voraussetzungen beruhende Lehre zersetzt ist durch die Begriffe des Supranaturalismus.

Aber, wie wir auch über die Ausführung im Einzelnen urtheilen

mögen, so wird uns dieses Urtheil die Freude über die Wärme der Gesinnung und die geistvolle Entwickelung, die wir vor uns haben und die mit so viel geistiger Freiheit verbunden ist, nicht verkümmern dürfen. Die Schwäche der Arbeit liegt in Mängeln der dogmatischen Begriffe, ihre Stärke ist das biblische Element, die biblische Theologie.

Die Schrift Pécaut's greift in christologischer Beziehung gerade in den Stand der Dinge ein, welcher uns durch die beiden vorigen Schriften gezeigt ist. Sein Angriff gilt nicht nur dem alten orthodoxen Dogma, sondern er gilt ganz überhaupt dem Glauben an eine mittlerische Stellung Jesu zur Menschheit. Dieser Glaube ist ebenso sehr in der rationalistischen Denkart Coquerel's, wie in der supranaturalistischen v. Rougemont's festgehalten und vertheidigt. Beide Denkweisen haben bei diesen Vertretern ein modernes Gewand angenommen, welches theils auf die biblische Theologie, theils auf gewisse ethisch-speculative Begriffe und hier besonders auf den weitreichenden Einfluß Schleiermacher's zurückzuführen ist. Coquerel bleibt bei der vorbildlichen Bedeutung der Person Jesu stehen, aber diese ist ihm doch mehr als das einfache Vorbild des moralischen Handelns, sie ist ihm das verwirklichte sittliche Ideal der Menschheit. v. Rougemont hat die metaphysische Grundlage nicht weggeworfen, Jesus ist ihm das menschgewordene ewige Gotteswort; aber was er auf dieser Grundlage aufbaut, das ist vornehmlich ebenfalls die vollendete Idee der Menschheit, der pneumatische Mensch, der zweite Adam, und in dieser Anschauung wurzelt sein apologetisches Verfahren. So haben diese beiden Doctrinen, welche zwei Pole repräsentiren, doch nicht nur im Einzelnen viele Berührungspunkte, sondern auch ein gemeinsames Princip. Und dieß eben ist es, was Herr Pécaut bekämpft; denn wie er in seinem ersten Theile über die Autorität der Bibel gegen die alte Orthodoxie eifert, so tritt er hier gegen die sogenannte moderne Orthodoxie, welche die Autorität Christi an die Stelle der Autorität der Bibel setzt, in die Schranken und begreift darunter nicht blos ein bestimmtes System, sondern eine weite Gruppe von Theologen, in welcher wir ebenso sehr den Coquerel'schen als den Rougemont'schen Standpunkt zu finden haben. Die einundzwanzig Briefe, welche gegen sie gerichtet sind, enthalten theils dogmatische, theils historische, d. h. biblisch-theologische, Polemik. Obwohl es die letztere ist, die uns näher interessirt, so müssen wir doch zum Verständniß derselben auch auf die erstere eingehen.

Sie bewegt sich um die Frage, ob die Person Christi oder viel-

mehr der Glaube an dieselbe für eine wahre Frömmigkeit und Sittlichkeit nothwendig ist und ein wesentliches Merkmal derselben bildet. Herr Pécaut findet, daß es eine halbe Maßregel sei, zwar das Gerüste der orthodoxen dogmatischen Begriffe aufzugeben, aber doch an der Autorität Christi mittelst eines unmittelbaren Verhältnisses zu ihm im religiösen Bewußtsein festhalten zu wollen, also z. B. zwar die alte juridische Versöhnungslehre aufzugeben, aber doch die Versöhnung selbst zu behaupten. Er meint, die nothwendige Folge davon, daß man sich so auf das Allgemeine beschränke, sei, auch dieses in seiner objectiven Fassung fallen zu lassen und zu erkennen, daß das Wesentliche nur in dem subjectiven Vorgange bestehe. Diese moderne Christologie schwebe eigentlich in der Luft; sie gebe nicht nur das populäre Motiv der Religiosität, nämlich die Erscheinung des Göttlichen, auf, und setze an die Stelle desselben eine künstliche und gemachte Vorstellungsweise, sondern sie widerspreche mit dieser auch dem biblischen Christus und entbehre aller wirklichen Grundlage, denn Christus sei eben nicht anders im Bewußtsein, als sofern er historisch bekannt sei. Aber dieß Alles ist noch nicht eigentlich die Hauptsache; diese liegt vielmehr in dem Satze, daß durch die neue Christologie immer noch geschehe, was bisher überhaupt von der christlichen Lehre geschehen sei, nämlich es werde das religiöse Leben gespalten, indem demselben zwei höchste Ziele, Gott und Christus, vorgehalten werden. Die Gegner sagen freilich, gerade da finde sich die wahre und lebendige Verehrung Gottes, wo mit derselben die Verehrung Christi verbunden sei, und die Vermittlung zwischen dem historischen Christus und unserem Bewußtsein sei in dem lebendigen Bande der Kirche gegeben. Allein wenn Ersteres auch wahr wäre, würde es doch nichts beweisen. Es müßte anders damit werden, sobald die reine Erkenntniß anbräche, daß der Mensch es in der That nur mit Gott zu thun habe, — eine Aera, welche jedenfalls nach der Pécaut'schen Schrift nicht mehr ausbleiben kann. Aber es sei nicht einmal so, sondern trotz aller kirchlichen Eindrücke wolle eben das sittliche Bewußtsein vieler und gerade der besten Christen nicht in diesen Zusammenhang eintreten; bei Andern aber erweise sich dieß sehr deutlich als eine bloße Sache individueller Disposition. Die Kirche aber ist allerdings ein lebendiges und historisches Band, aber es ist die Frage, ob die Kraft dieses Bandes nicht eben in der Kirche selbst, in der Gemeinschaft als solcher ruht. Es kommt nun Alles darauf an, daß man sich die Frage klar mache und unzweideutig beantworte, ob ein solcher Mittler, wie man sich ihn in der

Person Christi vorstellt, wirklich für unser Verhältniß zu Gott unentbehrlich sei. Nicht darum handelt es sich, ob er sich selbst dafür gehalten, sondern ob wir ihn als solchen anerkennen müssen, weil wir seiner bedürfen. Diese Frage nun beantwortet der Verfasser verneinend. Wir würden aber vergeblich suchen, wenn wir hier eine wissenschaftliche Untersuchung der menschlichen Natur, eine Erörterung über die Thatsachen der sittlichen Welt, auf welche allein das Bedürfniß eines solchen Mittlers begründet oder auf Grund deren es bestritten werden kann, erwarten würden. Hiervon wird keine Rede, sondern er begnügt sich mit einem ziemlich allgemeinen, nur hier und da die Sache selbst streifenden Raisonnement. Zunächst sucht er auszuführen, daß trotz des gegentheiligen Scheines es nicht die Personen sind, welche im religiösen Leben wirken und herrschen, sondern die Ideen, die durch sie vertreten sind. Die großen Führer auf diesem Gebiete, wie Moses, Mahomet und gewissermaßen auch Sokrates, haben ihre Macht nur durch die Wahrheiten gehabt, deren Träger sie waren. Mit der Person verliert man nicht das Wesen, das von jener unabhängig ist. Besonders deutlich soll sich das an den Psalmen zeigen. Wenn man aber sage, dieß sei etwas ganz Anderes bei Christus, sofern die große Idee des Christenthums eben das in seiner Person verwirklichte Ideal sei, so setze man eben das Bestrittene voraus; die Erfahrung aber beweise vielmehr, daß das wirkliche religiöse Leben gar nicht nothwendig an diese Idee gebunden sei. Ueberall aber, wo man die Vorstellung des Mittlers näher im Einzelnen untersuche, werde man vielmehr darauf geführt, daß das mittlerische Princip, das man in die Person Christi setze, schon in Gott selbst und in ihm allein wahrhaft und rein gegeben sei. Man sage, zu der Vergebung der Sünden sei erforderlich, daß Gott den Sünder in Christo, also aufgenommen in die Heiligung durch diesen, anschaue. Allein das, was Gott hier in Christus anschauen solle, trage er offenbar schon in sich selbst. Ebenso sei das persönliche Band, welches die Nächstenliebe vermitteln soll, in Gott gegeben, und nicht erst in Christo. Ueberdieß sei weder Sündenvergebung noch Nächstenliebe etwas specifisch Neues im Neuen Testamente, sondern nur geläutert und erhöht worden. Ebenso wenig hänge der neutestamentliche Monotheismus an der Person Jesu; diesen Glauben theilen ja auch die Juden und die Muselmänner. Daß aber das religiöse Leben des Neuen Testamentes von jener Person unabhängig sei, habe am besten Jesus selbst bewiesen; in dem Vaterunser, dem großen Gebete, in welchem er selbst dem

Glauben der Seinigen den vollkommenen Ausdruck gegeben, sei keine Spur von seiner persönlichen Vermittlung, ebenso wenig in dem großen Bilde, in welchem er die Versöhnung des Sünders mit Gott beschreibe, dem Gleichnisse vom verlorenen Sohn. Aus diesem Allem ergebe sich, daß die Anknüpfung an Christus nur eine überlieferte Gewohnheit sei, welche keineswegs zum Wesen der Sache gehöre.

Daß dieß Alles ein ziemlich oberflächliches Gerede ist bei allem Glanze der Darstellung, ist nun freilich klar. Aber es erhellt auch daraus, daß die Richtung, welcher man so entgegentreten kann, eben auch im Großen oberflächlich genug vertreten sein muß. Es giebt jetzt freilich auch in Deutschland Leute genug, welche die Vorstellung haben, die moderne gläubige Theologie, weil sie von dem Christus redet, den wir in unserem Bewußtsein haben, wolle eben, um doch noch etwas vom alten Glauben zu reden, diesen selbst nur aus gewissen frommen Gefühlen herausspinnen. Nun können wir uns zwar dieser ganzen Instanz entziehen, indem wir auf die objectivere Gestalt, welche unsere Glaubenslehre längst wieder angenommen hat, indem sie zu dem Offenbarungsbegriff und der Offenbarungsgeschichte zurückgekehrt ist, verweisen. Aber so war es doch auch mit dem christlichen Bewußtsein nie gemeint, daß unter seinem Titel Christus nur in die Luft construirt werden sollte. Als die Dogmatik sich in dieser analytischen Gestalt versuchte, ging sie offenbar davon aus, daß das christliche Bewußtsein eine gegebene Thatsache und historische Macht sei, welche eben als solche den Gehalt des Christenthums nicht nur zeige, sondern auch beweisen müsse. Es war die Erkenntniß eingetreten, daß man nicht vom Menschen im Allgemeinen nur handeln könne, wenn man die Wahrheit auf dem Gebiete des Glaubens erkennen wolle, daß vielmehr das religiös-sittliche Leben seine Geschichte habe und in seiner concreten Gestalt untersucht zu werden verlange, und daß die Erkenntniß dieser Gestalt auch einen Rückschluß auf ihre Ursachen gestatten müsse. Wie das sittliche Leben, in welchem die Sünde eine Macht ist, aus seinem ganzen Bestand seine Geschichte und die Ursachen desselben erkennen lassen muß, so muß auch der Inhalt des christlichen Bewußtseins auf die Geschichte, durch welche es erzeugt ist, zurückweisen. Hierbei hat man wohl in der ersten Freude über den neuen Weg anfänglich denselben einseitig verfolgt und die Denkmale der wirklichen Geschichte zu gering geachtet. Aber das ist nicht die wahre Consequenz des Weges. Diese ist vielmehr nur, daß uns die richtige Erkenntniß dieser Denkmale durch die Erkenntniß der geschichtlichen

Wirkung vermittelt wird. Wir dürfen nicht an die Bibel herantreten und sagen: so muß Christus sein, weil wir ihn so in unserem christlichen Bewußtsein haben. Aber wir werden die Offenbarung besser und leichter verstehen, wenn wir stets die Früchte im Auge haben, welche sie gewirkt hat. Wer könnte dieses Recht des Glaubens in der Auslegung und geschichtlichen Forschung leugnen, ohne zugleich die specifische Natur des Gegenstandes dieser Forschung aller Wahrheit zum Trotze zu leugnen?

Aber Herr Pécaut vermag freilich den historischen Charakter des Princips, das er bestreitet, nicht zu würdigen. Denn sein Standpunkt selbst ist ein abstracter, er ermangelt des geschichtlichen Verständnisses. Sonst vermöchte er wohl nicht zu sagen, die specifisch-christlichen Wahrheiten brauchten keine andere Vermittlung, als die im Wesen Gottes selbst liege. Das eben ist ja hier das Entscheidende, daß es sich von göttlichen Wahrheiten handelt, welche nur historisch, durch dieses bestimmte Organ an das Licht getreten sind, und zwar nicht als Lehrsätze, sondern als Lebenspotenzen, die in ihm zur Wirklichkeit gekommen sind. Von der sündenvergebenden Liebe Gottes im Sinne des christlichen Glaubens weiß die Welt gar nichts auf anderem Wege, als indem sie diese Liebe in Christo erschienen sieht, und darum ist die Frage, die gar nicht umgangen werden kann, welche Stelle diese Person im Organismus jener Liebe einnimmt. Ebenso ist es ein oft gebrauchtes, aber immer wieder mit ungeschichtlichem Sinne vorgebrachtes Argument, daß Jesus selbst im Vaterunser und in wichtigen Reden, die den Heilsweg beschreiben, seine Person nicht als Mittelglied darstelle. Er hat nicht Dogmatik vorgetragen, sondern seine Reden haben einen bestimmten praktischen Zweck, sie sind gesprochen, um je auf einer bestimmten Stufe Leben zu pflanzen, Erkenntniß zu wecken. Sie haben eine Geschichte, und nur im Ueberblick über diese kann sich ergeben, welche Stelle er sich selbst angewiesen, welche Bedeutung für das Heil er seiner Person zugeschrieben hat.

Aber wir müssen ihm nun eben auf dem geschichtlichen Wege weiter folgen. Herr Pécaut will aus dem N. T. selbst beweisen, daß Jesu nicht die Stellung zukommt, welche ihm von der gläubigen Theologie zugeschrieben wird. Seine Untersuchung faßt hierbei ein objectives und ein subjectives Moment in's Auge. Das erstere ist die Frage nach der Sündlosigkeit oder moralischen Vollkommenheit, welche er nicht anerkennt. Das zweite ist die Frage nach dem Selbst-

bewußtsein Jesu; die geschichtliche Untersuchung desselben soll die Annahme jener Theologie nicht bestätigen. Dort hat er die Thesen zu bestreiten, welche wir bei Coquerel gefunden haben, hier mehr diejenigen, welche v. Rougemont aufstellt. Die historische Kritik des Lebens und der Lehre Jesu ist damit in ihren Spitzen aufgefaßt, und Herr Pécaut hat das Verdienst, daß er dieß mit großer Schärfe gethan und dadurch jedenfalls zur Beleuchtung der Sache förderlichen Anlaß gegeben hat. Indem er die Frage erörtert, ob Jesu wirklich eine moralische Vollkommenheit zugeschrieben werden dürfe, spricht er zuerst noch von der allgemeinen Möglichkeit derselben. Er bestreitet dieselbe, weil jeder inmitten der Geschichte geborene Mensch unter den Einflüssen derselben stehe, und in der wirklichen Welt die Macht der Außenwelt und des natürlichen Menschen über die geistige Welt und ihre Gesetze zu sehr überwiege, eine Neuschöpfung aber mitten in dieser Welt ohne radicale Veränderung ihres gesammten Bestandes und vielmehr beschränkt auf Ein Individuum etwas Undenkbares sei. Diese Thesen erfordern keine nähere Beleuchtung. Sie petiren einfach das Princip, welches erst zu beweisen wäre, und haben nur den Werth, daß sie in der folgenden geschichtlichen Erörterung zur Orientirung dienen. Gegen die wirkliche Annahme der moralischen Vollkommenheit Jesu wendet Herr Pécaut vor Allem ein, daß sie auf geschichtlichem Weg gar nicht zu erkennen sei. Wir haben keine vollständige Kenntniß des Lebens Jesu. Aus einzelnen Zügen aber können wir zwar auf menschlich große und herrliche Eigenschaften schließen, niemals jedoch auf eine durchgängige Vollkommenheit. Man sieht wohl, daß er sich die letztere nur als einen Collectivbegriff zu denken vermag, dem eine vollständige Induction entsprechen müßte. Giebt man diesen Begriff zu, so ist allerdings weder die Sündlosigkeit noch die vollendete Tugend je zu constatiren. Aber es ist jedenfalls unrichtig, daß einzelne Thatsachen auch nur auf bestimmte Eigenschaften schließen lassen. Vielmehr ist es so, daß, je ausgeprägter ein Charakter im Ganzen ist, desto eher seine Handlungen ihn in seinem gesammten Wesen erkennen lassen müssen. Im Bösen ist das ganz klar, daß es Thaten giebt, welche eine vollständige innere Verderbniß, ein in der Sünde gefangenes Leben offenbaren. Das aber ist wenigstens der Begriff, den wir in Deutschland von der Sündlosigkeit Jesu und ihrer Erkenntniß haben, daß sie in ihrer Einzigkeit sich gerade darum erkennen lasse, weil sein Leben in dem, was wir von demselben wissen, diese Höhe des Charakters erkennen läßt, welcher nur als Lebenseinheit

solche Beweise geben kann. Aber Herr Pécaut hat besondere Bedenken, eine solche Vollkommenheit Jesu anzuerkennen. Zwar giebt er zu, daß das Bild seines Lebens ihn viel höher stellt, als die Heroen der That und die der Liebe je in ihrer Art stehen; er erhärtet diese Größe besonders an der Vergleichung mit dem hellenischen Sokrates. Aber bei näherer Untersuchung, meint er, können wir uns doch verschiedener Bedenken gegen seinen sittlichen Charakter nicht entschlagen. Er will kleinere Dinge, welche auch auf Rechnung einer ungenauen Ueberlieferung in den Evangelien gesetzt werden können, nicht weiter verfolgen, aber es bleiben dann noch eine ziemliche Anzahl gewichtigerer übrig, bei denen dieß nicht so der Fall ist. Dahin wird gerechnet das Benehmen des zwölfjährigen Jesus, seine Taufe durch Johannes, das Verfahren bei der Tempelreinigung, bei den Gergesenern, mit der syrophönikischen Frau, sodann verschiedene Aussprüche, besonders ascetische, wie über das Eunuchenthum, die Antwort über das Begräbniß des Vaters, der Rath an den reichen Jüngling, die Verfluchung in der Anweisung der Siebenzig, ferner als Beweis gegen die Voraussetzung der Dogmatik der Verlassenheitsruf am Kreuze, die Ablehnung des Prädicates gut. Es handelt sich hierbei theils von dem Verhalten Jesu in einzelnen Fällen, theils aber von gewissen Principien seiner ethischen Lehre. Was das erstere betrifft, so bestehen die alten Bedenken, die hier wieder zusammengestellt werden, nur, so lange man die wirkliche Geschichte Jesu mit dem Maßstabe eines abstracten Christusbildes zusammenhält. Sie fallen weg, sobald man die historische Stellung und Aufgabe Jesu zu fassen weiß. Bis auf einen gewissen Grad kann man dieß auch von den Anstößen sagen, welche Herr Pécaut an der asketischen und in ihrem Ziele transscendenten Moral Jesu nach den Evangelien nimmt, und diese sind es offenbar, die ihm am schwersten in's Gewicht fallen. Aber ganz reicht dieß allerdings nicht aus. Wir dürfen diesen Bedenken gegenüber zwar behaupten, daß sich Forderungen, wie sie oben mit aufgezählt sind, zum Theile nur auf die unmittelbare Nachfolge Jesu und den Beruf seiner ersten Jünger beziehen; aber wir dürfen nicht leugnen, daß die Moral Jesu allerdings ihrem Wesen nach eine andere ist, als die, nach deren Maßstab er hier gemessen wird. Sie enthält für alle Zeiten Forderungen der Entsagung und Selbstverleugnung, welche die letztere nicht anerkennt, die Forderung, das Reich Gottes über Alles zu stellen und nach einem himmlischen Ziele zu trachten. Wer dieß nicht mit in den Kauf nehmen will, der hat alle Ursache, sich an

ihm zu ärgern, er kann keinen Theil an den sittlichen Anschauungen des Evangeliums haben.

Noch wichtiger als diese Erörterung des historischen Charakters Jesu ist die Frage nach seinem persönlichen Bewußtsein von sich selbst. Herr Pécaut geht hier auf die Beweisführung v. Rougemont's ein, nach welcher die stärkste Instanz für die mittlerische Stellung Jesu gebildet wird durch seine Aussagen über sich selbst, in Verbindung mit seiner Moral und moralischen Führung, wonach für den, der jene Stellung bestreitet, nur die Annahme bleibt, er müßte ein Betrüger sein oder an Monomanie leiden, Annahmen, die ebenso durch seine Demuth wie durch seine Ruhe widerlegt werden. Hierauf entgegnet er zunächst, der einzig gültige Beweis der Mittlereigenschaft wäre der Nachweis seiner wirklichen moralischen Einheit mit Gott, mit welcher aber auch eine göttliche, d. h. vollkommene, Erkenntniß verbunden sein müßte, während wir vielmehr an der unrichtigen Exegese Jesu, der Wahl des Judas, seinem Glauben an Dämonen und Besessene Zeichen genug haben, daß ihm diese Erkenntniß fehlte. Die Hauptsache aber für Herrn Pécaut ist, daß er in den Aussagen Jesu nicht findet, daß er sich eigentlich als Mittler, sondern nur, daß er sich als Messias dargestellt habe, und zwar nicht in modernem, sondern in unzweifelhaft jüdischem Sinne. Dieß sei an der synoptischen Darstellung noch unzweideutig zu erkennen, während es in der johanneischen schon mehr verwischt sei; aber das johanneische Bild müsse überhaupt, obwohl es die Wahrheit in einzelnen Zügen voraus habe, im Ganzen dem synoptischen an geschichtlichem Werthe weit nachstehen. Den Beweis dieser jüdischen Messiasidee im Geiste Christi findet er vorzugsweise und entscheidend in der unstreitig von Jesu selbst ausgehenden Erwartung seiner Wiederkunft. Zwar ist es nach dem Inhalte unserer Quellen nicht mehr genügend zu ermitteln, ob er dieselbe bald und plötzlich erwartete, oder ob er eine längere Entwickelung seines Reiches für dieselbe voraussetzte (nur das ist sicher, daß sein Plan kein politischer war); oder vielmehr — es scheint beides nebeneinander bestanden zu haben, aber wir können nicht mehr sagen, wie dieses Zusammenbestehen in seinem Geiste vermittelt war.

Wir können gern zugeben, daß dieß eine sehr schwierige Frage ist, auf welche wohl nur durch genauere Untersuchung der Geschichte Jesu einiges Licht geworfen werden kann [1]). Wirft man nur, wie hier

---

[1]) Vergl. d. Jahrbb. IV. Bd. S. 757 ff.

geschieht, alle irgend je von Jesu gethanen Aeußerungen zusammen, so ist allerdings nichts mehr zu ermitteln; daß es aber so stehen kann, muß auf dem Standpunkte, welchen der Verfasser einnimmt, geradezu unbegreiflich erscheinen. Handelte es sich um ein prophetisches Schauen mit freier Entwickelung, so wären solche Differenzen zumal in Reden, die durch die Hand des Darstellers gegangen sind, wohl zu begreifen. Anders aber ist es hier, wo uns Jesus vorgestellt wird als ein Mann, der die Messiasidee seines Volkes aufgegriffen und sich nach derselben seinen Lebensplan zurechtgemacht habe. Ein solcher menschlicher Praktiker durfte über diesen Punkt weder im Unklaren sein, noch sich so unklar aussprechen.

Herr Pécaut kommt aber noch auf einen anderen Punkt, auf welchem er sich mit einem non liquet nach dem Maße der Quellen begnügen will, während diese Unmöglichkeit der Lösung vielmehr darauf führt, daß seine Voraussetzungen nicht die richtigen sind. Er denkt sich das Selbstbewußtsein Jesu so, daß dieser den Messias in sich gesehen habe, im Wesentlichen in der Gestalt und mit den Functionen, welche demselben nach den ausgebildeten jüdischen Vorstellungen zukamen. Er giebt auch zu, daß er diesen Begriff vergeistigt und das mittlerische Moment, welches in demselben schon lag, geschärft habe, obwohl er selbst sich noch keine persönliche Hohheit im metaphysischen Sinne zuschrieb, nicht einmal eine absolute moralische. Aber er erhebt nun selbst die Frage, wie doch Jesus zu diesem messianischen Selbstbewußtsein gekommen sei, ob dieses nicht der Natur der Sache nach als ein unmittelbares gedacht werden müsse. Auch darauf, sagt er, geben die Quellen keine hinreichende Antwort. Es müsse zugestanden werden, daß unsere Quellen uns hier eine Lücke lassen. Annähernd zwar können wir uns vorstellen, wie das Vorbild der Propheten, dann des Täufers, der Einfluß seiner Umgebung und der heiligen Schriften eine solche Macht über seinen Geist gewann, daß er nicht nur in die messianische Idee sich völlig einlebte, sondern auch allmählich seinen Beruf dazu für einen übernatürlichen hielt. Vielleicht habe dieser Proceß schon mit dem Tempelbesuche im zwölften Jahre begonnen, aber genauer lasse sich das nicht mehr ermitteln.

Nun denke man sich dieses Selbstbewußtsein Jesu nach Pécaut'scher Vorstellung und frage sich, ob dasselbe irgendwie Halt und Zusammenhang in sich selber hat, und ob es mit den unbestreitbaren geschichtlichen Thatsachen des Lebens Jesu und der Wirkungen desselben irgend zusammenstimmt. Ein Jude kommt ganz von sich aus, auf lediglich

subjectiven Wegen dazu, sich für den Messias zu halten und zu erklären. Weil er aber nicht mit den Attributen und der Macht auftreten kann, welche dem Messias nach seiner eigenen Vorstellung zukommen, so setzt er seine Hoffnung auf die Zukunft. Aber hierbei schwankt er dann zwischen einer idealen Auffassung seines Reiches mit langer geistiger Entwickelung desselben und zwischen der phantastischen Hoffnung auf ein Wunder seiner Zukunft haltlos hin und her. Und doch ist diese Unsicherheit in der wichtigsten Frage nicht gewichtig genug, jenen künstlich erworbenen Glauben an sich selbst zu erschüttern, er ist vielmehr darin so stark, daß er nicht nur in Lehre und Vorbild eine sehr hohe moralische Stellung behauptet, sondern auch für seine Sache zu sterben im Stande ist, und sein Leben und Sterben hat die Wirkung, daß gerade die Ideen, welche auf diesem unsichersten Grunde seiner Selbsttäuschung ruhen, die größte Macht in der Welt bewiesen haben. Es ist ohne Zweifel ein Vorzug dieser Auffassung, daß das Problem, welches in Deutschland jetzt so oft über der Beschäftigung mit der literarhistorischen Kritik des Urchristenthums ganz bei Seite gestellt wird, nämlich die Frage, wie man sich denn das wirkliche Selbstbewußtsein Jesu und dessen Ursprung zu denken habe, hier in aller Bestimmtheit und Schärfe aufgeworfen und ein ernstlich gemeinter Versuch zu ihrer Beantwortung gemacht wird. Aber eben daran zeigt sich auf's Neue, wie bodenlos alle diese Versuche sind, welche das einzig mögliche Fundament der Geschichte Jesu verlassen, nämlich die Annahme, daß er sein Selbstbewußtsein weder von außen empfangen, noch sich selbst menschlich erworben, daß er es vielmehr in sich selbst als ein nothwendiges Bewußtsein seines Wesens getragen habe. Jede unbefangene Untersuchung wird zu dieser Forderung gelangen, auch wenn sie ganz von dem Inhalte der Evangelien absehen und nur die Frage erwägen wollte, wie es möglich war, daß ein Jude sich nach den Erwartungen seiner Zeit für den Messias halten konnte. Auch dieß war nur durch göttliche Berufung möglich. Freilich aber müssen wir hinzusetzen, daß Jesus bekanntermaßen gerade im Gegensatz zum größten Theile dieser Erwartungen die messianische Idee auf sich bezog und dieselbe in der persönlichen Erfüllung auch als Idee in einer Weise vollendete, welche eben nur in dem Wesen seiner Person ihre Erklärung findet. Weder die Fortbildung der Idee noch das gesammte Handeln Jesu begreift sich, wenn er nur Vorstellungen, die ihm zugekommen waren, auf sich anwendet, wenn nicht vielmehr sein Selbstbewußtsein der wirkliche Spiegel seines Wesens ist.

Herr Pécaut hat sich übrigens die Sache selbst noch erschwert dadurch, daß er gerade die Umbildung der messianischen Idee durch Jesus für seinen größten Irrthum erklärt, d. h. also dasjenige, was wir als den unterscheidenden Gehalt des Neuen Testamentes ansehen müssen. Nach ihm gab sich Jesus zunächst überhaupt derselben Täuschung hin, in welcher sein Volk lebte; denn die Wahrheit der messianischen Idee ist allein der Sieg Gottes, das Falsche daran ist die nationale Beschränkung und theokratische Fassung. Aber auch die Vorstellung eines Mittlers; und indem Jesus sich in gewisser Weise als solchen aufwarf, schärfte er nur den Widerspruch, in welchem jene Idee schon zum Voraus mit dem reinen Monotheismus sich befand. Nur die Pietät der Gesinnung Jesu verhinderte, daß derselbe seine Folgen offenbarte. Aber diese Folgen sind später allerdings hervorgetreten. Die Apostel haben an Jesus als den Messias geglaubt und sie haben daraus weiter auf seine moralische Hohheit und endlich auf seine allgemeine Mittlereigenschaft geschlossen. Und dadurch hat die Kirche in der That Noth gelitten; denn hier ist die Quelle der vielen unnützen und verderblichen dogmatischen Streitigkeiten, der Verfolgung der Juden, der transscendenten Askese in der Moral und jenes Polytheismus im Dienste der Maria und der Heiligen, der die nothwendige Consequenz der Vergötterung Christi selbst ist. Alle großen und heilsamen Wirkungen des Evangeliums hängen nicht an dem Vehikel jenes Messiasglaubens, sondern lediglich an dem Monotheismus und seiner reinen Moral. Und das allein ist das wahre Verdienst Jesu selbst und seiner nächsten Schüler, daß eben diese Ideen trotz jenes Beiwerkes durchschlagend geblieben sind. Denn in ihm sind die großen humanen Gedanken des Hellenismus und des Mosaismus in gereinigter Gestalt verwirklicht, die Wahrheit des menschlichen Lebens und des reinen Gottesglaubens ist in ihm unter der immanenten Leitung der Vorsehung zur Erscheinung gekommen, trotz aller entstellenden einzelnen Züge.

Herr Pécaut erwartet eine neue Aera dieses Monotheismus. Wir Andern können dieselbe auch erwarten, aber das mag aus der Darstellung seiner Ideen erhellen, daß von geschichtlichem Verständniß dabei auch nicht die Rede ist. Die französische evangelische Kirche wird trotz dieses neuen Evangeliums bestehen, aber eine gewisse Macht kann das letztere ausüben und einen Theil ihrer Glieder blenden, wenn ihm nicht bestimmtere Begriffe und eine sicherere historische Erkenntniß in der theologischen Wissenschaft gegenüberstehen und ihre Autorität auch in der Gemeinde geltend machen.

Eine solche wissenschaftliche Ueberwindung des seichten, wenn auch blendenden, Raisonnements und der destructiven Ansichten, von welchen wir herkommen, durch eine wissenschaftliche Erörterung der geschichtlichen Stellung und Bedeutung Jesu begrüßen wir in den Werken von Reuß und de Pressensé, bei jedem in seiner Art. Reuß trägt dazu bei durch seine Darstellung der Lehre Jesu, Pressensé, welcher nach der Anlage seines Werkes diese nicht darstellt, durch seine kritischen Bemerkungen über die Evangelien und die Art, wie er die Geschichte der apostolischen Kirche auf die gottmenschliche Erscheinung Jesu aufbaut.

Nach den Pécaut'schen Auslassungen, welche zwar immer die größte Hochachtung für die Person Jesu und die Evangelien aussprechen, aber doch dieselbe wenig beweisen, ist schon der wirkliche Ernst, mit welchem Herr Reuß sich anschickt, die Lehre Jesu darzustellen, und die Schwierigkeit dieser Darstellung, die vornehmlich in der Größe des Gegenstandes und der Natur des Evangeliums als einer Lebensmacht liegt, anzuerkennen. Er hat auch in dieser zweiten Auflage [1]) wieder dieselbe blos auf die Synoptiker gegründet und den Inhalt des vierten Evangeliums ganz in den Abschnitt über die johanneische Theologie als apostolischen Lehrbegriff verwiesen, ohne damit gerade den Reden Jesu in diesem Evangelium den historischen Werth ganz absprechen zu wollen, wie er denn auch Manches daraus doch als ergänzenden Beleg zu den synoptischen Citaten anführt. Wenn damit gesagt sein soll, daß jene Reden unter dem Einflusse der apostolischen Denkweise wiedergegeben sind, so haben wir gewiß nichts dagegen zu erinnern. Aber wenn sie doch einen historischen Grund haben, so bleiben sie auch Geschichtsquellen für die Lehre Jesu und es kann uns die Mühe nicht erspart werden, sie als solche zu benutzen, erfordere dieß auch eine schwierige Arbeit kritischer Sichtung und Vergleichung mit den Synoptikern. Es scheint allerdings zunächst leichter zu sein, beide Quellen abgesondert reden zu lassen, aber dieß ist wohl nur ein Schein, und gerade der Versuch der abgesonderten Darstellung einer synoptischen Lehre beweist auch hier wieder, wie sehr dieselbe, wenn man allen ihren Elementen wie dem Ganzen gerecht werden will, die Ergänzung durch die johanneische Ueberlieferung selbst fordert. Aber auch in dieser Darstellung ist die Lehre Jesu, wissenschaftlich bearbeitet, eine starke und siegreiche Instanz gegen das kurze Absprechen

*) Vgl. über die erste Auflage Reuter's Repertorium 1853, 80. Bd. S. 190 ff.

über die Bedeutung seiner Person. Es genügt dagegen nicht, daß man sich blos auf die Eindrücke von der Größe der letzteren beruft; aber die Behauptungen, daß er in beschränkten jüdischen Ideen befangen gewesen, und die wichtigsten Aussagen, die er über sich selbst giebt, eine daher entspringende Täuschung seien — diese Behauptungen sind schon widerlegt, wenn uns in organischem Zusammenhang seine Lehre entwickelt wird, wie sie in völliger Freiheit und Selbständigkeit gegen die Parteien und Schulmeinungen seiner Zeit auf die Erneuerung der Menschheit und Stiftung eines geistigen Gottesreiches ausgeht, so aber, daß das Leben desselben durch die einzige und mittlerische Stellung seiner Person bedingt ist. Reuß legt seiner Darstellung die Worte Matth. 4, 17 zu Grunde, so daß ihm das Reich Gottes der Hauptbegriff ist, dem nur die Auseinandersetzung über Evangelium und Gesetz vorausgeht, aus dem aber das Uebrige, Bekehrung, Heiligung, Glauben, Evangelium, Christologie, Kirche und Zukunft, sich von selbst entwickelt. Wir können nicht sagen, daß wir mit dieser Darstellung übereinstimmen. Sie scheint uns nicht objectiv-biblisch genug. Sie schleift so manchen biblischen Begriff unmerklich ab und legt moderne Anschauungen hinein. Am auffallendsten ist dieß wohl in dem Abschnitte de l'avenir. Aber in der Hauptsache ist doch der Verfasser ein zu gewissenhafter Historiker und zu gelehrter Kenner des Neuen Testamentes, als daß er nicht der Grundanschauung ihr Recht widerfahren lassen sollte, und dieß geschieht eben dadurch, daß er entwickelt, wie der Glaube, auf welchem der ganze sittlich-religiöse Charakter des Evangeliums beruht, ein persönliches Verhältniß zu Jesu ist, nicht blos als dem Stifter der Religion oder dem moralischen Vorbild, sondern als der persönlichen Quelle des neuen Lebens, und wie darum der ganze Inhalt des Evangeliums auf ihn als den sauveur hinweist. Der Name des Menschensohnes wird als Bezeichnung des Menschheits-Ideales erklärt, es wird aber zugleich anerkannt, daß Jesus sich auch nach den Synoptikern als Gottessohn im eminenten und einzigen Sinne giebt, und zwar nicht im theokratischen, sondern im ethischen Begriffe, der aber eine metaphysische Grundlage unzweifelhaft voraussetzt. Hier freilich ist der Punkt, wo die Andeutungen der Synoptiker von selbst auf Johannes hinweisen.

Und damit hängt eine formelle Bemerkung zusammen. Wenn zuletzt doch die ganze Lehre auf diesem Selbstbewußtsein ruht, so müßte sie auch von ihm aus dargestellt sein. Dieß ist wohl das einzig Richtige bei einer systematischen Darstellung der Lehre Jesu, denn alles

Andere hängt von dieser Selbsterkenntniß ab. Der Weg, den Herr Reuß einschlägt, von der Stellung zum Gesetze und dem Begriffe des Gottesreiches ausgehend, wäre etwa berechtigt, wenn es sich um eine rein historische Darstellung des Lehrganges handelte, aber er ist es kaum bei einer Reproduction, welche organisch sein will. Indessen beweist gerade darum die Reuß'sche Darstellung um so mehr, worauf es ankommt, weil man nicht sagen kann, sie hebe absichtsvoll die Person Jesu hervor.

Herr E. de Pressensé ist, wie schon bemerkt, auf die Lehre Jesu nicht näher eingegangen. Sein Werk ist eine Kirchengeschichte der drei ersten Jahrhunderte, in welcher zwar die apostolischen Lehrbegriffe eine Stelle finden, die Lehre Jesu aber nicht nothwendig zu erörtern ist, weil sie nur zu den geschichtlichen Voraussetzungen des Thema's gehört. Freilich, wenn man, wie er beabsichtigt, der Verbreitung destructiver kritischer Ansichten über das Urchristenthum entgegentreten will, so ist zu bezweifeln, ob diese Unterlassung richtig war; denn diese Kritik, welche in den Evangelien nur die Producte der Lehrmeinungen des apostolischen und nachapostolischen Zeitalters sieht, erkennt keine nachweisbare Lehre Jesu mehr an; ihr gegenüber also ist es eben die Aufgabe, diesen Nachweis zu liefern. Was Herr de Pressensé gelegentlich der Abfassung der synoptischen Evangelien, sowie des johanneischen, die er in der Geschichte des apostolischen Zeitalters erwähnt, hierüber giebt, kann kaum als genügend angesehen werden. Es beschränkt sich vornehmlich auf einige allgemeine Bemerkungen darüber, daß auch die Synoptiker den höheren Begriff des Gottessohnes haben, vgl. II, S. 126, und daß die Verwandtschaft des johanneischen Christus mit den johanneischen Ideen die Folge des Einflusses ist, welchen der Meister über den Geist des Jüngers ausgeübt hat, II, S. 503. Noch mehr aber als eine Entwickelung der Lehre wäre wohl eine eingehende Zeichnung der historischen Erscheinung Jesu am Platze gewesen. Die Einleitung des Werkes giebt eine umfangreiche Darstellung der Vorbereitung des Christenthums im Heidenthum und im Judenthum, besonders ausführlich über das erstere, um aus den wichtigsten Erscheinungen desselben das Bedürfniß der Erlösung und das Verlangen nach ihr, zugleich aber auch die Unfähigkeit der Menschheit, sie sich selbst zu erringen, nachzuweisen. Der Schluß dieser Einleitung ist ein Abschnitt „Jesus Christus", und gerade dieser ist nicht nur unverhältnißmäßig kürzer, sondern er ist auch mehr rednerisch und erbaulich als wissenschaftlich ausgeführt. Immerhin sind aber auch hier dankenswerthe Beiträge zur Richtigstellung der Gesichtspunkte gegeben.

Herr de Pressensé erklärt sich gegen dreierlei kritische Ansichten über das Urchristenthum, welche der Selbständigkeit und dem schöpferischen Charakter des Lebens und der Lehre Jesu entgegentreten, die Baur'sche, welche nur eine neue Form des Judenthums in ihm anerkenne, die von Salvador, welche ihn nur orientalische Philosopheme mit jüdischer Religion combiniren lasse, und die Strauß'sche, welche statt des Wunders seines Lebens das auffallendere Wunder einer unbegreiflichen Mythenbildung annehme. Gegen die erste dieser drei Ansichten macht er geltend, daß wir, wenn wir uns selbst gefallen lassen dürften, uns für die Erkenntniß des historischen Christus auf die Quelle des einzigen Matthäusevangeliums, ja selbst nur der Bergpredigt nach demselben verwiesen zu sehen, doch auch noch aus diesem Fragment auf das Evangelium in seiner ganzen Originalität und mit dem vollen Selbstbewußtsein des Erlösers schließen müßten. So stark spricht sich dieses auch hier in der Ankündigung der guten Botschaft aus. Weiter heben wir hervor, was der Verf. als die nächsten Folgen der Verkündigung Jesu und mithin als die Voraussetzungen, welche der Geschichte der christlichen Kirche zu Grunde liegen, bezeichnet. Er rechnet dahin die Aufhebung des alttestamentlichen Cultes, des Gesetzes und des Priesterthums, aber auch der nationalen Beschränkung, und er schildert sehr treffend den Weg, auf welchem dieß geschehen: — — — — il l'a inspiré plus qu'institué. Il l'a préparé dans les coeurs, ce qui valait mieux que de l'ordonner. D'ailleurs, avant l'achèvement de son oeuvre, l'abrogation de l'ancienne alliance eût été prématurée; cette abrogation découlait de la rédemption, comme une conséquence découle de son principe. Il lui suffisait de poser le principe; il savait que la conséquence y était implicitement renfermé et qu'elle s'en dégagerait à son heure. — — — — Freilich war auf diese Weise die Entwickelung des neuen Princips zur festen Gestalt und zur concreten Institution der Freiheit und dem Geiste, welchem das Princip anvertraut war, überlassen. Und es konnte nicht fehlen, daß die überwundenen Mächte des Heidenthums und des Judenthums sich wieder einzudrängen suchten und noch lange Kämpfe bis zu ihrer völligen Besiegung nothwendig machten. Darum aber darf doch nicht verkannt werden, daß sie im Geiste Jesu überwunden sind, und die Kirchengeschichte von der Höhe dieser Voraussetzung aus beginnt, nicht von der Tiefe einer ersten Stufe aus, in welcher der Sieg höchstens als latenter Keim vorhanden wäre. Der beste Beweis dafür ist eine

Darstellung dieser Geschichte, welche durch ihre innere und äußere Wahrheit die Richtigkeit ihrer Voraussetzung beweist. Und darin liegt der Werth der Pressensé'schen Arbeit, die sich mit vielem Fleiße das in Deutschland hierzu gegebene Material angeeignet hat.

Die Jahrbücher sind nicht der Ort, im Einzelnen zu beurtheilen, wie diese beiden Werke ihre Aufgabe, die Geschichte des apostolischen Zeitalters, beziehungsweise der apostolischen Lehre darzustellen, gelöst haben. Wir fügen daher nur noch einige Bemerkungen über den dabei eingeschlagenen Weg bei.

Das Reuß'sche Werk hat sich in der ersten Auflage schon auch in Deutschland so viel Eingang verschafft, daß seine Principien und sein Gang in der Hauptsache als bekannt angenommen werden dürfen. Ein entschiedener Fortschritt in dieser zweiten Auflage ist die schon erwähnte Einschaltung eines geschichtlichen Abschnittes zwischen die Darstellung der Lehre Jesu und die apostolischen Lehrbegriffe. Unter dem Titel l'église apostolique handelt er in 11 Capiteln (le maître et les disciples, les églises de la Palestine, les églises de la dispersion, la controverse, la conciliation, les débuts de la théologie, l'évangile de la liberté, l'opposition judaisante, le paganisme et le gnosticisme, la gnose chrétienne, le système) von den vornehmsten Ereignissen und Momenten in der Geschichte des apostolischen Zeitalters, welche theils überhaupt die Ursprünge der apostolischen Lehre beleuchten, theils insbesondere zur Erklärung dienen, warum diese sich gerade in den bekannten Typen ausgeprägt hat. Der Standpunkt, welchen Herr Reuß unter den verschiedenen Richtungen der Gegenwart in Auffassung des apostolischen Zeitalters einnimmt, ist bekanntlich ein vermittelnder. Nicht nur ist seine Kritik meist conservativ, sondern er ist auch unbefangen genug, die Thatsachen anzuerkennen, welche dafür sprechen, daß die großen Principien, auf welchen die ideale Macht des Evangeliums ruht, von Anfang an die Entwickelung beherrschen und nicht erst aus einer Reihe von Kämpfen und Transactionen endlich als mühsam gewonnene menschliche Errungenschaft hervorgegangen sind. Aber auf der anderen Seite will er ebenso sehr ein allmähliches Fortschreiten und Reifen der apostolischen Theologie nachweisen. So wenig wir principiell gegen das Letztere einzuwenden haben, so scheint uns doch gerade durch jenen geschichtlichen Abschnitt wieder bestätigt, daß er, um der Geschichte gerecht zu werden, die Anfänge in diesem Processe weniger dürftig darstellen müßte. Die Abschnitte la controverse und la conciliation

welche von Apostelg. 15 und Gal. 2 handeln, sind im höchsten Grade beachtenswerth. Es ist hier die Meinung von einem Principiengegensatz zwischen Paulus und den Uraposteln durch die unbefangenste Analyse der Quellen schlagend beseitigt, aber auch mit Recht hervorgehoben, daß es sich überhaupt nicht von einer principiellen Erörterung und theoretischen Entscheidung, sondern lediglich von praktischen Fragen und deren Beantwortung unter dem Eindrucke der Thatsachen handle. Aber wir müssen einen Schritt weiter gehen und hinzufügen, daß auch die Einigung nach diesem Gesichtspunkte nur möglich war, wenn über den praktischen Anschauungen von Gesetz und Evangelium in allen Betheiligten eine gemeinsame höhere Erkenntniß schon von Anfang an lebte, welche die Ueberwindung jener Differenzen möglich machte. In dem Abschnitte les débuts de la théologie zeigt sich, daß nach Reuß diese Erkenntniß doch eine sehr magere gewesen wäre, die Anerkennung Jesu als des Messias unter gleichzeitiger Festhaltung aller jüdischen Anschauungen, und daß erst allmählich unter dem Selbstgefühle des neuen Geistes, dem Bewußtsein der individuellen ethischen Beziehungen zu Gott und der Nothwendigkeit, sich das Leben Jesu messianisch zurechtzulegen, ein höheres Bewußtsein entstanden wäre. Wenn diese Voraussetzung richtig wäre, so ließe sich schwer begreifen, wo der Glaube war — denn Glaube und Theologie müssen hier dasselbe bedeuten —, welcher das einigende Band bildete. Aber es leuchtet auch ein, daß auf diese Weise der ganze apostolische Glaube erst unter den Lebenserfahrungen der apostolischen Zeit entstanden wäre. Und selbst wenn man die Lehre Jesu, mit Ausschluß der johanneischen Reden, auf den synoptischen Stoff, wie hier geschieht, beschränken will, so ist damit schon so viel gegeben, was den Aposteln bleiben mußte, daß es unbegreiflich ist, warum dieselben Wahrheiten nur noch einmal auf anderem Wege erzeugt werden sollen. In jedem Falle ist damit wohl dem überwiegenden und Alles beherrschenden Momente, welches der Glaube an Jesum bei Allen haben mußte, sein Recht nicht voll widerfahren. Geschieht das Letztere, so wird allerdings die Folge sein, daß die Frage über die Gültigkeit des Gesetzes nicht in solcher Art als der ausschließliche Mittelpunkt der ganzen Entwickelung angesehen werden darf. Ein Beweis dafür liegt auch im johanneischen Lehrbegriffe, sofern dieser nirgends an den Kampf über jene Frage, auch nicht als Resultat des erreichten Sieges und Friedens angeknüpft werden kann. Er knüpft vielmehr unmittelbar an Jesus selbst an und stellt einen ganz eigenen, für sich bestehenden

Weg der Entwickelung von ihm aus dar. Seine richtige Auffassung wird daher immer davon abhängen, daß einestheils Jesus selbst richtig verstanden und nicht herabgedrückt wird, und daß anderntheils das historische Recht der Individualität im apostolischen Zeitalter gegenüber einer allgemeinen Construction nach Begriffen völlig anerkannt wird.

Hierbei haben wir Anlaß, auch über Pressensé's Werk noch eine kurze Bemerkung zu machen. Sein Gegenstand ist ein umfassenderer, sofern er es nicht nur mit der Geschichte der Lehre, sondern mit der Kirchengeschichte überhaupt zu thun hat. Er stellt dieselbe in strenger conservativem Sinne dar, und wir finden bei ihm dem Principe nach das, was wir eben vermißten, im vollen Umfange, nämlich das ganze Christenthum in Christus selbst und die apostolische Zeit von dieser Mitgabe lebend; nur ist dieselbe nicht so klar und bestimmt beschrieben, als wohl zu wünschen wäre. Das Princip verhindert aber Herrn de Pressensé nicht, dem Zeitalter einen Gang der Entwickelung und des Fortschrittes zuzuschreiben. Die apostolische Kirche ist ihm die Kirche des Apostolats und der Inspiration. Sie hat darin eine doppelte Quelle, in welcher ihr Alles gegeben ist, was sie zu bezeugen hat. Aber damit ist ihr die heilsame Arbeit, sich die Wahrheit anzueignen, nicht erspart, eine Arbeit, welche erst nach vielen Kämpfen und Erfahrungen auf die Höhe des paulinischen und johanneischen Standpunktes führt. Herr Pressensé theilt nun das Zeitalter in drei Perioden, eine petrinische, paulinische und johanneische. Die erste bezeichnet er als diejenige, in welcher, da sie der Ausgießung des Geistes am nächsten steht, das Uebernatürliche, das Wunder vorherrscht. In der zweiten treten die menschlichen Kämpfe in ganzem Umfange und aller Schärfe ein, und das Ergebniß endlich ist die innerliche Durchdringung des Uebernatürlichen und des Menschlichen. Diese Eintheilung mit ihrer Charakteristik kann aber nur uneigentlich durchgeführt werden. In Wirklichkeit fallen dann schon in die erste, bis zum Jahre 50 gerechnete Periode die bezeichnendsten Kämpfe, und in der johanneischen Periode, zu welcher auch noch die Uebergangszeit der apostolischen Väter gerechnet wird, ist eigentlich nichts johanneisch und jener Zeichnung des Zieles der Entwickelung entsprechend als der johanneische Lehrbegriff selbst. So sehr die Aufstellung eines johanneischen Zeitalters herkömmlich ist, so sehr bedarf dieselbe in dem Sinne, in dem sie auch hier geschieht, einer Prüfung. Eine johanneische Richtung mit weitreichendem, ein ganzes Zeitalter beherrschendem

Einflusse hat es offenbar nicht gegeben, sondern, wie Johannes durch und durch individuell ist, so gehört ihm auch nur ein kleiner, fast esoterischer Kreis der Wirksamkeit zu. Auch dieß kann nur weiter bestätigen, daß das constructive Verfahren bei der Geschichte des apostolischen Zeitalters, geschehe es nun im einen oder im anderen Sinne, wenn es nicht mit äußerster Vorsicht gehandhabt wird, stets die Gefahr bringt, die Geschichte selbst zu entstellen.

Es wäre zu wünschen, daß diese Methode gründlicher verlassen und die Vorurtheile, welche mit ihr zusammenhängen, aufgegeben würden. Die letzteren haben sicher der unbefangenen Erkenntniß der Thatsachen am meisten geschadet, und hierin zu einem einfacheren Verfahren zurückzukehren, ist eine der ersten Forderungen, welche im Interesse der Erkenntniß der Wahrheit über das apostolische Zeitalter zu stellen sind. Auch die wohlgemeinten Constructionen arbeiten so leicht jener Verflüchtigung der Thatsachen in die Hand, bei welcher das Urchristenthum in Gefahr ist, in seiner Eigenthümlichkeit aus der Geschichte zu verschwinden.

Berichtigungen.

Den am Schlusse des zweiten Bandes meiner „Geschichte Alexander's III. und seiner Zeit" verzeichneten Verbesserungen bitte ich noch folgende hinzuzufügen:

Bd. II, S. 239, Z. 23—24 v. o. ist statt „ein allerdings späterer Chronist" zu schreiben der „Genuesische Chronist". Ebenso sind S. 240, Z. 28 v. o. die in Folge eines kaum entschuldbaren Versehens in den Text gekommenen Worte „und der späteren Abfassung halber unzuverlässige" zu streichen. S. 251, Z. 4 v. o. ist statt „16,000 Mann" zu schreiben „1600 Mann". S. 249, Anm. 3 ist die Citation des Briefes Raynald's von Cöln an die Cölner bei Sudendorf, Registr. II, 146 vergessen. Ueber die Bd. I, S. 31—32 als ächt vorausgesetzten Briefe Friedrich's I., Hillin's, Hadrian's IV. werde ich mich mit Rücksicht auf Dr. Jaffé's und Dr. Wattenbach's Einwürfe näher äußern.

Greifswald im December 1860.

Dr. H. Reuter.

Druck der Engelhard-Reyher'schen Hofbuchdruckerei in Gotha.

Des Augustinus Lehre von der Kirche.

Ein dogmengeschichtlicher Versuch

von

H. Schmidt, Repetenten in Tübingen.

In der Lehre von der Kirche spricht die Kirche ihr eigenes Selbstbewußtsein aus. Wie aber, psychologisch betrachtet, das Selbstbewußtsein das Früheste und das Späteste ist im Menschen: das Früheste als instinctive Einheit der Apperception, um Kantisch zu reden, das Späteste als klare Reflexion über diese Einheit und als bestimmtes Aussprechen der Momente, die das Ich constituiren, so geht auch der Begriff der Kirche als Voraussetzung durch die ganze dogmatische Entwickelung schon der alten Kirche, ist von Anfang an das „Dogma aller Dogmen" (Baur, die christl. Kirche des 4. bis 6. Jahrhunderts, S. 216) und tritt als Dogma aus der Hülle der bloßen Voraussetzung doch erst relativ spät. Es hat zwar Rothe in seinem Werke über die Anfänge der christlichen Kirche eine umfassende Sammlung von patristischen Ausführungen von der frühesten Zeit der apostolischen Väter an geben können, aber eine eigentliche Reflexion über das Wesen der Kirche geben diese frühesten patristischen Aussprüche nicht. Es kommen Attribute des Begriffs der Kirche zur Sprache, aber dieser Begriff selbst bleibt Voraussetzung. Erst auf abendländischem Boden bei Tertullian und noch mehr bei Cyprian treten diese Erörterungen in größerer Breite und bedeutsamer hervor und erst in Augustin begegnen wir einer so allseitigen Betrachtung, daß wir wirklich von einem Dogma von der Kirche reden können. Daß der Kampf um das Dogma von der Kirche vorzüglich auf abendländischem Boden zum Austrag kam, hängt unleugbar mit der anthropologischen und ethischen Richtung dieses Theiles der Kirche zusammen. Erst durch die Spannung, in welche die an die Mitgliedschaft der Kirche sich knüpfenden ethischen Postulate mit der Anschauung der Kirche als uni-

verseller traten, konnte dieses Dogma in eine fruchtbare Bewegung gerathen. Das Selbstbewußtsein der Kirche konnte sich vollständiger nur entwickeln, wenn es sich nicht allein der Härese, sondern auch dem Schisma gegenüber auszusprechen hatte. Dieser Punkt des Zusammentreffens war erstmals bei Tertullian gegeben, aber die Lösung wurde hier in antikatholischem Sinn versucht, d. h. eben mit Beseitigung des einen der beiden Geltung beanspruchenden Momente: es sprach sich nicht die Kirche gegen Härese und Schisma aus, sondern nur das Schisma gegen die Härese. Erst bei Augustin sind die Prämissen des Dogma's von der Kirche gegeben. Der Kampf mit dem gewaltigsten Schisma der alten Kirche, der den dogmatischen Centralpunkt des Abendlandes, Afrika, in eine nicht minder große Bewegung versetzte, als die trinitarischen und christologischen Kämpfe den dogmatischen Mittelpunkt des Orients, Alexandrien — der Kampf mit dem donatistischen Schisma ward bei Augustin eingeleitet durch das Sichlosringen von der Härese, welche der letzte und entschiedenste Ausläufer der Härese κατ' ἐξοχὴν, der Gnosis war, von dem Manichäismus. Nicht das dogmatisch Unwichtigste unter dem, was Augustin über die Kirche lehrt, verdanken wir seinen Werken gegen die Manichäer. In einem weiteren Punkt noch hat Augustin dem Tertullian gegenüber eine wichtige Prämisse voraus: die Frage über das positive Verhältniß von Kirche und Staat hatte erst jener wunderbare Umschwung, die Erhebung des Christenthums zur Staatsreligion, angeregt. Und endlich das, was den Mittelpunkt der augustinischen Dogmatik bildet, die Lehre von der Gnade, konnte so wenig bei Augustin für den Kirchenbegriff unfruchtbar bleiben, als die tiefere, biblischere Fassung dieser Lehre in der Reformation. Freilich, so reich hier die Prämissen sind, dennoch bleibt auch bei Augustin noch etwas in seinem Kirchenbegriff bloße Voraussetzung, das Etwas auf das erst ein kirchliches Selbstbewußtsein reflectiren konnte, das nicht mehr nur Härese und Schisma als ein Nebeneinander sich gegenüber hatte, sondern Härese und Schisma als volles Ineinander, mit anderen Worten nur das Selbstbewußtsein einer Kirche, die andere Kirchen neben sich hat. Es ist darum eine zum Voraus unberechtigte Forderung, die eigentlich auch Neander noch macht, bei Augustin den vollen evangelischen Kirchenbegriff zu suchen. Wir können uns schon reichlicher Ausbeute freuen, wenn wir in Augustin's Lehre von der Kirche, wie in den von ihm behandelten anderen Hauptdogmen, die Prämissen finden für die beiden Grundanschauungen von der Kirche, die einander

als evangelisches und römisches Dogma entgegenstehen. Auch abgesehen von dieser Forderung, bietet die augustinische Lehre von der Kirche noch des Interessanten genug, um einer eingehenderen Betrachtung werth zu sein.

Suchen wir uns nun, um überhaupt einen Ausgangspunkt für unsere Untersuchung zu gewinnen, die wesentlichen Gesichtspunkte zu vergegenwärtigen, welche bei dem Begriff der Kirche in Betracht kommen! Wenn wir das christliche Selbstbewußtsein der ersten Jahrhunderte in Bezug auf die Kirche analysiren, so finden wir darin das Doppelte: einmal weiß sich der Einzelne in Abhängigkeit von der Kirche, sofern er durch ihre Thätigkeit die Predigt des Heils empfangen hat und fortwährend durch ihre Institute, durch das in ihr verkündigte Wort und durch die von ihr gespendeten Sacramente im Zusammenhange mit dem Erlöser erhalten wird, sodann — und zwar je weiter wir zeitlich zurückgehen, desto lebendiger werden wir auch das andere Moment ausgeprägt finden — weiß sich der Einzelne zugleich in der Gemeinschaft der Kirche seines Heiles sicher, weiß sich erlöst und von der Welt geschieden. Diese beiden Momente konnten unbefangen neben einander sein, so lange wirklich die Kirche eine Gemeinschaft der Heiligen wenigstens in dem Sinne war, daß, wenn auch nur äußerlich, die Kirche von dem Zusammenhang mit dem heidnischen Staat und mit der heidnischen Sitte unberührt war. Sobald aber das Bewußtsein darauf reflectiren mußte, daß die Zugehörigkeit zur Kirche nicht mehr diejenige sittliche Haltung thatsächlich involvire, die doch ebensowohl als Heilsbedingung erschien wie diese Zugehörigkeit selbst an sich, — sobald diese Reflexion eintrat, mußte eben damit auch ein Zwiespalt zwischen den bis dahin ungetrennten Momenten entstehen. Konnte das extra ecclesiam nulla salus nicht seine Umkehrung in dem andern Satze finden, daß auch innerhalb der Kirche selbst kein Unheil sein könne, so schien auch jener erste Satz und damit das christliche Bewußtsein von der Kirche überhaupt angegriffen. Daß dieser Gegensatz, wenn auch unbewußt, den Kämpfen zu Grunde gelegen habe, die Augustin mit dem Donatismus führte, daß nach den beiden Seiten dieses Gegensatzes sich auch eine doppelte Reihe von Aeußerungen Augustin's unterscheiden lasse, daß auf der mangelhaften Vermittelung dieser Glieder wesentlich auch der Mangel des augustinischen Kirchenbegriffs beruhe — das ist es, was die folgende Untersuchung näher zu erweisen versuchen möchte.

Wo Augustin eigentlich ex professo und zusammenhängend die

Lehre von der Kirche behandelt, im Kampf mit dem Donatismus, da geht er nicht von einem bestimmten Begriff derselben aus, sondern erörtert vielmehr, den Begriff nur voraussetzend, ihre Attribute. Indem auch wir mit diesen beginnen, schlagen wir also einen analytischen Weg ein; der Versuch, aus den Attributen das zu Grunde liegende Subject zu finden, muß uns von selbst auf diejenigen Aeußerungen führen, in denen sich Augustin über diesen Begriff selbst gelegentlich ausspricht. Dasjenige Attribut der Kirche nun, welches Augustin dem Donatismus natürlich in erster Linie vorhält, ist das der Katholicität. Mit dem eben ihm eigenen geistreichen Scharfsinn weiß Augustin fast von jedem Punkte aus eine Wendung zu diesem Begriff hin zu machen. Er faßt die Katholicität zunächst als Gegenstand der Verheißung auf, und wir sehen hier schon, daß er demnach in der Kirche das Ziel der Heilsthätigkeit Gottes sehen muß. Credidit, sagt er Serm. 359, 5, Abraham et promissae sunt ei omnes gentes, peccavit Caecilianus et perierunt omnes gentes, ut plus valeat quod iniquitas commisit quam quod veritas promisit. Wir können diese Worte eigentlich als das Programm ansehen für seinen ganzen Kampf. Diese Verheißungen gering zu achten, schien ihm um so gottloser, da Gott eben sich zu dieser seiner Verheißung so herrlich bekannt hatte in der Erhebung des Christenthums zur römischen Volks- und Staatsreligion. Obgleich beinahe ein Jahrhundert zwischen Constantin und Augustin liegt, sehen wir doch bei diesem noch die ganze Frische des Eindrucks, den dieser Triumph des Christenthums machte. Wenn Ribbeck (Donatus und Augustin, S. 351) es fanatisch und lieblos findet, daß Augustin die Sünde des Separatismus größer nenne als alle anderen Sünden — so bedarf dieses Urtheil schon um des eben Angeführten willen einer Restriction, denn für Augustin hieß, sich in dem Augenblick von der allgemeinen Kirche trennen und sie für verloren ausgeben, wo eben durch Gottes Gnade dieser Begriff der Allgemeinheit sich zu realisiren begann, nichts weniger, als gegen den klaren Willen Gottes angehen. In diesem Sinne kann er mit Recht dem Führer einer der verschiedenen Unterabtheilungen des Donatismus, der Rogatisten, Ep. 93, c. 6, die Frage vorlegen, ob er es für etwas Gutes halte, wenn es Ps. 71 heiße: replebitur gloria ejus omnis terra; fiat, fiat! dann zu Antemnä zu sitzen und mit den 10 Rogatisten, die übrig geblieben seien, zu rufen: non fiat, non fiat! Nachdem er eine Reihe von Schriftzeugnissen ihm vorgeführt, namentlich Luc. 24, 44. 47, fährt er fort: et tu contradicis divinis testimoniis tanta

firmitate roboratis, tanta luce manifestatis! — — — Quid non audeat typhus morticinae pelliculae? Quo non se praecipitet praesumptio carnis et sanguinis? Hoccine est bonum opus tuum, propter quod non timeas potestatem? Tantum scandalum ponis adversus filium matris tuae! — — — Et cum essetis infelicissimi, si tunc, quando promittebatur, resisteretis, nunc etiam, cum redditur contradicitis! Freilich hat der Donatismus schon mit demselben Grunde, der heute einer äußerlichen Auffassung des Begriffs der Katholicität von Seiten der römischen Kirche entgegengehalten zu werden pflegt, auch diese augustinische Ausführung abweisen zu können gemeint. Der Donatist Cresconius machte nach Aug. contra Cresc. 3, 63, 70 die Einwendung, daß dieser Begriff der Katholicität sich in sich selbst aufhebe, denn bei der Menge barbarischer Völkerschaften, die an Christum noch nicht gläubig geworden seien, und den vielen Häresen, die von der katholischen Gemeinschaft sich losgesagt haben, könne doch nicht davon die Rede sein, daß der ganze Erdkreis in Gemeinschaft stehe mit der katholischen Kirche. Dieser Einwurf trifft in der That nicht genau die augustinische Anschauung, wie er auch selbst von einer falschen Voraussetzung ausgeht. Denn um bei dem Letzteren anzufangen, so ist es in der That schlagend, wenn Augustin überall auf den colossalen Widerspruch aufmerksam macht, daß der Donatismus alle Verheißungen nur auf sich, auf die kleine Partei in einem Winkel Afrika's bezieht. Was aber das Andere betrifft, so ist dieser Begriff von Katholicität eben deßwegen nicht, wie in der römischen Kirche, nur eine Berufung auf die Majorität, weil Augustin in der Ausbreitung der Kirche die Erfüllung einer Verheißung sieht, die eben erst im Vollzug begriffen ist, weßwegen er gegen den Cresconius auch das von diesem als einem unwissend Prophezeienden gebrauchte Wort: in Christianum nomen totus quotidie vertitur mundus, sich aneignet (a. a. O. Cap. 65, 73). So sehr Augustin also in der Volkskirche schon die Erfüllung der Verheißung sieht, und zwar nicht nur der Verheißung, daß überhaupt das Evangelium aller Welt gepredigt werden solle, daß die Kirche als Institut sich so weit ausbreite, sondern die Erfüllung auch der Verheißung, daß die Erde der Ehre des Herrn voll werden solle, daß Jerusalem wieder fruchtbar werden solle: so ist doch das bis jetzt Erfüllte auch nur Bürgschaft für die Erfüllung überhaupt, und Augustin betont in diesem Zusammenhang das credo im Symbolum ebenso gut wie Luther. Dieses credo hat er nun aber auch

nach einer anderen Seite noch nöthig; denn was hülfe es, wenn wohl am Ende auch die Form der Kirche sich über die ganze Welt ausbreitete und doch innerlich ihr Wesen ganz aufgehört hätte? Darum schließt dieses credo auch das Weitere ein, daß die Erfüllung der Verheißung der Katholicität auch für Erhaltung der Kirche nach ihren anderen wesentlichen Seiten bürgt. Qui si dicerent, sagt er contra ep. Parm. 2, 2, 4: nescimus, an sint per tot gentes terrarum transmarinarum boni Christiani, impudentissime dicerent. Deus enim perhibet testimonium frumentis suis, quae per totum agrum seminata quamvis cum zizaniis a diabolo superseminatis, tamen usque ad messem crescere praenuntiavit. Unde, etsi homines ipsos minus novimus, esse tamen eos ideo novimus, quia mentiri Deum non potuisse fide certissima retinemus. In diesem Satz geht dem Augustin der Glaube an die Katholicität der Kirche in ihrer äußeren Erscheinung unmittelbar in den anderen über, daß, so weit die Kirche überhaupt verbreitet sei, auch nach Gottes Verheißung wahre Glieder am Leibe Christi sein müssen. Wir brauchten hier wenig Mittelglieder einzuschieben, um diese Gedanken zu der Anschauung fortzubilden, die in Art. VII und VIII der Augustana niedergelegt ist. Die Katholicität wird zugleich der donatistischen Behauptung von einem eigentlichen Aufhören der Kirche im Großen gegenüber in dem Sinne des perpetuo mansura sit (Art. VII) aufgefaßt, und es wäre nun nur noch die Frage, wie sich hier Aeußeres und Inneres näher verhalten. Der Mangel der Beantwortung dieser Frage haftet auch dem Lösungsversuch an, den Augustin der donatistischen Einwendung des Cresconius, daß es nur Wenige seien, die berufen seien (a. a. O. Cap. 66, 75), entgegenstellt. Da Christus, sagt er, doch auch von Vielen rede, die vom Morgen und Abend kommen, so können beide Gedanken nur so vermittelt werden, daß es der Glieder der Kirche an sich viele sind, wenige aber im Vergleich mit den blos äußerlichen. Er glaubt die zweifache Vergleichung des Samens Abraham's mit Sternen und mit dem Sand am Meer für seine Erklärung ausdeuten zu können. So groß auch die Menge der Sterne an sich ist, so sind ihrer doch wenige im Vergleiche zu dem Sande am Meer (a. a. O.). Freilich um nichts klarer machte eben der Donatismus dieses Verhältniß, wenn der Begriff der Katholicität, für den er eigentlich gar keinen Sinn hatte, von ihm nach den eigenen Bedürfnissen interpretirt werden wollte. Am geistreichsten ist noch der Versuch, den Gaudentius von Thamugada auf der Conferenz von Carthago 411

machte, wenn er die Katholicität auf die Sacramente begründen wollte (vgl. die Protocolle in der Appendix zu Aug. Opp. P. IX, p. 830, auch in Aug. breviculus coll. C. 3). Wie sich hierin allerdings eine nothwendige Consequenz der donatistischen Auffassung der Kirche aussprach, das kann uns nicht nur die Thatsache bezeugen, daß überhaupt die Katholicität hier immer von dem Begriff der Heiligkeit verschlungen werden mußte (vgl. namentlich die Ausführungen des Petilian, contra literas Petil. 2, 38, 90 seqq.), sondern auch der Umstand, daß die Katholiken ihrerseits den Begriff der Heiligkeit auf die Sacramente stützen wollten, daß also hier der Gegensatz eine ganz bestimmte polemische Spitze und einen präcisen Ausdruck gewinnt, ein Umstand, dem wir weiter unten noch einmal begegnen werden. In dieser Verneinung der Katholicität muß der Donatismus zugleich eine eschatologische Richtung nehmen. Die Katholicität liegt so sehr im Wesen der Kirche als der Trägerin des absoluten Heilsprincips, daß das ausdrückliche Absehen von jenem Begriff nur unter der Bedingung möglich ist, daß das die feindlichen Weltmächte von außen her überwindende und unterwerfende Gericht immer im Auge behalten wird. Der chiliastische Zug, welcher den Montanismus kennzeichnet, tritt zwar bei seinem Erbnachfolger, dem Donatismus, sehr in den Hintergrund, hat aber seine Spuren doch noch merkbar zurückgelassen, wenn z. B. Augustin (de unitate ecclesiae, cap. 15, 38) als donatistische Argumentation die Berufung auf Luc. 18, 8: glaubet ihr, daß des Menschen Sohn bei seiner Wiederkunft auch Glauben finden wird? anführt. War ihm, dem Augustin, die äußere Ausbreitung der Kirche der Anfang der letzten Erfüllung göttlicher Verheißung, so war sie dieß dem Donatismus nur insofern, als er in der damit eintretenden Verweltlichung der Kirche den Anfang des Endes sah: die Scheidung der Heiligen von der Weltkirche war die Bedingung der Parusie.

Auch dieß führt unmittelbar wieder darauf, daß dem Donatismus das Wesen der Kirche nur in der Heiligkeit lag, während Augustin bei der consummatio der Verheißung eben an die Katholicität dachte. Wie stellte sich nun aber Augustin zu dieser donatistischen Forderung der Heiligkeit? Es ist schon gesagt, daß Augustin die Realität dieses Begriffs zunächst in der objectiven Seite der Kirche findet. Quaero, sagt er (contra litt. Petil. 2, 48, 112), si non habebat Saul sacramenti sanctitatem, quid in eo David venerabatur? si autem habebat innocentiam, quare innocentem persequebatur? — — Ecce, Saul non habebat innocentiam et tamen habebat sanctitatem, non vitae suae

(nam hoc sine innocentia nemo potest), sed sacramenti Dei, quod et in malis hominibus sanctum est. So kann Augustin die Kirche freilich nur heilig nennen um ihrer „unveränderlichen Grundzüge“ willen, also als Institution und Organ der Heilsthätigkeit Christi. Daß damit aber die in dem Begriff der Heiligkeit liegende Forderung nicht erschöpft ist, mußte Augustin wohl fühlen. Auf das Verlangen des Donatismus nach einer ecclesia sine macula et ruga muß er noch eine andere Antwort haben. Es ist eben zunächst die, daß diese Forderung sich erst im Jenseits realisire oder durch die Sichtung in der Parusie hindurch. — In dieser Weltzeit ist das eigentlich Geforderte nicht eine völlige Reinheit, sondern der thatsächliche Zustand der Mischung von Gutem und Bösem. Der locus classicus für ihn in dieser Beziehung ist die Parabel vom Weizen und vom Unkraut, Matth. 13. An diese Stelle knüpfte sich die einzige einläßlichere dogmatische Debatte auf der carthagischen Conferenz (vgl. die Instruction der Katholiken an ihre Vertreter in App. zu Aug. Opp. tom. IX, p. 824, No. 4, die donatistische Antwort ebend. S. 834 f., Nr. 3, und Augustin's Erörterung in den Protocollen, S. 838—840, breviculus coll. C. 8, 10. C. 9, 15 sq.). Der Donatismus hatte zunächst die Einwendung bereit, daß ja nach der ausdrücklichen Erklärung jener Parabel unter dem Acker nicht die Kirche, sondern die Welt zu verstehen sei, daß also dieses Argument durchaus nicht schlagend sei. Dagegen machte Augustin geltend, da der Herr sonst von einem Fegen seiner Tenne rede, in ähnlichem Sinn, wie hier der Acker genannt sei, unter der Tenne aber nur die Kirche verstanden werden könne, so müsse hier eine dialektische Ausgleichung stattfinden. Der Begriff „Welt“ werde im N. T. offenbar in zweifachem Sinne genommen, in einem positiv bösen und in einem indifferenten. Wenn es z. B. heiße: Gott versöhnte die Welt mit ihm selber, so könne doch hier unter Welt nicht die Gemeinschaft der Gottlosen verstanden werden, es müsse also je nach dem einzelnen Fall bestimmt werden, ob das Wort in bonam oder malam partem zu nehmen sei. Augustin setzt nun den Typus von Petri Fischzug (Luc. 5, 4—10) damit in Analogie. Das Netz enthalte gute und faule Fische, deren Sonderung erst am Lande vorgenommen werde. Das Netz nun sei entschieden = Kirche und so bezeichne denn auch hier der Acker die Welt als Kirche, d. h. die Weltkirche oder die über die Welt sich ausbreitende Kirche. Eben als katholische Kirche ist die Kirche auch die permixta (ut nec solos malos nec solos bonos, sed commixtos

bonis malos intra retia suorum sacramentorum [die Sacramente wieder das die Kirche Constituirende] futuros doceret, brev. coll. 9, 16). Ist freilich das zwar göttliche Zulassung, daß die Bösen und die Guten heranwachsen bis zur Ernte ungeschieden, so ist doch Augustin weit entfernt, auf Maßregeln auch äußerlicher Art zu verzichten, welche geeignet sein könnten, die groben Auswüchse abzuschneiden. Zwar zunächst deutet er die alttestamentlichen Schriftstellen, auf die sich die Donatisten beriefen bei ihrer Behauptung der Pflicht der Kirchenreinigung, von dem geistlichen Ausscheiden aus dem Zusammenhang mit den Bösen (omnes sub eisdem sacerdotibus erant — et tamen distinguebantur factis, non locis, animo, non templo, moribus, non altaribus. Sic alii ad alios non accedebant, ne ab eis inquinarentur, hoc est: eorum malis factis non consentiebant, ne pariter damnarentur, ad Donat. p. coll. XX, 31; ib. 32: In uno ergo fuerunt et permixti et separati, permixti quidem corporali tactu, separati autem voluntatis abscessu). Dennoch soll dieß auch zur Aeußerung kommen, aber mit gewissen Beschränkungen. Der Weizen soll über dem Unkraut nicht vergessen werden (attendis zizania per mundum et triticum non attendis, contra litt. Petil. 2, 39, 93). Vorzüglich führt er dieß näher gegen den Parmenian aus. Die Frage, warum ein Cyprian doch in Kirchengemeinschaft mit unsittlichen Bischöfen geblieben sei, beantwortet er hier 3, 2, 9 mit der Gegenfrage: an, quia non poterant ab eis corporaliter separari, ne simul eradicarent et triticum, sufficiebat eis a talibus corde sejungi, vita moribusque distingui propter compensationem custodiendae pacis et unitatis, propter salutem infirmorum et tanquam lactentium frumentorum, ne membra corporis Christi per sacrilega schismata laniarent? Die Kirchenzucht ist nicht an sich selbst eigentlich Zweck, um die Kirche in ihrer Reinheit darzustellen, sondern sie ist auch auf ihrer höchsten Stufe als Anathem M i t t e l — sucht eben zu ziehen. Als solches ist ihre Ausübung abhängig von dem voraussichtlichen Erfolg. Ist die Gemeinde im Großen mit der Zucht einverstanden, dann ist anzunehmen, daß auch der Sünder et timore percutitur et pudore sanatur, cum ab universa ecclesia se anathematum videns sociam turbam, cum qua in delicto suo gaudeat et bonis insultet, non potest invenire (a. a. O. 13). Wenn aber idem morbus plurimos occupaverit, nihil aliud bonis restat, quam dolor et gemitus (a. a. O. 14). Diese Auslassungen, wie die vielerlei Ermahnungen

zu geduldigem Tragen, freundlicher Zurechtweisung, klingen freilich mehr wie praktische Bedenken eines modernen Kirchenzuchtsgegners als wie die Forderungen eines principiell zu Werke gehenden Dogmatikers. Aber in der That offenbart sich darin nicht nur die evangelische Weitherzigkeit, der liebevolle Sinn des Augustin u. dgl., auf den Ribbeck zu recurriren pflegt, sondern die ganze principielle Differenz des Augustin vom Donatismus. Für den letzteren ist die gegenwärtige Gestalt der Kirche die vollendete, der Ausschluß von ihr kann nicht mehr bloßes Mittel sein, weil sie eben Selbstzweck ist, weil sie die vollendete ist. Man könnte vielleicht gerade im Gegensatz gegen die kurze Bestimmung Niedner's (Kirchengesch. §. 121, S. 335), daß der Kirchenbegriff des Donatismus im Verhältniß zu dem Augustin's ein idealistischer gewesen sei, umgekehrt denselben für zu wenig ideal ausgeben. Augustin wenigstens dachte von der Kirche als vollendeter höher, darum wäre ihm auch mit der härtesten Kirchenzucht nicht gedient gewesen — die Kirche in ihrem jetzigen Zustand ist für ihn zunächst nur Mittel. Das Anathem des Donatismus wollte vernichten, das, an welches Augustin dachte, bessern[1]). Für Augustin erscheint so die Realisirung der Idee der Kirche zunächst ganz als jenseitig. Die ecclesia sine macula et ruga kann nur eine zukünftige sein. Dem Typus des ersten Fischzugs steht ein anderer gegenüber post resurrectionem, quando jussit retia mitti in dexteram partem (Joa. 21), ut post resurrectionem nostram bonos solos in ecclesia futuros intelligeremus, ubi ulterius haereses et schismata non erunt, quibus modo retia disrumpuntur (brev. coll. 9, 16). So scheinen denn freilich Idee und Wirklichkeit sehr auseinander zu fallen, so sehr, daß die letztere nur ein Mittel für die erstere zu sein scheint, und zwar keineswegs ein an sich zum Ziel führendes, denn diese künftige Realisirung der Idee sollte ja durch die Parusie vermittelt sein und durch die mit ihr verbundenen gewaltsamen Umwälzungen. Aber Augustin hätte sich gewiß ebenso gut wie die Apologie gegen das somniare Platonicam rempublicam verwahrt. Der Schluß, den Bellarmin aus der evangelischen Lehre

[1]) Wie sehr die Donatisten doch genöthigt waren, trotz der Kirchenzucht auf ideale Vollendung zu verzichten, das hat Augustin in den verschiedenartigsten Wendungen nachgewiesen, indem er sie auf die schließlich auch von ihnen zugestandene Unmöglichkeit hinweist, die geheimen Sünder auszuschließen, abgesehen davon, daß es ihnen nicht einmal gelang, mit den offenen fertig zu werden, so sehr sie auch factisch die Kategorien der Sünde eigentlich nur auf traditio, persecutio u. dgl. beschränkten.

von der sichtbaren und unsichtbaren Kirche zieht, daß die Protestanten zwei Kirchen lehren, hat wenigstens nicht das Verdienst der Neuheit, denn (a. a. O. 10, 19) schon die Donatisten der carthagischen Conferenz verleumden die Katholiken, quod duas ecclesias dixerint, unam, quae nunc habet permixtos malos, aliam, quae post resurrectionem eos non esset habitura, veluti non iidem futuri essent sancti, cum Christo regnaturi, qui nunc pro ejus nomine, cum juste vivunt, tolerant malos. Die Unterscheidung, die in der römischen Kirche als die einzige den Unterschieden, welche das protestantische Dogma lehrt, entgegengesetzt wird, hatte also in ihrem Ursprung dieselbe Anfechtung zu leiden, wie das protestantische Dogma nun von den römischen Gegnern. Wie sehr dem gegenüber Augustin die innere Identität der ecclesia militans und triumphans festzuhalten bemüht ist, das sehen wir schon aus der Ausdrucksweise in cap. 1 lib. 1 seines Werkes de civitate Dei (das ja, beiläufig gesagt, ganz auf dieser Unterscheidung basirt ist), wenn er hier beginnt: gloriosissimam civitatem Dei sive in hoc temporum cursu, cum inter impios peregrinatur ex fide vivens, sive in illa stabilitate sedis aeternae etc. Aber diese Identität der zwei vermittelst eines Querdurchschnittes gebildeten Theile ließ sich nicht festhalten, ohne einen Längendurchschnitt in der ecclesia peregrinans zu setzen. In diesem Punkte hatte Augustin schon einen Vorgänger an einem Donatisten sebst, dem Grammatiker Tichonius, dem von Neander die Ehre widerfuhr, für den eigentlichen Vertreter des evangelischen Kirchenbegriffs gehalten zu werden in dem Streite der Parteien. Tichonius ging nämlich von der katholischen Prämisse einer Weltkirche aus (cf. Aug. de doctr. christ. 3, 31, 44 und contra ep. Parm. 1, 1), aber in ihr unterschied er zwei Theile, nämlich die Gläubigen und die Ungläubigen. Die Kirche ist das bipartitum corpus Christi. Augustin will an die Stelle dieses letzteren Ausdrucks den anderen setzen: verum atque permixtum oder verum atque simulatum corpus Christi. Wenn Neander (Kirchengesch. 3, S. 413—415) aus diesem Thatbestand folgerte, daß Tichonius die Unterscheidung zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche gehabt habe, während Augustin in der Verwechselung dieser beiden Seiten begriffen gewesen sei, und wenn Bindemann (Augustin, 2, S. 406. 407) dieß noch weiter ausführt, die auserlesene Gemeinde sei nach Tichonius weder in der Kirche außerhalb der Donatisten, noch auch bei den Donatisten selbst zu finden — so wäre mit Ribbeck (a. a. O. S. 204) nicht sowohl dar-

auf zu erwidern, daß auch Augustin diesen Unterschied zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche kenne, sondern umgekehrt wäre vielmehr zu fragen, mit welchem Grund dem Tichonius diese Unterscheidung vindicirt werde. Was wir von Tichonius wissen, berechtigt uns nicht anzunehmen, daß er über die Schranken der Kirchengemeinschaft hinweggesehen und etwa den wahren Theil der Kirche Christi aus Gläubigen aller Parteien zusammengesetzt habe. Nur das ist sicher, daß er nicht die donatistische Gemeinde in ihrem ganzen Umfang für rein hielt und daß er nicht annahm, durch Communion mit Unreinen werde man selbst verunreinigt. Das aber ist genau Augustin's Ansicht auch, und es würde sich nur noch fragen, ob die ganze Differenz bedeutungslos ist, oder ob nicht doch etwa der Correctur des Ausdrucks des Tichonius durch Augustin ein tieferer Gegensatz zu Grunde liegt. Das Erstere scheint Baur (die christl. Kirche vom 4—6. Jahrh., S. 224) anzunehmen und auch Ribbeck findet nur den Unterschied, daß der Ausdruck des Tichonius mehr die Einheit betone, weßwegen dieser Ausdruck vorzuziehen sei (a. a. O. S. 200). Wir werden wohl allerdings den bewußten dogmatischen Gegensatz nicht premiren dürfen, allein Ribbeck's Behauptung ist denn doch zu vag und er scheint nicht zu sehen, daß er gewiß wider seinen Willen in eine romanisirende Consequenz sich verstrickt; denn der Ausdruck des Tichonius würde ja doch besagen, daß auch die Ungläubigen zum corpus Christi gehören, also Wiedergeborene seien, wenn auch nicht in demselben Sinne wie die Gläubigen, während der augustinische Ausdruck (verum und simulatum corpus) einfach an Art. VII der Augustana sich anschließt: quod ecclesia proprie sit etc. Die eigentliche Kirche — das können wir zum Voraus aussprechen — bilden für Augustin auch nur die vere credentes u. s. w. Die ecclesia sine macula et ruga existirt also wirklich und wahrhaftig schon in der Gegenwart, die Vollendung kann nichts mehr bringen als die äußere Offenbarung des jetzt schon Vorhandenen. Der Weizen ist schon da, nur noch mit Stroh vermischt. In dieser Weltzeit füllt das Stroh mit dem Weizen noch die Scheunen. Auf dieses Stroh ist es zurückzuführen, wenn die Kirche als Verfolgerin erscheint: dico ad semen Abrahae, quod est in omnibus gentibus, non pertinere, si quid non recte vobis factum est, fortasse a palea dominicae segetis (contra litt. Petil. 2, 10, 24). Von denen, welche unwürdig das Sacrament empfangen, sagt Augustin (a. a. O. C. 108, 247): ipsi non sunt in illa ecclesiae compage, quae in membris Christi per connexum et contactum crescit in incrementum Dei. Nur

die andere Seite davon ist dann der andere Satz, der sich in dem dritten Buche contra ep. Parmen. 3, 2, 10 findet: gloriosa ecclesia sine macula aut ruga in eis solis computabatur, qui moerebant et gemebant illas iniquitates, quae fiebant in medio eorum. Die Kirche ist so nach Augustin doch wieder ihrem Wesen nach die unbefleckte Taube, sie ist nicht getheilt, sondern, was als anderer Theil der Kirche erscheinen konnte, das gehört gar nicht dazu. Dieses Aeußere ist nur das Accidentielle, Verschwindende, das eigentlich Tragende, Erhaltende, sind, um mit Möhler zu reden, „die Unsichtbaren" (Symbolik, S. 425). Würde dieses semen Abrahae einmal aufhören, so würde überhaupt die Kirche aufhören. Die Garantie ihrer Dauer hat die Kirche eben in diesem ihrem Kerne, und so gewiß die Verheißungen Gottes ewig bleiben, so gewiß muß auch immer eine Anzahl solcher Unsichtbaren bleiben. Das ist Gegenstand des Glaubens, so gut als die Katholicität. Darum sagt Augustin (de unit. eccl. 25, 72): Ipsa (sc. ecclesia) est ergo, quae non in aliqua parte terrarum, sed ubique notissima est. Haec temporales aliquando etiam in suis frumentis patitur tempestates, ut in quibusdam locis non cognoscantur, sed tamen etiam illic latent, neque enim falli potest divina sententia, quoniam crescunt usque ad messem. Itaque et in aliis gentibus saepe nonnulla membra ecclesiae, praevalentibus haeresum et schismatum seditionibus, pressa atque obumbrata sunt et tamen, quia inerant paulo post nullo dubitante claruerunt. — Bis hierher können wir dem Augustin eigentlich mit unserer Augustana in der Hand folgen. Hat er bei Entwickelung des Begriffs der Katholicität mehr die Seite herausgehoben, wornach die Kirche blos zu zeugen und zu dienen hat (vgl. a. a. O. 24, 70: ecclesia, quae testis est Christo), und hat er die Allgemeinheit der Kirche auch nach ihrer Seite als Heilsproduct nur in Form des Glaubens an die Erfüllung göttlicher Verheißung in's Auge gefaßt, so tritt dagegen diese letztere Seite in den Vordergrund, wo es sich um den Begriff der Heiligkeit handelt. Heilig ist zwar die Kirche auch in ihrer äußeren Erscheinung durch die Institute, die in ihr sich finden, vor Allem durch die Sacramente, aber die wahre Realisirung der Heiligkeit ist doch nur gegeben in der Kirche als communio sanctorum. Diese ist zwar vorhanden, aber als eine der äußeren Beobachtung sich entziehende, nichtsdestoweniger wirksame, den Begriff der Kirche eigentlich constituirende Macht.

Nun ist die Kirche aber nicht nur Gegenstand des Glaubens für

Augustin, sondern auch Gegenstand seiner Liebe. Als dieser Gegenstand der Liebe ist die Kirche aber Eine. Wir haben schon im Bisherigen gesehen, wie ängstlich Augustin bemüht ist, jeden Schein einer Zertrennung der Kirche, einer Zweiheit oder Mehrheit derselben, abzuwehren. Dieser Begriff der Einheit hängt auf's innigste mit dem der Katholicität zusammen. Denn die letztere kann sich nur realisiren auf Grund eines Identischen, einer Einheit, wozu die Kirche sich zusammenfindet. Aber es ist nun die große Frage: worein setzt Augustin dieses Identische? Hier eben macht sich die Unklarheit, in der die beiden Betrachtungsweisen der Kirche sich bei Augustin begegnen, am meisten geltend. Als eigentlicher Gegenstand der Liebe erscheint die Kirche in dem mystischen Sinne, auf welchen Augustin bei Entwickelung des Begriffs der Heiligkeit gedrängt wurde, und doch wird dieß wieder confundirt mit der Kirche nach ihrer institutionellen Seite, und zwar nicht nur in ihren unveränderlichen Grundzügen, sondern auch in dem ganzen Umfang ihrer äußerlichen Beschaffenheit. Wir haben schon oben gehört, wie Augustin in dem Schisma, sofern es die Katholicität grundsätzlich beschränken muß, eine Verleugnung des Glaubens an die göttliche Verheißung sieht. In noch höherem Grade aber ist das Schisma eine Verleugnung des sittlichen Grundcharakters des Christenthums — der Liebe. Auf keinem Punkte erhält die augustinische Sprache so viel Schwung und Feuer, wie da, wo er von der pax und unitas zu reden beginnt. Die Liebe ist für Augustin also wesentlich Liebe zur Kirche als dem Einen Leib Christi. Charitatem sanctam, sagt Augustin (contra Cresconium, lib. 2, 13, 16), quae est vinculum perfectionis, nemo potest habere non bonus; nemo qui habet potest esse vel schismaticus vel haereticus. Diese Liebe ist, wie wir aus dem unmittelbar Folgenden schließen können, eine Liebe zu den wahren Gliedern des Leibes Christi, aber sie muß sich doch darstellen in der Verbindung mit der äußeren katholischen Kirche. Die Liebe zu ihr ist so sehr sittliche Pflicht, daß ihr zu Liebe auch die Forderungen der Kirchenzucht nöthigenfalls hintangesetzt werden müssen. Nicht nur weil die Zucht blos den Zweck der Besserung haben kann, also, wo dieser Zweck nicht erreichbar ist, auch nicht in Anwendung kommen darf, muß bei ihrer Ausübung Bedacht genommen werden auf die jedesmaligen Verhältnisse; auch um des höheren Zweckes der unitas willen kann und muß eine solche Beschränkung eintreten. Dafür beruft er sich in der oben angeführten Stelle (contra ep. Parm. 3, 2, 9) auf Cyprian und andere frumenta, die propter compen-

sationem custodiendae pacis et unitatis, propter salutem infirmorum et tanquam lactentium frumentorum, ne membra corporis Christi per sacrilega schismata laniarent, sich mit einer geistigen Trennung von den Bösen begnügt haben. Ist demnach diese Gemeinschaft mit der Kirche die Grundbedingung der Erfüllung des Gebots, welches der finis praecepti ist, so ist diese Gemeinschaft auch mittelbar Heilsbedingung, und damit ergiebt sich dem Augustin der Satz: extra ecclesiam nulla salus. Die Trennung von der Kirche in ihrer sichtbaren Erscheinung kann Augustin nur auf den Hochmuth zurückführen. Non est enim, sagt er contra Cresc. 4, 59, 71, alius impiae superbiae tumor apud omnes, qui se a Christi unitate discindunt, quam se solos esse Christianos jactare et damnare caeteros. — In jeder Trennung von der Kirche stellt sich so die menschliche Ursünde, der Hochmuth und die Eigengerechtigkeit, auf's Neue wieder dar. Die Möglichkeit einer Trennung aus Gewissensnoth weiß er noch nicht in's Auge zu fassen. Es bleibt dabei: plane praeter ecclesiae communionem et unitatis sanctissimum vinculum et charitatis supereminentissimum donum nec ille, a quo daemonium ejicitur, nec ille, qui baptizatur, aeternam vitam consequitur (c. litt. Pet. 2, 80, 178). In dieser Auffassung weiß sich Augustin eins mit der ganzen Kirche. Er führt das Wort: extra ecclesiam nulla salus, zunächst als Behauptung des Cyprian an und eignet sie sich mit den Worten: „quis negat?" an. In der That hatte er auch bei diesem Wort keinen Widerspruch seiner donatistischen Gegner zu fürchten. Dieser Satz ist ja nur die Consequenz aus der Anschauung von der Kirche, welche der Donatismus auf die Spitze trieb — von der Anschauung der Kirche als einer mehr oder weniger vollendeten Gemeinschaft der Gläubigen. Dem Donatismus war ja dieser Satz so gewiß, daß er ihn sofort auch umzukehren und zu sagen bereit war, daß die Angehörigkeit zur Kirche auch für die Zugehörigkeit zum Heil präjudicire. Nach den Gesetzen der gemeinen Logik schon konnte Augustin gegen diese Umkehrung, die, genau betrachtet, die Consequenz der römischen Lehre von der Kirche ist, protestiren, aber gehen wir seinem Gedankengang näher nach, so werden wir auch darauf geführt, daß er diese Umkehrung auch von einer der donatistischen Prämisse widerstreitenden Grundanschauung aus bestreiten mußte. Zunächst freilich ging er nur davon aus, daß die wahre Einheit des Leibes Christi sich allein innerhalb der sichtbaren Grenzen der katholischen Kirche realisire, also eben von der bisher schon nach-

gewiesenen Annahme, daß der Kern der katholischen Kirche die ecclesia proprie dicta, das auch die Kirche in ihrer äußeren Erscheinung Tragende und Beherrschende sei. Aber dieß ist die wahre Kirche eben nur, sofern durch sie der Geist vermittelt ist. Das Specifische der Kirche ist, daß sie den Geist hat. De baptismo 3, 16, 21 heißt es: wenn Einer auch mit Menschen- und mit Engelzungen redete und alle Geheimnisse (sacramenta) wüßte und allen Glauben hätte u. s. f., so würde es ihm ohne Liebe nichts nützen. Non autem habent Dei charitatem qui ecclesiae non diligunt unitatem, ac per hoc recte intelligitur dici non accipi nisi in catholica spiritus sanctus. Neque enim temporalibus et sensibilibus miraculis attestantibus per manus impositionem modo datur spiritus sanctus, sicut antea dabatur ad commendationem rudis fidei et ecclesiae primordia dilatanda, — sed invisibiliter et latenter intelligitur propter vinculum pacis eorum cordibus divina charitas inspirari, ut possint dicere, quoniam charitas Dei diffusa est; Geist und Liebe sind also Correlatbegriffe, und da die letztere allein in der Kirche vorhanden ist, so folgt der Satz: quodlibet haeretici et schismatici accipiant, charitas, quae cooperit multitudinem peccatorum, proprium donum est catholicae unitatis et pacis. Die unitas erscheint also hier nicht blos als Product, sondern auch als Organ und Mittel. Das 17. und 18. Capitel des angeführten dritten Buchs über die Taufe sind für den augustinischen Kirchenbegriff von höchster Wichtigkeit. Im letzteren sagt Augustin im Anschluß an Joh. 20, 22. 23, die Jünger haben die Kirche dargestellt und so habe die dort ausgesprochene Verheißung des Herrn der ganzen Kirche gegolten, d. h. eben der ecclesia proprie dicta. Es bedeuten diese Worte so viel als: pax ecclesiae dimittit peccata et ab ecclesiae pace alienatio tenet peccata, non secundum arbitrium hominum, sed secundum arbitrium Dei et orationes sanctorum spiritualium, qui omnia judicant, ipsi autem a nemine judicantur. Petra enim tenet, petra dimittit; columba tenet, columba dimittit; unitas tenet, unitas dimittit. Diese unitas ist dem Augustin nun allerdings eigentlich nichts Anderes, als die communio sanctorum. Es ist also hier zunächst nur der gewiß evangelische Gedanke ausgesprochen, daß alle Heilswirkung zwar einerseits durch die objectiven kirchlichen Institute vermittelt sein möge, daß aber diese Institute selber wiederum einer tragenden und begleitenden Subjectivität bedürfen, durch welche die subjective Aneignung des objectiv Dargebotenen bedingt sei. Aber

diese unitas bekommt selbst wieder einen ganz objectiven Charakter. Diese unitas ist doch wieder nicht nur etwas immer erst Werdendes, der einzelne Gläubige kommt nicht hinzu durch seinen Glauben als Einer zu Brüdern, die ihm vorangegangen sind, sondern diese unitas ist etwas über alle Einzelnen eigentlich Uebergreifendes, sie ist eine an sich seiende Eigenschaft, die der von Christo gestifteten äußerlichen Kirchengemeinschaft inhärirt. Es mag dabei zum Voraus erinnert sein an den Einfluß der Prädestinationslehre, den wir noch näher werden in's Auge zu fassen haben. Da nach der ganzen augustinischen Heilslehre diese ecclesia proprie dicta doch nur aus Prädestinirten besteht, so ist sie eigentlich an sich ewig vollendet in der göttlichen Idee, ja sie ist das zeitlos bei Gott Vorhandene, das nur zeitlich zur Erscheinung kommt. Cf. de bapt. 1, 16, 25: Omnes enim diversis quidem temporibus nati apparuerunt, sed societate unius populi continentur et ejusdem civitatis cives labores hujus peregrinationis experti sunt et quidam eorum nunc experiuntur et usque in finem caeteri experientur. Diese Anschauung liegt ja auch dem Werke de civitate Dei zu Grunde und hängt mit der ganzen augustinischen Metaphysik auf's innigste zusammen. Wir versuchen dieß näher zu erweisen durch eine Betrachtung des eigentlichen Begriffs der Kirche bei Augustin. Die gewöhnlichen Ausdrücke, mit denen er die Kirche bezeichnet, sind die bildlichen: corpus Christi, mater, sponsa Christi, columba, paradisus, arca Noë u. s. f. In allen diesen Ausdrücken ist die Kirche mehr nach ihrer inneren Seite gefaßt; suchen wir aber die Ausdrücke uns näher zu analysiren, so ist bei den Worten sponsa Christi, columba und corpus Christi mehr von dem Verhältniß der Kirche zum Einzelnen, noch außer ihr Befindlichen, abstrahirt, der Ausdruck mater sagt dagegen die Abhängigkeit des Einzelnen von der Kirche aus, stellt diese als an und für sich vorhanden dar, wie sie das geistliche Leben der Glieder bedingt, die Kirche erscheint aber hier doch als etwas Lebendiges, Persönliches, es klingt in diesem Ausdruck die Beschreibung der unitas nach, die wir eben vernommen haben, während in den Worten paradisus und arca nun die Kirche als ein Organismus von Instituten erscheint, die eigentlich völlig unabhängig von persönlicher Gemeinschaft der Gläubigen vorhanden sind und darum auch am leichtesten auf die äußere Kirche in ihrem Gesammtumfang angewendet werden können. Augustin hat die in diesen Bildern liegenden Consequenzen, wo es ihm gelegen schien, ausgeführt und angewendet, aber er hat nichts

gethan, um ausdrücklich diese verschiedenen Seiten zu einander in's Verhältniß zu setzen und nachzuweisen, in welchem Sinn und Umfang die zunächst betrachteten Attribute anzuwenden sind auf diese verschiedenen Anschauungen von der Kirche. Erinnern wir uns immer daran, daß Augustin, wo er von Kirche redet, eben an die in der äußeren Kirchengemeinschaft vorhandene Gemeinschaft der Gläubigen denkt, so möchte ihre Auffassung als sponsa Christi und auch als corpus Christi keiner weiteren Erörterung bedürfen. Der Ausdruck mater dagegen hatte schon der voraugustinischen Theologie zur Veranlassung gedient, in der Kirche ein selbständiges Heilsprincip zu sehen neben Gott. „Gott kann nicht zum Vater haben, wer die Kirche nicht zur Mutter hat", war der Satz Cyprian's. Hieraus hatte sich ihm ergeben, daß alle Heilsthätigkeit ebenso in Gott und Christus wie in der Kirche ihren Grund habe. Etwas anders Augustin. Wohl kann auch er sich keine Verbindung mit Christus denken ohne durch den Leib hindurch, alles Glaubensleben kann nur in der Gemeinde sich finden, aber doch nur insofern wiederum, als sie in sich die göttlichen Gnadenmittel niedergelegt hat. Bei Cyprian war die Kirche principiell der Bischof, er ist der Vermittler zwischen dem Einzelnen und Gott; bei Augustin ist die Kirche principiell die Gemeinschaft der Heiligen, als solche unterscheidet sie sich von den Trägern der Kirche in ihrer äußeren Erscheinung, von den Verwaltern des Worts und Sacraments. Darum sagt er de bapt. 5, 21, 29: Quapropter sacramentum gratiae dat Deus etiam per malos, ipsam vero gratiam non nisi per se ipsum vel per sanctos suos. Auf dieses letzte vel sei noch besonders hingewiesen; offenbar wäre hier eigentlich die Consequenz nur per sanctos suos, aber Augustin scheut sich, den allmächtigen Gott ganz ohne Weiteres an diese Vermittelung zu binden. Die Kirche als mater ist so nicht die Macht über die Sacramente und das Wort, sondern sie ist neben diesen ein eigenes Gnadenmittel. Augustin unterscheidet sich hier von dem donatistischen wie von dem römischen Kirchenbegriff. Diese beiden Begriffe sind darin Eins, daß sie die Kirche gewissermaßen als selbständige Herrin über die Gnadenmittel ansehen, — sie unterscheiden sich nur dadurch, daß, was Cyprian gewissermaßen noch hatte zusammenfassen wollen, die Vermittelung des Einzelnen durch den Priester als geweihte Person und als Person von bestimmter sittlicher Qualität, nun so vertheilt ist, daß die Donatisten einseitig das letztere, die römische Kirche einseitig das erstere Moment premiren. Augustin weiß zunächst von einer solchen Ver-

mittelung nichts. Contra ep. Parm. 2, 8, 15. 16 protestirt er ausdrücklich gegen Parmenian's Behauptung, daß der episcopus der mediator inter Deum et populum sei, er kennt nur einen Hohenpriester Christus. Homines enim omnes christiani invicem se commendant orationibus suis. Pro quo autem nullus interpellat, sed ipse pro omnibus, hic unus verusque mediator est: cujus typus, quoniam praefigurabatur in sacerdote veteris testamenti, nullus illic invenitur orasse pro sacerdote. Paulus autem apostolus, quamquam sub capite praecipuum membrum, — — — ecclesiae se orationibus et ipse commendat. Es kann hiernach Schenkel in seinem Artikel über die Kirche (Herzog, Real-Encyklopädie, Bd. VII, S. 568) in Beziehung auf Augustin von dem Vorwurf der Oberflächlichkeit nicht freigesprochen werden, wenn er den Augustin zum einfachen Fortsetzer des Cyprian macht. Nirgends findet sich bei Augustin eine Stelle, die, wie schon in den Briefen des Ignatius geschieht, das Festhalten am Bischof als solchem zur Heilsbedingung machte. Heilsbedingung ist nur die communio mit der Einheit der Wiedergeborenen, mit der sponsa Christi, welche freilich nach Augustin nur innerhalb der bestimmten katholischen Kirchengemeinschaft gefunden werden kann, weil eine Trennung von dieser ein an sich von der Gemeinschaft mit Christo ausschließendes sittliches Vergehen wäre. Aber auch nur darum, weil sie diese Einheit in sich hat, ist eben die katholische Kirche das Paradies, das principiell alle Gnadengüter in sich enthält. So kommt denn Augustin freilich wieder auf die Zugehörigkeit auch zur äußeren Kirche als Heilsbedingung zurück, und da eine bestimmte Kirche nicht sein kann ohne Verfassung, da ihm ja freilich die katholische Kirche auch ihrem ganzen äußeren Wesen nach Stiftung Gottes ist, so muß er auch den Schismatiker, der sich dem legitimum regimen pastorum entzieht, für des Heiles a priori verlustig halten (cf. de bapt. 4, 18), aber darum bleibt es doch dabei: die äußere Kirche ist einerseits nur die Hülle für die innere, der Zaun, innerhalb welcher diese ist, andererseits die legitime Dienerin für Wort und Sacrament, nie aber die Herrin dieser Gnadenmittel, welche erst durch sie hervorgebracht würden. Darum, das ist ja der Hauptdifferenzpunkt zwischen Augustin einer- und Cyprian sammt den Donatisten andererseits, können die Gnadenmittel auch außerhalb der Kirche sein. Ausdrücklich wurde diese Streitfrage nach der Macht der Kirche über die Gnadenmittel nur in Beziehung auf die Taufe und in zweiter Linie auf die Ordination behandelt, aber als Parallele bringt Augustin

doch auch noch das Evangelium zur Sprache, und wenn wir auf den pelagianischen Streit hinausblicken, so erfahren wir wohl auch etwas über das Verhältniß der Kirche zum Abendmahl. — Die Taufe hatte für die alte Kirche aus naheliegenden Gründen eine viel höhere Bedeutung, als das gewöhnliche Bewußtsein von heute ihr anzuweisen pflegt.

Der Grundsatz Cyprian's: omnino separari a se et dividi baptismum et ecclesiam non posse, beruhte auf Voraussetzungen, welche auch Augustin theilte, auf den beiden Voraussetzungen, daß außer der Kirche kein Heil sei und daß in der Taufe sich die Wiedergeburt bei dem Einzelnen vollziehe. Je mehr anfänglich die Kirche sich selbst als Gemeinschaft der Erlösten und Wiedergeborenen darstellte und darum jeder Eintritt in sie zugleich wirklich auf einer innerlichen Umwandlung des Eintretenden beruhte, desto weniger konnte hier ein Conflict zwischen diesen Sätzen eintreten. Nun aber hatten Häresе und Schisma die Taufe mit sich hinausgenommen und so die zwei bis dahin coincidirenden Heilsbedingungen auseinandergerissen. Es schien der Kirche hier kaum etwas Anderes übrig zu bleiben, als die außerhalb der Kirche geschehende Taufe für null und nichtig anzusehen. Die Taufe wurde zur Function der Kirche gemacht. Es schien dieß um so leichter zu gehen, wenn man von der Taufe eine Ansicht hatte, wie sie sich aus der Entwickelung des Dogma's seit dem pastor Hermae eigentlich ergeben mußte. Die sacramentlich neutestamentliche Seite der Taufe war gegen den alttestamentlichen Gesichtspunkt einer lavatio zur Buße zurückgetreten. Die römische Zusammenstellung der Taufe und der Buße hängt mit dem judaistischen Charakter dieser Kirche überhaupt zusammen und unterscheidet sich von der Lehre der alten Kirche eben nur so wie der römische Begriff der Kirche überhaupt von dem vorcyprianischen, d. h. wie die Kirche als opus operatum von der Kirche als ecclesia sine macula et ruga. Die Taufe setzte eigentlich nach der Anschauung, welche der Montanismus und Donatismus der katholischen Entwickelung gegenüber festzuhalten suchten, die Verpflichtung zum Nichtsündigen voraus (cf. coll. Carth. Aug. opp. tom. IX. App. p. 836, 4). Die Donatisten sagen von den Katholiken: sequuntur enim apertissime blasphemantes, ut dicant ecclesiam malorum delictis etiam manifestorum non posse maculari, adhibentes exempla prophetarum, qui, licet eos increparent pro delictis, tamen se ab eis corporaliter non separarunt. cum ostendamus longe aliud fuisse

illud tempus, in quo frequentare baptismum toties quoties peccabant, permittebatur. Das Christenthum erscheint hier offenbar nur als höheres, engeres Gesetz, die Taufe als ein Werk, als eine Bußübung und Verpflichtung [1]). So wird hier also die Taufe erst durch die Kirche gesetzt und nur in dem Maße, als die Kirche das ist, was sie sein soll, kann auch die Taufe als das den inneren Contact der sittlichen Gemeinschaft der Kirche mit dem Einzelnen Vermittelnde wirkliche Taufe sein und segensreich wirken [2]). Augustin dagegen hebt vor Allem die sacramentale Bedeutung der Taufe hervor. Ihm scheint sie nicht an die Stelle alttestamentlicher Waschungen getreten zu sein, sondern sie nimmt die Stelle der Beschneidung ein, sie setzt in unmittelbare Verbindung mit Christus und bringt darum gewissermaßen die Kirche erst hervor, wenn ihre Wirkung auch durch die schon vorhandene Kirche bedingt ist. Für Augustin ist also das Sacrament und zwar zunächst die Taufe etwas, das mit Christo unmittelbar in Verbindung bringt. Wäre — das ist seine erste Einwendung gegen Cyprian — die Taufe nur Function der Gemeinschaft, bliebe es bei dem Satze, den Petilian ausgesprochen (c. litt. Petil. 1, 1, 2 sqq.) conscientia dantis (sc. baptismum) attenditur, qui abluat accipientis, dann würde auch die Taufe überhaupt eigentlich gar nicht mehr sicher wirken können, denn alsdann müßte nicht nur außerhalb, sondern auch innerhalb der Kirche die Taufe unter Umständen als ungültig angesehen werden, wofern sie von Schlechten vollzogen ist. Indem Augustin im sechsten Buch von der Taufe sämmtliche Abstimmungen der Bischöfe eines carthagischen Concils unter Cyprian, das die Ketzertaufe verwarf, zum Behuf der Widerlegung anführt, glaubt er dieß meist durch Nachweisung eines nimium im Beweis totidem verbis thun zu können. Hatte die Kirche in den anderthalb Jahrhunderten, die zwischen Cyprian und

---

[1]) Ich möchte vermuthen, daß auch die bekannte Ersetzung der Wassertaufe durch die Bluttaufe, wie sie noch Cyprian hat, Augustin aber bestreitet, der die Taufe vielmehr durch göttliche Allmacht compensirt werden läßt (cf. de bapt. 4, 22, 29), damit zusammenhängt. Auch die bekannte Stelle Tertullian's, welche die innocens aetas vor dem Hinzueilen zur Taufe warnt, möchte bei näherer Untersuchung von hier aus noch Aufklärung finden.

[2]) Sind die Gedanken, die ich hier nur als Resultate geben kann, um nicht zu weit vom Begriff der Kirche selbst abzuführen, richtig, so dürfte es sich als nicht uninteressante Aufgabe darstellen, ausführlicher die Verwandtschaft der römischen Lehre mit den eigentlich sectirerischen Principien in's Auge zu fassen und damit einen alten lutherischen Vorwurf gegen die römische Kirche zu begründen.

Augustin liegen, definitiv verzichten lernen müssen auf das sine macula et ruga als Prädicat für ihren äußeren Umfang, so war das Verlangen nach der subjectiven Beschaffenheit der Gemeinschaft oder gar des Einzelnen, von welchem das Sacrament verwaltet wurde, ein zweischneidiges Schwert, und selbst der Donatismus sah sich genöthigt, mit einem vir bonae aestimationis als Täufer sich zu begnügen, eine Inconsequenz, die Augustin mit der ganzen Schärfe seines Geistes zu geißeln nicht unterließ.

Für Augustin ist also Taufe und Kirche trennbar wenigstens in hypothesi. Die Taufe gehört nicht der Kirche, sondern die Kirche ist nur die Dienerin dessen, was Christus giebt (c. litt. Petil. 2, 6, 13: cum autem Dei verbum praedicat, Dei sacramentum ministrat, non de suo, si malus est, praedicat aut ministrat. 7, 15: cujus [sc. Christi] baptismo qui baptizatur non a mortuo baptizatur, et si forte ministri operarii dolosi sua quaerentes, non quae Jesu Christi, et evangelium non caste annuntiantes — — propter iniquitates suas mortui sunt appellandi, sacramentum tamen Dei vivi nec in mortuo moritur). Wenn wir a. a. O. 1, C. 4—7 auf die Ausführungen des Petilian, daß die Taufe eine menschliche radix und origo haben müsse, von Augustin Sätze hören wie die: neque enim etiam cum per sanctum et fidelem dispensatorem gratia spiritualis credentibus impertitur, dispensator ipse justificat ac non ille unus, de quo dictum est, quod justificat impium? — oder der Katholik werde auf Petilian's Frage nach einer origo u. s. f. antworten: origo mea Christus est, radix mea Christus est, caput meum Christus est u. s. f. — wenn wir solche Sätze hören, so möchte man, was Baur (die christliche Kirche vom 4.—6. Jahrh. S. 226) ausführt über die Leugnung der Abhängigkeit des Sacraments von der subjectiven Beschaffenheit des Dispensators, doch mehr für ein Lob als für einen Tadel halten, obgleich die Worte im letzteren Sinne gemeint sind. Denn gerade „daß es nicht mehr wesentlich darauf ankommt, was der Einzelne als sittliches Subject für sich ist, sondern nur auf den objectiven Zusammenhang mit dem Ganzen, in dessen Einheit er aufgenommen ist“ — dieser Vorwurf dürfte nach dem Obigen in gewissem Betracht mehr den Donatismus als den Augustin treffen. Die Vollendung des opus operatum, sofern damit auch die Unabhängigkeit des Sacramentes von der Kirche ausgesprochen ist, ist die evangelische Consequenz der römischen intentio gegenüber. So evangelisch unserer Anschauung nach in diesem Punkte

also Augustin denkt, so unvollkommen ist freilich näher seine Anschauung von der Wirkung der Taufe. Dieselbe besteht in der justificatio und regeneratio. Auch dieß freilich lautet ja ganz nach dem Sinne der lutherischen Dogmatik, wenn nur eben justificatio und regeneratio auch wirklich von einander unterschieden wären. Wir können aber trotz mancher Stellen, welche das Forensische bei der justificatio betonen, doch dem guten Semler nicht ganz Unrecht geben, wenn er, froh, den Augustinus wirklicher offenbarer Häresie anklagen zu können, in den Anmerkungen zu Baumgarten's theol. Streit. III, S. 303 sagt: justificatio ist bei ihm nicht viel anders, als was sie im concilio Tridentino ist und es ist vergeblich, wenn man sich hier Mühe geben will, seine Stellen mit dem richtigen und gründlichen Lehrbegriff der Protestanten zu vereinigen." Der Begriff des Glaubens kommt bei dieser Fassung sehr zu kurz, so daß das Sacrament hier allerdings auf dem besten Wege ist, zum opus operatum auch in anderem als evangelischem Sinne zu werden. Der Glaube erscheint hier zum Theil selbst als etwas Objectives, mit dem Sacrament Gegebenes. Die Taufe ist eben gerade das Sacrament des Glaubens. Es finden sich bei Augustin Stellen, welche den zur Taufe nöthigen Glauben geradezu mit dem Taufbekenntniß zu identificiren scheinen, die fides wird in der Taufe auch mitempfangen. So ist denn also die Taufe unter allen Umständen etwas objectiv dem Menschen Mitgetheiltes, ein sacramentale aliquid bleibt für den Getauften immer. Augustin ist bekanntlich der Erfinder des character indelebilis, wenn auch nicht des dogmatischen Terminus, so doch der Sache. Die Taufe ist dem stigma militare gleich, es haftet dem Getauften inseparabiliter an. Ist aber so die Wirkung des Sacramentes einerseits von der Verwaltung durch die Kirche unabhängig und unmittelbare That Christi am Menschen und scheint andererseits auch der Glaube zu etwas Objectivem zu werden, wird das Sacrament nolens volens zu etwas dem Subject Inhärirendem, so scheint ja nun die Consequenz, daß die justificatio und regeneratio auch außerhalb der Kirche möglich sei, ganz unausweichbar. Der augustinische Sacramentsbegriff scheint den Grundsatz: extra ecclesiam nulla salus, wirklich gesprengt zu haben. Und dennoch bleibt es bei dem, was Augustin Serm. ad Caesar. ausspricht (tom. IX, 695): extra ecclesiam totum potest (sc. habere Emeritus) praeter salutem; potest habere honorem, potest habere sacramentum, potest cantare Alleluja, potest respondere Amen, potest evangelium tenere,

potest in nomine patris et filii et spiritus sancti fidem et habere et praedicare, sed nusquam nisi in ecclesia catholica salutem potest invenire. Wie soll nun aber dieses beides sich vereinigen lassen? Wenn Augustin zuerst den Glauben zu objectiv gefaßt hat, so tritt hier dafür eine desto weiter gehende Forderung ein an die subjective Beschaffenheit dessen, der wirklich die Taufe nicht in perniciem, sondern in salutem haben will.

Augustin erklärt es für das πρῶτον ψεῦδος der cyprianischen Auffassung, daß von ihr nicht unterschieden werde zwischen sacramentum und usus sacramenti (de bapt. 6, 1, 1). Der letztere ist nur innerhalb der Einheit der Kirche möglich. Augustin ist darin mit Cyprian einverstanden, daß legitime die Taufe ja nur in der Kirche ist. Wir können uns das wohl nur so vorstellen, daß eben die Kirche auch die Garantie in sich trägt für subjective Vermittelung der objectiven Gnadenmittel. So ist denn die Kirche das Paradies, in welchem das Lebenswasser der Taufe entspringt, aber die Ströme fließen von hier aus auch nach Mesopotamien und Aegypten (de bapt. 4, 1, 1). Es bleibt also der Kirche eigentlich immer der Anspruch auf die Getauften. Mit Christo kann man ja doch wieder nicht verbunden sein, wenn man nicht auch mit seinem Leib verbunden ist. Die Taufe ist ein Mittel der Rechtfertigung nur, sofern sie mit der Kirche als der Inhaberin des Geistes in Verbindung setzt. Und dennoch soll das Sacrament auch wieder reine That Christi sein. Zwischen diesem Dilemma ist die Ausgleichung zu suchen. Die erstere Anschauung begründet Augustin, namentlich wo es sich um die Kindertaufe handelt. Der Forderung des Glaubens beim Empfang des Sacramentes kann durch den für das Kind eintretenden Pathenglauben nur Genüge geschehen, wenn eine innere mystische Einigung mit der Kirche zugleich vollzogen wird. Augustin bringt zunächst die Fürbitte der Kirche in Anschlag. An forte, heißt es de bapt. 3, 17, 22, per orationes sanctorum spiritualium, qui sunt in ecclesia, tanquam per columbae creberrimum gemitum, magnum geritur sacramentum et occulta dispensatio misericordiae Dei, ut eorum etiam peccata solvantur, qui — — — baptizantur? Die in der angeführten Stelle besprochene Unwirksamkeit dieser Fürbitte für Häretiker und Schismaitker setzt offenbar voraus, daß die Wirksamkeit des Sacramentes in der Kirche eben abhängig ist von dieser Fürbitte der wahren eigentlichen Kirche. Und dieses Vicariren ist nun aber nur wieder dadurch möglich, daß

durch die Taufe der Täufling realiter in das corpus Christi aufgenommen ist. Diesen Gedanken hat Augustin im pelagianischen Streit und zwar in seiner ersten Streitschrift de peccatorum meritis et rem. 1, 31, 60 ausgeführt. Die Entwickelung knüpft an Joh. 3, an und zwar zunächst an die Worte: Niemand steigt in den Himmel, denn der vom Himmel gekommen ist, des Menschen Sohn, der im Himmel ist. Diese Worte legt Augustin in Beziehung auf die Person Christi selbst so aus: quamvis enim in terra factus sit filius hominis, divinitatem tamen suam, qua in coelo manens, descendit ad terram, non indignam censuit nomine filii hominis, sicut carnem suam dignatus est nomine filii Dei, ne quasi duo Christi ista accipiantur, unus Deus et alter homo, sed unus atque idem Deus et homo. — — Ac per hoc, per distantiam divinitatis et infirmitatis, filius Dei manebat in coelo, filius hominis ambulabat in terra; per unitatem vero personae, qua utraque substantia unus Christus est, et filius Dei ambulabat in terra et idem ipse filius hominis manebat in coelo. Wir haben hier in Beziehung auf die Christologie eine Alloiosis, die aber in mystischer Realität gedacht ist. Eine Alloiosis anderer Art, wenn der Ausdruck erlaubt ist, war nun aber von Augustin noch angewandt, um diese Stelle auch für die Taufe fruchtbar zu machen. Der Begriff des Leibes im natürlichen Sinne wird nämlich auf die Kirche als den geistlichen Leib übergetragen. Wenn das Unglaubliche geschehen konnte, daß die göttliche Substanz, longe distantior atque incomparabili diversitate sublimior, die menschliche Substanz annehmen konnte, so daß derselbe Menschensohn auf der Erde war per carnis infirmitatem und zugleich im Himmel per participatam carni divinitatem: quanto credibilius alii homines sancti et fideles ejus fiunt cum homine Christo unus Christus, ut omnibus per ejus hanc gratiam societatemque ascendentibus ipse unus Christus ascendat in coelum, qui descendit de coelo! — Zur Erklärung dieser Anschauung müssen wir wohl vorläufig schon auf ein Dogma hinüberblicken, das wir später noch ausdrücklich werden zu der von uns betrachteten Lehre in Beziehung zu setzen haben — auf das Dogma von der Prädestination. Sollen wir uns diesen realen Begriff des Leibes als einer im Himmel zugleich seienden Substanz irgendwie vorstellig machen, so wird dieß nur geschehen können, wenn wir uns erinnern, daß Gott von Ewigkeit her sie, die Kirche,

geordnet hat, daß auch die auf Erden vorhandene communio sanctorum, wie sie ihr Ziel durchaus droben hat, so auch ihren Ursprung rein in der oberen Welt hat, so daß die Kirche eigentlich auch nur eine göttliche Incarnation ist, wie die Person des Erlösers. Die Prädestination ist das starke Band, welches alle die Einzelnen zu einer so innigen Gemeinschaft zusammenschließt, daß der kirchliche Organismus (d. h. der Organismus der Kirche im engeren Sinne) als der stets vollendete Leib Christi kann betrachtet werden. Von dieser Prämisse aus können wir es auch verstehen, wie die Taufe als Aufnahme in die Kirche als den Leib Christi die Garantie ihrer Wirksamkeit in sich selbst tragen kann. Daß diese Anschauung von der realen Bedeutung der Kirche bei Augustin keine vereinzelte ist, nicht blos ein geistreiches Aperçu, ergiebt sich auch bei einem Blick auf dasjenige Sacrament, das bei Augustin allein in wirkliche Parallele mit der Taufe tritt — das Abendmahl. Hier war schon der Ausdruck communio einer Auffassung günstig, welche die durch das Sacrament erzielte Gemeinschaft mit Christo als nur durch die Gemeinschaft mit der Kirche hindurch realisirbar darstellte. Es kann in dieser Beziehung namentlich auf tract. 26 in Joannem verwiesen werden. Schon Nr. 13 heißt es hier im Anschluß an 1 Cor. 10, 17: „unus panis, unum corpus multi sumus.“ O sacramentum pietatis! o signum unitatis! o vinculum charitatis! Qui vult vivere habet, ubi vivat, habet, unde vivat. Accedat, credat; incorporetur, ut vivificetur. Non abhorreat a compage membrorum — — — haereat corpori, vivat Deo de Deo. Sodann Nr. 15 ist die Speise und der Trank im Abendmahl geradezu die Gemeinschaft. Hunc itaque cibum et potum societatem vult intelligi corporis et membrorum suorum, quod est sancta ecclesia in praedestinatis et vocatis et justificatis et glorificatis sanctis et fidelibus ejus. Um etlicher Gedanken willen, die wir im Folgenden noch weiter werden auszuführen haben, möge hier auch gleich der Schluß des Absatzes stehen: Hujus rei sacramentum, id est unitatis corporis et sanguinis Christi, alicubi quotidie, alicubi certis intervallis dierum in dominica mensa praeparatur et de mensa dominica sumitur, quibusdam ad vitam, quibusdam ad exitium, res vero ipsa, cujus sacramentum est, omni homini ad vitam, nulli ad exitium, quicunque ejus particeps fuerit. Endlich auf die Gedankenreihe, in der wir jetzt eben stehen, wirft noch folgende Stelle aus dem ange-

führten tract. ein Licht. Nr. 17 heißt es: cum enim cibo et potu id appetant homines, ut non esuriant neque sitiant, hoc veraciter non praestat nisi iste cibus et potus, qui eos, a quibus sumitur, immortales et incorruptibiles facit, id est societas ipsa sanctorum, ubi pax erit et unitas plena atque perfecta. Fast noch mehr als in diesen auf das Abendmahl als Communion bezüglichen Stellen erweist sich die reale Bedeutung der Kirche für die Sacramentslehre in der Art, wie Augustin die Auffassung der Eucharistie als Opfer sich zu vermitteln sucht. Schon das Opfer Christi am Kreuze selbst wird als eine Opferung der Kirche angesehen, cf. de trin. 4, 14: (ut) idem ipse unus verusque mediator per sacrificium pacis reconcilians nos Deo unum cum illo maneret, cui offerebat, unum in se faceret, pro quibus offerebat et quod offerebat. Ebenso ist nun aber auch das Opfer der Eucharistie und kann nur sein eine innerliche Wiederholung dieses Opfers. Dieß ist bestimmt de civ. Dei 22, 10 ausgesprochen: ipsum vero sacrificium corpus est Christi, quod non offertur ipsis (nämlich den Märtyrern), quia non sunt et ipsi, und Ep. 157, 6, 20: hujus corporis caput est Christus, hujus corporis unitas sacrificio nostro commendatur. Wenn Rückert (das Abendmahl, sein Wesen und seine Geschichte in der alten Kirche, S. 389 f.) darin eine arge Begriffsverwirrung sieht, so möchte dieß doch wohl daher kommen, daß er sich die oben hervorgehobene Prämisse nicht klar genug gemacht hat. Die Kirche ist für Augustin eine nicht erst durch den Einzelnen hervorgebrachte, sondern eine von den einzelnen Gläubigen vorauszusetzende, an sich seiende Einheit. Darum kann Augustin, ebenso wie er die Wirksamkeit der Taufe durch die Kirche vermittelt denkt, auch dieses Opfer als Sühnopfer ansehen, wie dieß Enchir. 110 ausgeführt ist: cum ergo sacrificia sive altaris sive quarumcunque eleemosynarum pro baptizatis defunctis omnibus offeruntur, pro valde bonis gratiarum actiones sunt, pro non valde malis propitiationes sunt. — Quibus autem prosunt, aut ad hoc prosunt, ut sit plena remissio, aut certe, ut tolerabilior fiat ipsa damnatio. Man bemerke hier die ausdrückliche Einschränkung des Nutzens auf die baptizati. Nur wer in der Gemeinde ist, hat in dem Maße, als er in der Gemeinde ist, Theil an dem Opfer, aber dieses Opfer ist nun eine nicht erst durch die subjective Aneignung wieder zu vermittelnde Darbringung, deren Hinleitung auf den Einzelnen wir uns allerdings durch die suffragia, aber andererseits auch durch die ethische Wirkung

des in der Gemeinde thätigen Geistes vermittelt zu denken haben. Wir stehen hier an der Entstehung des römischen Meßopfers, und das Tiefste, was die römische Dogmatik für diese schwierige Lehre vorbringen kann, dürfte kaum über diese augustinischen Gedanken hinauskommen, die durch scholastische Zustutzung nur verlieren können. Ehe wir indessen versuchen, von diesem Opferbegriff aus unser ganzes Dogma noch zu beleuchten, müssen wir, auf den Ausgangspunkt dieser Erörterung zurücksehend, die Frage noch einmal erheben, ob denn wirklich mit dem Angeführten Augustin das Verhältniß von Sacrament und Kirche ganz in's Klare gesetzt habe. Die Wirkung des Sacramentes, das wäre unser seitheriges Resultat, ist durch den Zusammenhang mit der Kirche im engeren Sinne als der Trägerin des Geistes bedingt, aber dieser Zusammenhang selbst soll ja wieder durch die Sacramente vermittelt sein; sind also, müssen wir fragen, die Sacramente wirklich nur Zeichen dessen, was eigentlich der Geist in der Kirche thut? ist die Behauptung der unmittelbaren Wirksamkeit Christi in denselben damit verlassen? Augustin kann das aus dem angeführten Grunde nicht thun wollen. Seine Voraussetzung ist ja vielmehr gerade dem Cyprian gegenüber, daß die Sacramente auch als solche eine Wirksamkeit ausüben, abgesehen von der Kirche. Woher käme denn jenes aliquid, das dem Getauften inhärirt und das nur wieder erweckt werden darf, daß ich so sage, durch die Rückkehr zur Kirche? Schon die Möglichkeit eines Empfanges in perniciem schließt ja doch wieder das ein, daß den Sacramenten eine nothwendige, von subjectiver Vermittelung unabhängige Wirksamkeit zukommt. Wie haben wir uns dieß aber nun näher zu denken? Eine materia coelestis kennt Augustin nicht; von einer solchen kann nur die Rede sein bei einer Anschauung, die weit über den augustinischen Idealismus hinausgeht. Eine genauere Betrachtung der augustinischen Christologie dürfte in Beziehung auf die caro ein ziemlich doketisches resp. nestorianisches Resultat ergeben. Wir dürfen dieses Resultat wohl schon durch die Stellen für gerechtfertigt ansehen, in denen wir das unmittelbare Umschlagen des Begriffs des wirklichen corpus in den der Kirche wahrnehmen. Die Kirche selbst ist aber doch wesentlich der Umfang der Geisteswirkungen (wir dürfen hier diesen Ausdruck wohl gebrauchen, ohne den Schein einer Confusion auf uns zu laden). Was also als die res zu dem Zeichen hinzukommen kann, das ist doch eben nur die Geisteswirksamkeit. Es fragt sich nun eben: ist diese an die Kirche gebunden oder nicht? — mit andern Worten: bringt

das Sacrament auch außerhalb der Kirche dem Menschen den h. Geist nahe? — Auf diesem Punkte schon zeigt sich eine Unklarheit, die Folge davon, daß, wie wir schon im Eingang sagten, auch Augustin den Kirchenbegriff eigentlich als bloße Voraussetzung aufnimmt: sofern die Kirche erst eine werdende ist, steht sie unter den Sacramenten, ist nur ihre Dienerin, und überall, wo Sacramente und Evangelium sind, da muß auch Kirche sein; sofern sie aber eine gewordene ist, kann sie die Wirksamkeit der Sacramente nach außen vermitteln. An Ahnungen dieses Unterschiedes fehlt es nicht. So z. B., wenn c. litt. Petil. 3, 56, 68 der Satz: forma sacramenti datur per baptismum, forma justitiae per evangelium, alterum sine altero non perducit ad regnum coelorum, weiter dahin erläutert wird, daß perfecte baptizare auch minus docti können, perfecte autem evangelizare multo difficilioris et rarioris operis, weßwegen der Apostel von seinem Evangelium rede, nie aber von seiner Taufe: so liegt hier offenbar der Gedanke zu Grunde, daß die Kirche einerseits blos Dienerin sei, andererseits aber die subjective Vermittelung der angedienten Heilsmittel zu vollziehen habe — ein Gedanke, der aber für Augustin unmittelbar auch wieder sich aufzuheben droht, da er den Begriff subjectiver Vermittelung mit dem Evangelium zusammengenommen hatte, das doch, wie er im Einklang mit seiner sonstigen Anschauung am Ende des Cap. sagt, selbst wieder als ein Objectives mit den Sacramenten zusammenfällt, und zwar vom evangelischen Standpunkt aus gewiß mit Recht. Kamen diese Ansätze so wenig zur klaren Durchführung, so konnten die Erkärungen Augustin's über die Frage, die wir aufstellten, auch nur schwankender Natur sein. So setzt er de bapt. 5, 24, 34 die Möglichkeit, daß Menschen in der Taufe induunt Christum aliquando usque ad sacramenti perceptionem, aliquando et usque ad vitae sanctificationem. Das Erstere kann Guten und Bösen gemeinsam sein, das Letztere gehört eigenthümlich nur den Guten und Frommen an. Kann nun die Taufe nicht ohne Geist sein, so haben auch die Häretiker den Geist, sed ad perniciem, non ad salutem, sicut habuit Saul. Nam per nomen Christi in spiritu sancto ejiciuntur daemonia, quod et ille poterat, qui erat extra ecclesiam, de quo discipuli domino suggesserunt. Wird hier Geist und Geist unterschieden, so stellt das vorangehende Capitel das maximum donum spiritus sancti, die charitatis copulatio, den alia sancta gegenüber, die im Menschen sein mögen — oder auch es wird dort die Sache so vorgestellt, daß der mit der Taufe gegebene Geist sich in fortgehendem

Maße entfernen kann: sicut potest baptisma esse et unde se aufert spiritus sanctus, ita potest esse baptisma ubi non est ecclesia. Diese Möglichkeit führt er noch weiter de bapt., 12, 19 aus; er sagt nämlich hier, man könne sich die Sache so denken, daß in dem Augenblick der Taufe wirklich die regeneratio und damit die remissio peccatorum eintrete, daß aber dieß sofort wieder aufgehoben werde durch die sich unmittelbar anschließende Sünde des Schisma. Am a. O. 20 vergleicht er dieß mit dem Fall des großen Schuldners in der Parabel: Tempus, quo accipitur indulgentia per baptismum, tanquam tempus est reddendae rationis, ut omnia debita, quae inventa fuerint, dimittantur. Aber was nützte diese Erlassung, quandoquidem in caput ejus propter odiorum perseverantiam rursus omnia continuo replicata sunt? Sic non impeditur baptismi gratia, quominus omnia peccata dimittat, etiamsi odium fraternum in ejus, cui dimittuntur, animo perseverat. Mag auch immerhin die Kirche als una columba zur subjectiven Vermittelung der objectiven Sacramentsgnade nöthig sein, so könnte man ja doch meinen, sofern alle Taufe doch nur die Taufe dieser columba sei, so müßte deren gemitus creberrimus auch da wirksam sein, wo die Taufe auch außerhalb der unitas ertheilt wird; aber diesem Gedanken stellt Augustin im Zusammenhang einer oben schon aus de bapt. 3, 17, 22 angeführten Stelle den Machtspruch entgegen: nec in haeresi aut schismate constitutum sanctorum orationes, id est illius unicae columbae gemitus, poterunt adjuvare. Dieser Grundsatz ist ihm die Hauptsache, und was soeben angeführt wurde über den Empfang des Geistes auch außerhalb der Kirche, ist doch mehr nur als Möglichkeit hingestellt. Die eigentliche Ansicht Augustin's ist vielmehr die, daß überhaupt der Geist außerhalb der Kirche nicht ertheilt werden könne. Serm. 269, 2 wird dieß geradezu ausgesprochen: Nec immerito recte intelligitur, quamvis ipsos baptismum Christi habere fateamur, haereticos non accipere vel schismaticos spiritum sanctum, nisi dum compagini adhaeserint unitatis per consortium charitatis. Taufe und Geist fallen so auseinander, daß er erst einige Zeit nach der Taufe über einen Menschen kommen kann, wie bei den Samaritern die in Abwesenheit der Apostel getauft waren, während wieder Andere, wie z. B. Cornelius zuerst den Geist und alsdann die Taufe erhielten. Auf die Einen kam der Geist durch Handauflegung, auf Andere ohne diese, nur unter gemeinsamen Gebet, wie am Pfingstfest. Bei noch Anderen fehlte

auch dieses letzte Merkmal und, wie eben bei Cornelius, das äußerlich Begleitende war nur das Hören des Wortes. Diese Verschiedenheit soll uns nur veranlassen, Alles allein auf die göttliche Gnade und Macht zurückzuführen. Was den heil. Geist ebenso vermittelt, wie in seinem Dasein beweist, das ist allein die charitas. Tunc ergo, heißt es a. a. O. 4, vos sanctum spiritum habere cognoscite, quando mentem vestram per sinceram charitatem unitati consenseritis haerere. So scheint denn das dialektische Ringen Augustin's nach einer Vermittelung zwischen zwei widersprechenden Prämissen doch zu Gunsten der kirchlichen Einheit immer wieder seine Erledigung zu finden. Der Sacramentsbegriff ist zu Gunsten des Kirchenbegriffs aufgelöst. Was noch die durch das Sacrament gesetzte forma pietatis (de unit. eccl. 13, 34) sein soll, vermögen wir nicht mehr einzusehen. Ja, das Sacrament ist nothwendig: alterum sine altero, haben wir oben gehört, non perducit ad regnum coelorum. Aber das innere Band zwischen dem Sacrament und seiner Wirkung ist ausdrücklich zerrissen. Die Form verhält sich zu der res gleichgültig. Gerade dadurch wird das Sacrament zum reinen opus operatum und die anderweitige Vermischung von Subjectivem und Objectivem, von Zeichen und res, wie in der Kindertaufe, um so bedenklicher. Wie schon oben erwähnt, stellt Augustin mit den Sacramenten auch das Evangelium zusammen und auch dieses wird nun mit hineingezogen in das Schicksal der ersteren. Wie man die Sacramente ganz in ihrer Integrität haben kann außer der Kirche, ohne deren Wirkung, so auch das Evangelium. Ja gerade darauf beruft er sich, daß, wenn man die Wahrheit in Ungerechtigkeit halten könne, ohne dadurch ihren an sich seienden Werth zu beeinträchtigen, so müsse doch auch die Taufe bleiben können, was sie sei, selbst unter den Händen der Ungerechten (vgl. z. B. de unico bapt. 7, 11 und sonst oft). Wenn daher Augustin im pelagianischen Streit in seinem Buche de spiritu et litera durch die Entgegensetzung von lex und evangelium nahe gekommen ist der evangelischen Auffassung des Worts als eines Gnadenmittels, so hindert ihn an der Durchführung doch wieder der Gedanke, daß eigentlich das Evangelium doch nicht unmittelbar auf den Einzelnen wirken könne, sondern daß der Geist der Liebe, der nur in der Kirche walte, auch allein die ethische und religiöse Befruchtung hervorbringen könne. Das Evangelium kann freilich zum Glauben werden auch außer der Kirche, aber dieser Glaube ist eben dann selbst nur dieses mehr Objective, das die innere Lebendig-

keit nicht aus sich erzeugen kann, sondern dieses Leben erst anderswoher bekommen muß (Serm. 90, 8: potestis habere fidem sine dilectione, non potestis habere charitatem sine fide). Werden wir so, indem wir dem augustinischen Gedankengang nachzufolgen versuchen, sofort auf eine mit der Kirchlichkeit Hand in Hand gehende Zerreißung des Glaubens und der Liebe geführt, eine Zerreißung, die ihrerseits nur möglich ist bei mangelhafter und äußerlicher Auffassung dieser beiden Begriffe, so giebt es für Augustin doch immer noch einen Punkt, von dem aus er sich veranlaßt sieht, auch in evangelischer Consequenz noch einen Schritt weiter zu thun.

Erscheint nämlich die charitas auch an vielen Stellen eben wirklich nur als die äußerliche Vereinigung mit der Kirche, als eine Friedensliebe, die sich eben auch an dem vielen Unvollkommenen und Sündigen nicht stößt, das in der äußeren Kirchengemeinschaft vorhanden ist, so hat uns doch unsere ganze Betrachtung gezeigt, daß in dieser äußeren unitas, aber allerdings nicht klar von ihr geschieden, eigentlich immer die innere unitas der wahren Heiligen gemeint ist. Ueberall handelt es sich für Augustin ja um diese, die zwar, wie wir wissen, an die äußere Kirche gebunden ist, aber mit dieser im Verhältniß des Engeren und Weiteren steht. Darum präjudicirt ja auch das Sein in der äußeren Kirche noch nicht über die Wirksamkeit der Sacramente. Wohl kann er den Donatisten zurufen, sie sollen nur zur unitas zurückkehren, dann werde die in ihrer Wirksamkeit gehemmte Taufe auch an ihnen lebendig werden. Aber daß dieses wirklich geschehe, ist auch damit noch nicht garantirt. Der ganze Nerv des augustinischen Beweisverfahrens gegen Cyprian und Genossen in seinem Werke de bapt. wie auch sonst beruht ja darauf: auch in der sichtbaren äußeren Kirche sind Schlechte, die nicht der wahren unitas angehören. Ist dieser Satz über allen Zweifel erhoben — ist die äußere Kirche keine Seligkeitsgarantie, so folgt für den Augustin sogleich auch der andere, daß auch außerhalb der Kirche Gute sein können. Ist jener Garten, sagt er de bapt. 4, 7, 10, nicht so verzäunt, daß der Teufel nicht Dornen hineinsäen könnte, warum soll nicht die Quelle Christi auch hinausfließen können? Si foris nemo potest habere aliquid, quod Christi est, nec intus quisquam potest aliquid habere, quod diaboli est. — Wir glauben hier endlich völlig auf evangelischem Boden zu stehen, und daß Augustin bei dem „aliquid" auch noch an mehr denkt, als nur an das Sacrament, das beweist der a. a. O. C. 9, 13 sich findende Satz: neque enim

in zizaniis exterioribus non inveniuntur grana frumenti et in interioribus inveniuntur. Unter grana sind aber bei Augustin die Guten zu verstehen nach constantem Sprachgebrauch. Und wirklich ist dieser Gedanke auch sonst nicht vereinzelt. Während nach de bapt. 1, 17, 26 semper ab illius ecclesiae, quae sine macula et ruga est, unitate divisus est etiam qui congregationi sanctorum in carnali obduratione miscetur, so ist andererseits doch auch an Keinem zu verzweifeln, mag Einer nun drinnen erscheinen als ein solcher divisus oder mag er außen offener widerstreben. — Die spirituales aber — und das ist nun die Hauptsache — oder die, welche in frommen Eifer zu der Heiligung fortschreiten, gehen nicht hinaus aus der Kirche, denn auch wenn sie durch eine Verkehrtheit oder durch eine Bedrängniß von Menschen scheinen hinausgetrieben zu werden, so erproben sie sich darin mehr, als wenn sie drinnen bleiben würden, da sie sich keineswegs wider die Kirche erheben — sed in solida unitatis petra fortissimo charitatis robore radicantur. — Wenn Neander bei Augustin den Unterschied zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche vermißt (K.-G. III, S. 404), so möchte er auch auf diese Stelle zu verweisen sein, wie er (a. a. O. S. 418) selbst einen Anklang an diese Unterscheidung doch wieder zugiebt. Es ist bei Augustin in der That zu etwas mehr als zu bloßen Anklängen gekommen. Die Unterscheidung ist eine durchgehende, aber sie hat immer wieder und so auch bei den so evangelisch lautenden Stellen ihre Schranke. Die Kirche nach ihrer äußerlichen Seite ist freilich eigentlich an sich auch nur ein für das Seelenheil Irrelevantes, wie die Taufe nach ihrer äußeren Seite, aber auf statutarischem Wege wird doch diese äußere unitas auch wieder schlechthinige Bedingung. Es ist möglich, daß ein Häretiker keusch u. s. w. ist (de bapt. 4, 20, 27), aber es ist kein Zweifel, daß er darum doch verloren ist, a. a. O. 18, 25. Wenn also ein wirklich Guter außerhalb der Kirche ist, so kann dieß nur erklärt werden durch die Prädestination, vermöge der praesentia sunt quae ventura sunt, vermöge der Viele, die noch außerhalb der Kirche sind, dazu bestimmt sind, conformes imaginis filii sui zu sein, und darum, obwohl sie Häretiker heißen und offenbar draußen sich befinden, doch besser sind als viele Katholiken. Quid enim sint hodie, videmus, quid cras futuri sint, ignoramus (a. a. O. 3, 4). Wie Augustin gegen den Pelagianismus festhielt, daß alle Prädestinirten auch getauft werden (vgl. z. B. c. duas epp. Pell. 2, 6, 11), weil, wenn Gott den Zweck

will, er auch das Mittel will, so kann auch schließlich kein Prädestinirter außerhalb der Kirche verharren. — Hat zuerst Taufe und Abendmahl, hat dann auch das Evangelium aufgehört, Heilsmittel zu sein, und ist zum bloßen Zeichen geworden, so wird vor der Prädestinationslehre am Ende die Kirche selbst depotenzirt. Die eigentliche Kirche ist die von Ewigkeit her vorhandene, die congregatio praedestinatorum, die aber nach göttlicher Festsetzung nur durch eine in Sacraments- und Predigtgemeinschaft stehende äußerliche Kirche hindurch sich realisirt. Wenn wir oben einen Zwiespalt fanden zwischen der Kirche als bloßem Mittel und ihr als schon gewordener Gemeinschaft, so ist die Prädestinationslehre die Lösung dieses Zwiespalts: alle Mittel sind nur subjective Vermittelungen des an sich Seienden, der von Ewigkeit her vorhandenen Gemeinschaft. Wenn die Prädestinationslehre schon in ihrem Kampfe mit dem Semipelagianismus des fünften und sechsten Jahrhunderts und wieder in Gottschalk Versuche machte, spiritualistisch Kirche und Gnadenmittel völlig zu verflüchtigen (vgl. Weizsäcker, d. Dogma v. d. göttl. Vorherbestimmung, J. f. D. Th. 4, S. 542 ff.), so konnte sich ein solches Bestreben freilich nicht auf Augustin unmittelbar berufen, als ob er schon Kirche und Sacramente vergleichgültigt hätte, aber ausgeleert sind die Begriffe bei ihm trotz aller Tiefe und alles Reichthums, den er ihnen anfänglich zuschreibt, doch in letzter Instanz durch die unweigerliche Logik der Prämissen. Wir sind nicht gemeint, damit zu behaupten, daß es für Augustin wirklich feststehende Anschauung geworden sei, daß Kirche und Sacramente nur bloße Zeichen seien, aber wir glauben gezeigt zu haben, daß, wo er bis zu der äußersten Consequenz seine Anschauungen verfolgen will, sich ihm wirklich ein Resultat ergiebt, das ebenso spiritualistischer Verflüchtigung wie römischer Veräußerlichung dienstbar werden kann.

Wir glauben damit einen Punkt erklommen zu haben, der uns einen umfassenden Rückblick auf die Hauptstadien unseres Weges und einen Einblick in den Zusammenhang unseres Dogma's mit der ganzen augustinischen Theologie gestattet. Aber ehe wir versuchen, dieß wirklich auszuführen, müssen wir noch zuvor zwei Gegenstände näher zur Besprechung bringen, die wir seither nur anzustreifen veranlaßt waren: die Lehren von der Buße und von der Tradition, in welchen sich uns das Verhältniß des Einzelnen zur Kirche, deren Begriff und Wesen wir seither gesucht, nun noch näher ergeben muß.

Evangelium und Sacramente, das sind ja, wenn wr zu den

letzteren auch noch die Kirche in ihrer äußeren Erscheinung rechnen, die Mittel, durch welche der Einzelne in die Gemeinschaft der Wahrheit und des sittlichen Lebens eintritt, welche die Kirche ihrem wahren Wesen nach ist. An die Sacramente nun aber ist zunächst die Sündenvergebung gebunden, sofern dieselbe immer göttliche Belebung voraussetzt. Die justificatio beginnt zuerst mit der Taufe (Enchir. 64, 17: — magna indulgentia, unde incipit hominis renovatio, in qua solvitur omnis reatus, et ingeneratus et additus). Allein aus dem oben Besprochenen schon wissen wir, daß diese Wirkung der Taufe durch den gemitus der columba vermittelt ist, und daß darum die Taufe nur so weit wirksam ist, als wirklich der Zusammenhang mit der Kirche — zunächst der innern, aber diese stellt sich nur in der äußeren dar — vorhanden ist. Nur die charitas cooperit multitudinem peccatorum (c. Cresc. 2, 13, 16). Die Sündenvergebung ist also durchaus abhängig von unserer Erneuerung. Es ist der heil. Geist, welcher die Sünden vergiebt (c. ep. Parm. 2, 11, 24), eben sofern er das neue Leben in uns wirkt. Dieses neue Leben stellt sich nun freilich zunächst auch als ein Absterben dar, die Taufe ist ja nichts Anderes als ein solches Sterben der Sünde (Enchir. 52. 53), aber die wahre Aufhebung der Sünde ist dann doch nur durch das Positive vermittelt. Darnach könnte man nun aber glauben, Augustin müsse im ferneren Leben von besonderen Acten der Buße ganz absehen. Dem ist indessen nicht so, der römische Sauerteig tritt hier ziemlich deutlich zu Tage. Wenn schon die peccata quotidiana, die ganz unvermeidlich sind, nicht dem Gerechtfertigten als solchem schon vergeben werden, sondern zu der charitas hin noch eines Besonderen bedürfen, als welches gewöhnlich die oratio dominica mit ihrem dimitte nobis erscheint (Enchir. 71 und oft), so erfordert jede Todsünde eigentlich eine Wiederaufnahme in die Kirche, die nun vermittelt werden muß auch durch einen besonderen Bußact. Das cor contritum et humiliatum muß irgendwie auch zum Ausdruck kommen. Darum heißt es Enchir. 65: recte constituuntur ab iis, qui ecclesiae praesunt, tempora poenitentiae, ut fiat satis etiam ecclesiae, in qua remittuntur ipsa peccata, extra eam quippe non remittuntur. Ipsa namque spiritum sanctum pignus accepit, sine quo non remittuntur ulla peccata, ita ut, quibus remittuntur, consequantur vitam aeternam. — Erinnern wir uns bei dieser allgemein gültigen Aeußerung an die besondere Sünde des Schisma's und an die Art, wie diese Sünde gebüßt wurde, so möchte sich die Anschauung

ergeben: „die Buße ist eigentlich die Wiederholung der Taufe nach deren der Kirche zugewendeter Seite oder das Inwirksamkeitsetzen der Taufe durch die Kirche. Das Bußzeichen, die manus impositio, ist nicht wie die Taufe unwiederholbar (de bapt. 3, 16, 21), denn sie ist nichts Anderes nisi oratio super hominem." Die Buße hat also eigentlich durchaus nur auf die Kirche Bezug. Es ist hier noch nicht die römische Trennung zwischen Taufe und poenitentia, die Kirche tritt nicht als äußere Mittlerin zwischen das Subject und Gott, der Priester ist so weit entfernt, judex zu sein, daß er vielmehr nur Werkzeug ist für den heiligen Geist, der auch des schlechten Priesters ministerium non deserit, quo per eum salutem operatur aliorum (c. ep. Parm. 2, 11, 24), und diese operatio ist nun also eben die um der gliedlichen Gemeinschaft der wahren inneren Kirche willen wirksame Bitte derselben. Der atomistischen Auffassung der Sünde gemäß, welche Augustin nicht zu überwinden vermochte, kann freilich auch die so vermittelte Sündenvergebung nicht ohne eine gewisse redemtio sein. Neben das cor contritum tritt namentlich die eleemosyna (c. Cresc. 2, 12, 15. Enchir. 70 seqq.). Aber diese satisfactio ist nicht etwas durch die arbiträre Macht der Kirche Aufgelegtes, sondern sie ist eine propitiatio Dei de praeteritis peccatis (Enchir. l. c.), welche (c. Crescon. l. c.) neben die charitas unitatis tritt und darum schließlich doch auch wieder wie diese letztere nur mittelbar wirksam ist durch die Wirkung, die sie auf den sittlichen Zustand des Subjects ausübt, weßwegen Augustin (Enchir. 76) den Begriff der eleemosyna zu erweitern und zu vertiefen sucht, indem er als Beginn der eleemosyna die Barmherzigkeit mit der eigenen Seele fordert. — Vergeben sind ja dem Prädestinirten an sich die Sünden (contra advers. leg. et proph. 2, 11, 37: [Deus] non omnium — sed eorum, quos ante praescivit et praedestinavit, delicta dimittit), es handelt sich nur um die reale Durchführung der Prädestination durch den in der Kirche als columba — welcher der Prädestinirte an sich schon angehört — wirksamen Geist — eine Wirksamkeit, die hinwiederum nothwendig correspondirende Erscheinungen hat: die Taufe und Sacramente überhaupt und die Zugehörigkeit, resp. Wiederaufnahme in die äußere unitas. Ist so also das ethische Leben, wie in seinem ganzen Verlauf, so vor Allem auf den Punkten, wo es eine Störung erlitten hat, abhängig von der Zugehörigkeit des Einzelnen zur äußeren Kirche, so ist dieß doch nur darum der Fall, weil in dieser äußeren Gemeinschaft das corpus Christi

wahrhaft vorhanden und wirksam ist und darum auch Wort und Sacrament zu ihrer Wirksamkeit diese Gemeinschaft der unitas erfordern. Das Verhältniß des Einzelnen zu Christo in ethischer Beziehung ist also allerdings auch bei Augustin von dem Verhältniß zur Kirche abhängig, wenigstens in letzter Instanz — aber doch in wesentlich anderem Sinne, als dieß im römischen Katholicismus der Fall ist.

Dieser andere Sinn wird uns namentlich noch bedeutsam werden, wenn wir nun auf die andere Seite hinübersehen — auf die Abhängigkeit des Einzelnen von der Kirche in Bezug auf die Wahrheit. — In dem Kampf, in welchem wir dem Augustin bisher vorzüglich gefolgt sind — in dem Kampfe gegen das Schisma — hatte Augustin weniger Veranlassung, auf diese Seite zu reflectiren. Denn obwohl er der Definition des Cresconius (c. Cr. 2, 3. 4): haeresis est diversa sequentium secta, schisma vero eadem sequentium separatio, — die andere entgegenstellt (a. a. O. 7, 9): dicitur schisma esse recens congregationis ex aliqua sententiarum diversitate dissensio, haeresis autem schisma inveteratum, so hat er doch factisch nur schwache Versuche gemacht, den dogmatischen Gegensatz zu premiren und Lehrabweichungen der Donatisten mit der Autorität der Kirche zu bestreiten. Die bedeutsamen Aeußerungen, zu welchen Augustin dennoch in diesem Kampfe veranlaßt wurde, müssen darum durch das eingeleitet werden, was Augustin im Kampf gegen die Härese selbst entwickelte.

Wie wir oben den Augustin von der Katholicität haben ausgehen sehen, um zu dem Gedanken zu gelangen, daß die wahre Kirche überhaupt nur die sein könne, die diese so wesentliche nota der Katholicität an sich habe, so ist ihm schon im Kampf mit dem Manichäismus nichts mehr ein Beweis für die Wahrheit der Kirchenlehre, des christlichen Dogma's überhaupt, als der consensus gentium. Schon in einer seiner frühesten Schriften (de moribus eccl. 29, 61) fragt er: egone de illa (sc. fide), quam constanter latissime divulgatam video et ecclesiarum per totum orbem dispersarum contestatione munitam, dubitabo miser — —? Auch wenn der Manichäismus andere exemplaria der Schrift vorbringen könnte, tenere non deberem, nisi ea, quae plurium consensione commendarentur. In Parallele mit der obigen Zurückweisung der Meinung, daß Augustin reiner Majoritätsmensch sei, muß auch hier sogleich bemerkt werden, daß er nicht die Wahrheit ganz unmittelbar nach Stimmenmehrheit ausmachen will. Es ist ihm diese Majorität doch zunächst

nur Anknüpfungspunkt. Es ist, führt er (a. a. O. 2, 3) aus, eine Naturordnung, daß die auctoritas der ratio vorhergeht; der in der Gewohnheit der Finsterniß, in die er durch Sünden und Laster eingehüllt ist, verdunkelte Geist vermag auf die Klarheit und Durchsichtigkeit der ratio sein Auge nicht gehörig zu richten. Darum muß seine Sehkraft unter dem Schatten der Autorität sich wieder stärken. Zu den Lehren derer, heißt es a. a. O. 7, 11, muß man sich flüchten, quos sapientes fuisse probabile est. Hactenus potuit ratio perduci. — Aber das Göttliche ist so transscendent, daß wir (vgl. a. a. O. 12) die Wahrheit nicht einsehen können, nisi ab humanis et proximis incipientes, verae religionis fide praeceptisque servatis, non deseruerimus viam, quam nobis Deus et patriarcharum segregatione et legis vinculo et prophetarum praesagio et suscepti hominis sacramento et apostolorum testimonio et martyrum sanguine et gentium occupatione munivit. Es ist ein großer Unterschied, führt er in einer späteren Schrift (de utilitate credendi 10, 23 seqq.) aus, zwischen credere und credulum esse. Das erstere ist ganz nothwendig, denn derer, die wirklich zur Erkenntniß kommen, sind es immer nur Wenige, und nur im Anschluß an sie ist die Wahrheit zu finden. Alles Erkennen setzt Glauben voraus. Kommen die Lehrer mit dem Vertrauen an Jemand heran, daß es ihm um Religion und Wahrheit zu thun sei, so muß umgekehrt der Schüler auch vertrauensvoll den Lehrer annehmen, er muß die Geduld haben, um stufenweise zur Erkenntniß hinanzusteigen. — Um Erkenntniß ist es also dem Augustin überall zu thun, aber fides praecedit intellectum. Es gehört eine Hingabe dazu, eine vorurtheilslose Annahme des Dargebotenen, um zu dem Ziel zu gelangen. — Wohin anders sollten wir uns aber, um einen solchen Stoff vorläufig zu finden, hinwenden, als zu der katholischen Kirche? Denn, sagt er (c. ep. Fund. 4, 5), in catholica ecclesia, ut omittam sincerissimam sapientiam, ad cujus cognitionem pauci spirituales in hac vita perveniunt, ut eam ex minima quidem parte, quia homines sunt, sed tamen sine dubitatione cognoscant: caeteram quippe turbam non intelligendi vivacitas, sed credendi simplicitas tutissimam facit: ut ergo hanc omittam sapientiam — — — multa sunt alia, quae in ecclesiae gremio me teneant. Tenet consensio populorum atque gentium; tenet auctoritas miraculis inchoata, spe nutrita, charitate aucta, vetustate firmata; tenet ab ipsa sede Petri apostoli, cui pascendas oves suas post resurrectionem Dominus

commendavit, usque ad praesentem episcopatum successio sacerdotum etc. Haben wir auch hier bereits die wesentlichen Elemente der späteren Traditionslehre, das ubique und ab omnibus, das semper und den Episcopat in seiner successio — dennoch stehen wir noch lange nicht auf römischem Boden. Gleich ein Satz, der auf das Angeführte folgt, scheint uns an unseren Luther in Worms erinnern zu wollen: veritas si tam manifesta monstratur, ut in dubium venire non possit, praeponenda est omnibus illis rebus, quibus in catholica teneor. — Es ist also zunächst nur eine Präsumtion, welche die Kirche für sich hat, es ist in gewissem Sinn nur eine fides humana, noch keinerlei testimonium spiritus sancti, um was es sich handelt. Denn der platonische Augustin sieht nach allem Vorhergehenden doch nur eine Art Introductionsmittel der Wahrheit in der Offenbarung; die Offenbarung ist also auch wenigstens für die spirituales nicht das Letzte. In gewissem Sinn ist Augustin eigentlich nie ganz darüber hinausgekommen; die Unterscheidung zwischen scientia und sapientia im 14. Buch de trin. ist etwas Aehnliches. Aber nicht erst eine spätere Zeit, sondern schon die Periode des manichäischen Kampfes lehrte ihn zwischen der Schrift als dem fundamentalen Grundzeugniß und der Tradition unterscheiden; denn schon mit seinen philosophischen Prämissen hing doch wieder der Glaube an die Realität der Offenbarung in Christo zusammen: ist auch seine historische Persönlichkeit bloßes Vehikel, die in ihm als dem λόγος gegebene an sich vernünftige Wahrheit ist darum doch etwas dem Menschen zunächst Transscendentes, das er nie aus sich selbst produciren kann. So muß ihm denn auch die Schrift als unmittelbares göttliches Product von Anfang an als Beweis- und Wahrheitsquelle dienen in einem ganz anderen Sinn als die fides catholica. Freilich nur Ein Capitel nach der zuletzt aus dem Buch contra ep. Fund. angeführten Stelle finden wir ja den berühmten Satz: ego vero evangelio non crederem, nisi me catholicae ecclesiae commoveret auctoritas. Da scheint ja wohl eine Unterscheidung gemacht zwischen Evangelium und Kirchenautorität, aber nur zu Ungunsten des ersteren, und gewöhnlich erhebt sich protestantischerseits keine Einsprache dagegen, daß die katholische Traditionslehre diesen Satz als unabweisbares dictum probans für sich reclamirt. Und doch hat schon Joh. Wessel (vgl. Gieseler, K.-G. II, 4, §. 153, S. 495) mit Recht gesagt: unde quod Augustinus c. ep. Manichaei (Fund.) cap. 6 de evangelio et ecclesia dicit, originis de cre-

dendo verbum est, non comparationis aut praeferentiae. Das Evangelium nimmt hier im Grunde dieselbe Stelle ein, wie in dem sonst von uns Angeführten die Vernunft. Beide Male ist die auctoritas ecclesiae das Vorläufige, nur eine fides humana Begründende, in dem Sinne, in dem auch der Protestantismus, wenn er nicht doketisch werden will, der Tradition für die Schrift nicht entrathen kann [1]).

Aber wenn Augustin schon in dem Buch de utilit. cred. gern die göttliche Providenz herbeizieht zur Begründung der Thatsache, daß göttliche Wahrheit in so weitem Umfange geoffenbart sei, so führt das schon hinüber auf eine mehr dogmatische Ansicht von der Autorität kirchlicher Tradition, wie sie in späteren Aeußerungen sich ausgeprägt findet. Den principiellen Vorzug der Schrift hat Augustin zwar auch in den mehr innerkirchlichen Controversen nicht aufgegeben, aber die Tradition tritt nun in gewissen Grenzen als selbständige Wahrheitsquelle neben die Schrift, so wenn de bapt. 4, 24, 31 dem vorgeworfenen Mangel einer divina auctoritas für die Ketzertaufe der Satz entgegengehalten wird: quod universa tenet ecclesia nec conciliis institutum, sed semper retentum est, nonnisi auctoritate apostolica traditum rectissime creditur. Steht aber so die Kirche auch neben der Schrift, so ist doch zu beachten, daß in der Parallelstelle zu dem eben Angeführten, c. Cresc. 1, 33, 39, die ecclesia selbst wieder mit der Schrift begründet wird: die Schriftwahrheit, heißt es hier, wird von uns auch dann festgehalten, cum hoc facimus, quod universae jam placuit ecclesiae, quam ipsarum scripturarum commendat auctoritas. Diese commendatio besteht nun eben in den Schriftzeugnissen für die jetzt immer mehr zur Erfüllung kommende Katholicität. Nehmen wir hinzu den oben erörterten Satz aus c. ep. Fund. 6, so haben wir das Resultat, daß Schrift und Kirche sich gegenseitig begründen müssen. Die Kirche hat hier nun nicht allein fides humana anzusprechen, sondern als göttliche Institution hat sie nun auch das Zeugniß des Geistes für sich. Aber dieser Geist — das war ja unser Resultat schon oben — ist eben das die Kirche im engeren Sinn Durchwaltende, er ist keineswegs auch das die Kirche in ihrer äußeren Erscheinung schlechthin Bestimmende. Ist nun freilich um der Zusammengehörigkeit des Inneren und Aeußeren willen

[1]) Dieß trotz der sehr bestimmt lautenden gegentheiligen Behauptung Holtzmann's, Kanon und Tradition, S. 3.

auch die äußere Kirche in letzter Instanz „unverirrbar", so schließt das doch Irrthum in Einzelnen nicht aus. Darum stellt Augustin die Autorität der Schrift auch der der Kirche gegenüber, wenn er de bapt. 2, 3, 4 sagt: quis autem nesciat sanctam scripturam canonicam tam veteris quam novi testamenti certis suis terminis contineri eamque omnibus posterioribus episcoporum literis ita praeponi, ut de illa omnino dubitari et disceptari non possit, utrum verum vel rectum sit, quidquid in ea scriptum esse constiterit, episcoporum autem literas, quae post confirmatum canonem vel scriptae sunt vel scribuntur, et per sermonem forte sapientiorem cujuslibet in ea re peritioris et per aliorum episcoporum graviorem auctoritatem doctioremque prudentiam et per concilia licere reprehendi, si quid in eis forte a veritate deviatum est? — Wie über dem einzelnen Bischof, führt er dann im Folgenden aus, das Provinzialconcil, so steht über diesem das Generalconcil und ein früheres Generalconcil kann von einem späteren abgeändert werden. In thesi ist also Augustin von nichts weiter entfernt als von der römischen Voraussetzung schlechthinniger Identität der Tradition und Bindung des Geistes an das Amt. Nicht weil die Bischöfe Träger des Geistes an sich sind, sondern weil sie die Organe der Kirche sind, in der das corpus Christi enthalten ist, darum muß sich am Ende die Wahrheit auch durch sie hindurch Bahn brechen, deren Autorität von Anfang unter der der Schrift steht. Non me terret auctoritas Cypriani, sagt er a. a. O. 1, 2.

Wir werden wohl diese Aeußerungen zusammen ebenso für ein Pendant zu der Berufung Luther's auf die Schrift ansehen dürfen, wie wir oben eines zu der Berufung auf die öffentlichen und hellen Gründe der Vernunft fanden [1]. — Ist so auch dem Augustin die Wahrheit nicht das nach allen Seiten hin immer schon Fertige, führt die Entwickelung der Kirche zwar sicher zur Wahrheit, aber doch auch durch Irrthum hindurch, so kann er sich nur dem Protest des Cyprian gegen jede Anmaßung eines episcopus episcoporum anschließen (de bapt. 3, 3, 5) und dessen Milde und Hochherzigkeit beloben, der sich in dem Ausspruche: neminem judicantes aut a jure commu-

---

[1]) Auch de bapt. 3, 6, 9 macht Augustin zu der Aeußerung des Bischofs Libosus, daß Christus nicht sage: ego sum consuetudo, sondern: ego sum veritas, einer Aeußerung, die ursprünglich dem Tertullian angehört, die Anmerkung: plane quis dubitet veritati manifestatae debere consuetudinem cedere?

nionis aliquem, si diversum senserit, amoventes, zu erkennen gab (a. a. O. 2, 10, 15 und im Folgenden oft). Diese Sätze hat Augustin nicht retractirt und wir werden daher dabei stehen bleiben dürfen, daß er auch auf diesem Punkte weit von der römischen Traditionslehre entfernt ist. Auch die Wahrheit kann freilich nur durch die Kirche dem Einzelnen zukommen, auch der Häretiker und Schismatiker kann, was er an Wahrheit hat, nur von der Kirche haben, wie es eine Vergebung der Sünden nur in der Kirche giebt, aber nicht Jeder, der die kirchliche Absolution empfängt, hat sie darum auch wirklich, und nicht zu jeder Zeit ist das kirchliche Dogma oder die kirchliche Praxis auch ganz genau der Wahrheit entsprechend. Es hängt dieß damit zusammen, daß, was nicht bestimmt genug wiederholt werden kann, die Bischöfe nur Diener sind, nicht Vermittler zwischen Gott und Menschen [1]). Augustin ist freilich weit entfernt, die göttliche Einsetzung der Hierarchie zu leugnen, er kennt ein sacramentum dandi baptismi, das so wenig wiederholt werden kann, als die Taufe, er kann sich keine Kirche denken ohne diese bestimmte Verfassung, die er vor sich hatte, aber nicht die Hierarchie, nicht der Bischof ist das, in quo consistit ecclesia, sondern die Kirche ist in erster Linie Leib Christi als communio sanctorum. Damit setzt sich Augustin bestimmt der römischen Lehre entgegen — aber diese Gemeinschaft der Glieder Christi kann nur sein in dieser bestimmten kirchlichen Gemeinschaft. Die unitas des Leibes Christi hat ihre unmittelbare Darstellung in der unitas der katholischen Kirche oder vielmehr die unitas des Leibes wird nicht unterschieden von der unitas des Instituts. Dieß Letztere ist der Gegensatz — aber zunächst auch der einzige Gegensatz Augustin's gegen die entwickelte protestantische Lehre.

Der Mangel dieser Unterscheidung hängt aber, wie wir oben nachzuweisen versuchten, damit zusammen, daß Augustin überhaupt das innere Verhältniß des Mittels zu dem Product nicht zu erfassen wußte. Der Begriff der Kirche als solcher war ihm eben Voraussetzung, nicht Gegenstand eigentlicher Reflexion. Daher haben wir es uns zu erklären, daß wir bei Verfolgung des indirect gegebenen Kirchenbegriffs zwei Elementen begegnet sind, die nur gewaltsam, daß ich so sage, mit einander verbunden, nicht in innerlicher Vermittelung als zusammengehörig erwiesen sind. Woher, so dürfen wir aber wohl weiter fragen, kommt es, daß Augustin nicht den Versuch machte,

[1]) C. Cresc. 2, 11, 13: Neque enim episcopi sumus propter nos, sed propter eos, quibus verbum et sacramentum dominicum ministramus.

wirklich diese Gegensätze innerlich mit einander auszugleichen? — Wir haben gefunden, daß die Lösung sich für Augustin am Ende in dem Begriff der Prädestination darbot, denn auch auf die nachträglich noch in Betracht gezogene Lehre von der Tradition findet in gewissem Sinn der Prädestinationsbegriff seine Anwendung: durch göttliche Vorherbestimmung ist die Wahrheit an das kirchliche Bekenntniß gebunden. Der Prädestinationsbegriff ist ja aber für Augustin ein allgemeiner, und so sehr er nur letzte Consequenz ist — eigentlich nur ein nothgedrungen abgelegtes Bekenntniß —, so ist er doch der die augustinische Theologie durchherrschende, denn er wäre nicht diese dringende Consequenz, wenn nicht die Prämissen alles augustinischen Denkens darauf hinführten. So dürfen wir denn den Mangel in seiner Kirchenlehre nicht außer Zusammenhang setzen mit dem der augustinischen Grundvoraussetzung anhaftenden Mangel — einer in gewissem Sinn dualistischen Weltanschauung überhaupt, wie sie aus dem platonisirenden Gottesbegriff resultirte. So ernstlich Augustin mit dem Manichäismus rang, so ist er doch, was schon der Pelagianismus geltend machte — der nur als Zwillingsbruder des Manichäismus dazu kein Recht hatte — von diesem Heidenthum nie ganz losgekommen. Sein Gottesbegriff konnte die Schranken abstract metaphysischer Kategorien nicht durchbrechen. Die tiefsten Gedanken seiner Trinitätslehre, in denen er bis zu jenem biblischen Worte, in dem die neueste trinitarische Speculation ihr köstlichstes Kleinod gefunden, vordrang — bis zu dem Worte: Gott ist die Liebe — alle diese Anstrengungen lösen sich doch gewissermaßen auf in dem kaum noch einen Modalismus übrig lassenden summe esse Gottes. Hat sich so in Gott alles Sein unterschiedslos angesammelt, so bleibt für die Welt als einzige Eigenthümlichkeit nur noch das Nichtsein, cf. de civ. Dei 12, 2: ei naturae, quae summe est — — contraria natura non est, nisi quae non est. Sie kann von Gott verschieden sein nur, sofern sie ebenso auch nicht ist, als sie ist. Damit verschwindet aber alles selbständige Sein der Welt, und wir stehen doch hart am Akosmismus, wenn die ganze Schöpfung a parte Dei etwas rein Zeitloses sein soll und die Weltentwickelung eigentlich nur noch subjective Bedeutung hat (cf. de gen. ad lit. 6, 10, 17 seqq.). Je mehr aber so Gott in seiner Transscendenz über alles zeitliche, endliche Wesen erhaben ist, desto mehr drängt sich doch die Weltrealität, aber nun im Gegensatz zu Gott, auf. Die Welt ist wohl das göttlich Gesetzte, das das absolute Sein in sich reflectirt, aber andererseits trägt

es auch ewig nothwendig die Schranke des Nichtseins, das Böse, an sich. Das Böse ist nicht ethische That des Menschen — so erscheint es wenigstens für Augustin vom speculativen Gesichtspunkt aus —, sondern ist nothwendiges Moment in der Weltentwickelung; das Böse in der Welt bildet nur die antitheta in dem großen Weltgedicht (de civ. Dei 11, 18). Der Mensch selbst ist keine wahre Persönlichkeit, sondern eine Zusammensetzung aus zwei Stufen des Seins, dem geistigen und dem leiblichen. Ist das leibliche Sein das niedrigere, so ist die Consequenz nicht abzuweisen, daß auch in ihm an und für sich ein Reiz zum Bösen liege, da das Böse eben nur in der Verminderung der Realität bestehen kann. So wird denn die Sinnlichkeit aus ihrem positiven Verhältniß zum Geist hinausgerückt, sie wird zum bloß äußerlichen, ganz gleichgültigen Träger des Geistes, und wir finden hier nun sogleich eine Bestätigung dafür, was oben angemerkt wurde, daß in der Christologie, wie in der Sacramentslehre und wie endlich in der Lehre von der Kirche die äußere Erscheinung, das äußere Zeichen, die äußere Anstalt nur als gleichgültige Hülle zu dem inneren Wesen sich verhält. Aber die Abschweifung von unserem eigentlichen Thema, die wir uns mit der Rücksichtnahme auf die augustinische Theologie erlaubten, würde sich durch den Gewinn dieser Bemerkung noch nicht rechtfertigen. Wir suchen vielmehr noch von einem andern Punkte aus weiter einzudringen. Ueberall, wo dieser Dualismus von Geist und Fleisch sich findet, da ist auch die Neigung, den Geist intellectualistisch aufzufassen — der Wille als die Indifferenz zwischen dem Guten und Bösen kann nur das zwischen dem Denken und der Sinnlichkeit Vermittelnde sein. So stellt sich in der That die Sache auch bei Augustin, wo er nicht unmittelbar Schriftgedanken ausführt sondern sein eigenes System entwickelt. Mit dieser Einseitigkeit fällt aber auch die Erkenntniß des wahrhaften geistigen Mittelpunkts des Menschen und damit ergiebt sich die Unmöglichkeit eines wahren Begriffs des Glaubens. Von welcher Bedeutsamkeit dieß für den Begriff der Kirche ist, wissen wir schon längst aus der Symbolik. Die Unmittelbarkeit des persönlichen Verhältnisses zu Christus geht darüber verloren, die Selbstgewißheit, die auch einer irrenden Majorität gegenüber sicher ist in dem unmittelbaren Ergreifen des Heils. Bei Augustin geht neben jenem nimium der Unmittelbarkeit, wie wir es in der Mystik der Confessionen sehen, wo das Selbst in Gott unterzugehen sucht, wieder die Aeußerlichkeit her, die eine Verbindung mit Gott erst durch die innerhalb der Gemeinschaft

der Kirche sich vollziehende Gerechtigkeit der Werke sucht. Der Glaube ist auch dem Augustin nur ein Werk, wenn auch als das erste ein ganz vorzügliches und besonderes [1]). Vom Glauben aus bewegt sich das Heilsleben vorwärts an dem Begriff des meritum. Das ist der römische Sauerteig in der augustinischen Lehre, das ist der Punkt, an den sich die ganze Veräußerlichung des geistlichen Lebens und damit auch der Verbindung der zum geistlichen Leben Berufenen, der Kirche, anschließen konnte. Handelt es sich überall beim sittlichen Leben um ein Verdienst, so ist die Zerstückelung dieses Lebens in eine Reihe von bona opera nicht mehr abzuwehren, und ist einmal das einzelne Werk als solches von Werth, so ist das opus operatum nicht mehr abzuhalten. Bei Augustin finden sich dazu wenigstens die Ansätze. Nicht der Glaube ist es, der den fortdauernden Grundton bildet des sittlichen Lebens, sondern die charitas. Auch in ihr haben wir wenigstens noch eine Einheit, aber wie sie unmittelbar wieder äußerlich gefaßt wurde, davon haben wir uns schon oben an mehreren Punkten überzeugt. - Stand so Augustin noch mit seinem Gegner auf dem gleichen Boden, so blieb allerdings als letztes Mittel gegen allen Pelagianismus und Semipelagianismus nur die Prädestination übrig, wie sie sich dem Augustin unmittelbar schon von seinem Gottesbegriff aus ergeben mußte. Eine stricte Prädestinationslehre muß aber immer zu einem Kirchenbegriff führen, wie ihn Schleiermacher als den dem Romanismus eigenthümlichen bezeichnet hat — zu einem solchen Kirchenbegriff, dem zufolge das Verhältniß des Einzelnen zu Christo von seinem Verhältniß zur Kirche abhängig ist. In der Prädestination schaut Gott den Einzelnen ja nicht für sich, sondern nur als Glied des Leibes Christi, und so ist umgekehrt auch der Einzelne an Christus nur, sofern er am Leibe Christi, d. h. an der Kirche, ist. Das ist ja bei Schleiermacher selbst ganz deutlich, wo auch der heil. Geist als Gemeingeist die persönliche Wirksamkeit des erhöheten Christus verdrängt — derselbe

---

[1]) Vgl. die sehr instructive Stelle de praedest. sanct. 7, 12: Sed forsitan dicant: „ab operibus fidem distinguit apostolus, gratiam vero non ex operibus esse dicit, non autem dicit, quod non sit ex fide." Ita vero est, sed ipsam quoque fidem opus Dei dicit esse Jesus, Joa. 6, 28. — — — Sic ergo distinguit apostolus ab operibus fidem, quemadmodum in duobus regnis Hebraeorum distinguitur Judas ab Israel, cum et ipse Judas sit Israel. Ex fide autem ideo dicit justificari hominem, non ex operibus, quia ipsa prima datur, ex qua impetrentur caetera, quae proprie opera nuncupantur, in quibus juste vivitur.

Fehler, den Nitzsch auf dem zweiten stuttgarter Kirchentag mit Recht dem römischen Katholicismus zum Vorwurf gemacht hat. Am deutlichsten tritt dieß eben an der Abendmahlslehre Augustin's und ebenso Calvin's heraus, wo immer wieder die Verbindung mit Christo zur Verbindung mit seiner Kirche wird, vgl. z. B. in Beziehung auf Calvin die bezeichnende Stelle Instit. 4, 17, 9. Wie bei Calvin und Augustin der Gedanke persönlicher Schuld zurücktritt gegen die Anschauung der massa perdita, so ist auch der Einzelne hinsichtlich der Erlösung nicht mehr für sich Zweck, sondern nur die civitas Dei als Ganzes. — Ja, es ist überhaupt nicht mehr das Endliche für sich Zweck, sondern der honor Dei als Offenbarung der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes ist das Uebergreifende, das allein dem Gedanken alles menschlichen Verdienstes scheint Widerstand leisten zu können. Der Dualismus in der göttlichen Eigenschaftslehre führt nothwendig zum Dualismus der electi und perditi [1]). — Diese Auffassung bildet nun freilich gewissermaßen den schroffsten Gegensatz gegen den Romanismus. Hat in diesem die Gegenwart der Kirche schlechthiniges Recht, ist sie wesentlich Heilsanstalt, die selbständig das Heil darreicht, so ist nach den Prämissen der Prädestinationslehre die außere Kirche bloße Erscheinung, bloße Darstellung des an sich schon Seienden; die Vermittelung durch die äußere Kirche ist eine bloß subjective phänomenologische — eine Auffassung, die sehr klar bei Augustin in seinem Buch de correptione et gratia, überhaupt in seinen Schriften gegen die Semipelagianer hervortritt. Aber die Extreme berühren sich auch hier. Wir sehen freilich den Zusammenhang von Mittel und Wirkung nicht mehr ein, aber nur um so magischer, römischer wird die Sache nun, wenn, wie wir oben sahen, Augustin doch die äußere Kirche, wie das äußere Zeichen im Sacrament, als conditio sine qua non festhält. Auch im Calvinismus dürfte aus diesem Gedankengang der eigenthümliche Nomismus und Positivismus, wie er z. B. in der ängstlichen Feier des Sabbaths liegt, zu erkennen sein. Der Romanismus zog nur eine Consequenz der augustinischen Prämissen; den Satz Augustin's, daß der Prädestinirte auch zur Taufe und zur Kirche komme, kehrte die mittelalterliche Kirche auch um, wo zur

[1]) In diesem Sinne, aber auch nur in diesem, möchte ich in das Urtheil Baur's (a. a. O. S. 226) einstimmen, daß das Subject mit Allem, was es für sich ist, nach augustinischer Lehre immer mehr gegen die Objectivität der Kirche zurücktrete.

Taufe und Kirche kommt, hat ohne Weiteres auch das Heil. Augustin selbst fühlte eigentlich die Nothwendigkeit dieser Consequenz wohl, wenn er sich abmüht, Gründe auszufinden, warum denn auch nicht Prädestinirte doch in der Kirche seien und die Sacramente empfangen. Mußte man diese Gründe für ungenügend ansehen, so ließ sich der Nothwendigkeit auch der äußeren Kirchengemeinschaft mit ihren Gnadenmitteln dem Spiritualismus gegenüber, der sich aus der Prädestinationslehre zu entwickeln drohte, nur dadurch entgehen, daß man Inneres und Aeußeres magisch identificirte. Die Prädestinationslehre konnte dann als gefahrlose Voraussetzung stehen bleiben, wenn durch den Satz: sacramentum continet gratiam [1]), und durch die dem Magismus zur Seite gehende pelagianische Aufrichtung des meritum der Kirche ihr absolutes Recht gesichert war. Können wir so allerdings den Augustin nicht freisprechen von der Schuld, dem mittelalterlich-römischen Kirchenbegriff Vorschub geleistet, ihn gewissermaßen begründet zu haben, so können die vielen evangelischen Elemente seiner Kirchenlehre, die wir beobachtet haben, unmöglich verloren gewesen sein. Wie die Prädestination dasjenige Dogma war, in das sich schließlich die paulinischen Gedanken Augustin's als in die letzte Burg andern Elementen gegenüber zusammengefaßt hatten, so blieb dasselbe auch der Punkt in der römischen Dogmatik, der, wenn auch in der Praxis noch so hintangesetzt, doch für evangelische Gemüther bis auf den Jansenismus herab den nächsten Anknüpfungspunkt darbot. So schloß sich denn die vorreformatorische Bestreitung des römischen Kirchenbegriffs von Seiten Wiclef's, Hussens u. s. w. an den Satz: ecclesia est congregatio praedestinatorum, an. Es wurde hier nur eine andere Seite der Consequenz in's Auge gefaßt: die Prädestination muß zur Erscheinung kommen, doch nicht nur in der Zugehörigkeit zu den Sacramenten, sondern vor Allem in den sittlichen Wirkungen. Hatte Augustin dieß beides mit gleicher Berechtigung festhalten wollen, die mittelalterliche Kirche, entsprechend der in Augustin selbst schon angelegten Veräußerlichung, dagegen das Uebergewicht der Kirche und Sacramente behauptet, so legten nun diese Vorreformatoren das Hauptgewicht auf die sittliche Darstellung in dem Sinne, daß daneben Kirche

[1]) Dieß gilt auch in gewissem Sinne von der Traditionslehre, die Gewißheit, daß immer die Wahrheit sich in der Kirche geltend machen werde, ward näher zur Identificirung der Aussprüche der Concilien und Kirchenlehrer mit den Aussprüchen der Schrift und des heil. Geistes.

und Sacramente ihrer Bedeutung verlustig zu gehen drohten. Sie betonten also überhaupt, daß die Kirche als äußere nur Darstellung der congregatio praedestinatorum sei, nicht ebenso auch Vermittelung. Diese Auffassung näherte sich in demselben Maße, in dem sie auch noch Römisches an sich trug, wieder dem Donatismus, was bei Wiclef besonders deutlich ist, wie sich denn diese Auffassung wesentlich auch in dem Donatismus der modernen Secten erhalten hat. Unter den Reformatoren war es wohl sonder Zweifel Zwingli, der am meisten die spiritualistischen Consequenzen der Prädestinationslehre rein zu ziehen im Begriffe war. Wenn wir, zum Theil Andeutungen Schneckenburger's folgend, unsere Ueberzeugung dahin aussprechen wollten, daß in dem Grade, als der Lehre Calvin's von der Kirche eine Krankheitsdisposition zum Donatismus anhaftet, dem lutherischen Dogma die Aufgabe zufiel, von seinem Begriff des Glaubens aus die augustinische Lehre von der Kirche einer abschließenden Revision zu unterziehen, so möchten wir vielleicht da und dort einen Widerspruch hervorrufen, dem zum Voraus auch nur einigermaßen erläuternd zu begegnen, die Grenzen dieser Arbeit nicht gestatten. Wir dürfen daher wohl bei dieser bloßen Andeutung stehen bleiben, die zum Abschluß des Vorhergehenden nicht umgangen werden konnte. Ist es diesen letzten Bemerkungen gelungen, auf tiefere Zusammenhänge des ganzen augustinischen Dogma's hinzuweisen und, wenn auch noch so kurz, die Punkte aufzuzeigen, auf denen sich das Verwandtschaftsverhältniß Augustin's ebenso mit dem römischen wie mit dem evangelischen und insonderheit calvinischen Dogma geltend macht, so möchten wir wohl berechtigt sein, unsere Aufgabe in dem Umfange, den wir ihr angewiesen, für beendet anzusehen, wenn nicht in dem Bisherigen ein Punkt fast ganz unberührt geblieben wäre, der doch so bedeutsam für Augustin erscheint, daß wir fürchten müßten, selbst von dem Laien mit Berufung auf das cogite intrare der schmählichsten Unvollständigkeit beschuldigt zu werden, wollten wir hier abbrechen. Und in der That scheint es, als ob z. B. Schenkel (a. a. O.) die ganze Eigenthümlichkeit Augustin's in seine „staatskirchliche Theorie" legen wollte.

Wir unsererseits glaubten dagegen in unserer seitherigen Durchführung den Nachweis liefern zu können, daß die augustinische Lehre von der Kirche sich auch ohne Rücksichtnahme auf das Verhältniß zum Staat zu einem eigenthümlichen Ganzen abschließen und als solches begreifen läßt. In der That ist schwer abzusehen, wie aus dem

augustinischen Begriff der Kirche mit Nothwendigkeit ein bestimmtes Verhältniß zum Staat und der Anspruch an die staatliche Macht folgen sollte, daß sie mit Gewalt Mission treibe. So wenig die aufrichtige Ueberzeugung von dem Worte: es ist in keinem Andern Heil u. s. w., jemals einen evangelischen Christen zur Judenverfolgung veranlassen wird, so wenig schließt das extra ecclesiam nulla salus die Consequenz der Ketzerverfolgung in sich. Und auch jene dem Augustin eigene Theorie von den getauften Ketzern als Deserteuren ist ja noch einer Auslegung fähig, wie dieß die römische Presse unserer Tage oft genug versichert, hinter der kein Protestant etwas Anstößiges finden könnte, wenn nicht etliche mehr als zweideutige Ausdrücke des catech. Rom. (pars I, c. 10, qu. 8) und noch mehr die vergangene Praxis einen allzu deutlichen Commentar dazu geben würden. — Diese beiden eben namhaft gemachten Sätze enthalten nur eine conditio sine qua non, aber die gefährlichsten Sätze Augustin's kommen ihm von seinem Begriff des Staats, der ihm freilich ein ganz anderer war als noch einem Cyprian. Die älteste christliche Kirche, für die Staat und Heidenthum gleichbedeutend waren, konnte ihren eigenen Sieg nur als Untergang des römischen Staats sich denken — sie lebte ja wesentlich noch in der Anschauung, daß der wieder erscheinende Christus selbst erst das Verhältniß der Unterdrückung, in dem sie sich zu dem römischen Staate befand, aufheben und damit überhaupt die irdische Entwickelung abschließen werde. Diese Anschauung ward factisch widerlegt durch die mit Constantin eingetretene Umwälzung. Da, wie oben erinnert wurde, damit der Gedanke einer ecclesia sine macula et ruga auch nach ihrer äußeren Erscheinung hin für immer aufgegeben werden mußte, so war dieß Ereigniß allerdings, wovon wir oben ausgingen, auch für den Begriff der Kirche selbst von hoher Bedeutung, aber die einfache Festhaltung des alten Standpunktes, die der Donatismus zu vertreten vorgab und durch die sich selbst der Pelagianismus empfehlen zu wollen schien, wenn wenigstens der auf der Synode von Diospolis dem Pelagius gemachte Vorwurf, daß er eine ecclesia sine macula et ruga im donatistischen Sinne lehre, irgend welchen Grund hat [1]), war doch eine ungeheure

[1]) Der innere Zusammenhang dieses Satzes mit den pelagianischen Prämissen kann hier nicht näher erörtert werden, es dürfte aber nicht schwer sein, denselben aufzufinden (vgl. was neuerdings umgekehrt über die pelagianische Consequenz des Baptismus ausgeführt wurde, z. B. Ev. Kirchenz. Jahrg. 1860, Nr. 52, S. 611).

innere Unwahrheit. Wie die abstracte Polemik gegen alles Weltliche überhaupt, auch Literatur u. s. w., ihrer selbst spottete, davon giebt uns der Donatist Cresconius u. A. ein schlagendes Beispiel, wenn er in Einem Athem den Augustin anklagt wegen des Gebrauchs der Dialektik in seinem kirchlichen Kampf und eine grammatische Erörterung darüber anstellt, ob es richtiger sei, Donatiani oder Donatistae zu sagen (cf. c. Cresc. 1, 1, 2 seqq., 2, 1, 2 seqq.). Was hier in einer komischen contradictio in adjecto sich darstellt, das war freilich eine furchtbar ernste da, wo der furor der Circumcellionen die ecclesia sine macula et ruga vertheidigte. In der That nur die vollste innere Unwahrheit, die völlige Verzweiflung an der inneren Kraft der Sache konnte einen Fanatismus erzeugen, der sich selbst bei den Wortführern der Partei bald in der acuten Weise eines Gaudentius, bald in der unbesieglichen Passivität, mit der Emeritus sein liberum arbitrium behauptete (cf. Sermo ad Caesar. eccl. pleb. l. Emeritus sagte: non possum nolle quod vultis, sed possum velle quod volo) so unverholen äußerte. Konnte Augustin selbst dem stolzen Worte des großen Donatus: was gehet den Kaiser die Kirche an? das zum eigentlichen Schibboleth der Partei wurde (cf. c. litt. Petil. 2, 92, 202: quid autem vobis est cum regibus saeculi, quos nunquam christianitas nisi invidos sensit?), ein anderes Wort aus donatistischem Mund entgegenhalten, die an den Apostaten Julian gewendete Schmeichelei: quod apud eum sola justitia locum haberet: so durfte er ja wohl dafür halten, daß es an der Zeit sein möchte, in positiver Weise das Verhältniß von Staat und Kirche zu begreifen. Gab sich der Donatismus die Miene, am Ende sogar in dem, was zur Abwehr der Schreckensherrschaft eines Gildo geschah, der sich durch seinen Minister, den Bischof Optatus von Thamugada, mit dem Donatismus verbündet hatte, einen Eingriff des Staats zu sehen, der so sehr das Wesen der Kirche verletze, daß man an dem Ende ihrer Entwickelung zu stehen glauben müsse, so konnte es dem Augustin wohl nahe liegen, nur in umgekehrtem Sinn, in der Christianisirung des Staates allerdings die Einleitung der letzten Epoche der kirchlichen Entwickelung zu sehen. Den Gegensatz zum heidnischen Staat wußte Augustin auch weit genug zu spannen. Gegenüber der civitas Dei, deren Princip die Liebe ist, hat der römische Staat als der Höhepunkt der gottfeindlichen Weltentwickelung seinen Ausgangspunkt am Bruderhaß und die orthodoxe Geschichtsphilosophie von heute brauchte sich in der That des Vorwurfs nicht so sehr zu schämen, den ihr neulich

Huber, Philosophie der Kirchenväter, S. 315, machte, daß sie wesentlich über augustinische Ideen nicht hinausgekommen sei; denn Augustin führt in seinem Werk über die Gottesstadt nur die ewige Wahrheit durch, daß Selbstsucht und Gleichgewicht der Interessen einen Staat noch keineswegs aufrecht zu erhalten vermögen. Was läßt sich Wesentliches gegen Augustin einreden, wenn er de civ. Dei 2, 21, des Cicero Definition vom Staat (de rep. 4, 21), daß er sei res populi, populus autem coetus juris consensu et utilitatis communione sociatus — wenn er, diese ciceronische Definition zu Grunde legend, behauptet, es habe eigentlich nie einen rechten römischen Staat gegeben, weil immer die vera justitia gefehlt habe, was die Römer so genannt haben, haben die alten Römer nur etwas besser verwaltet als Andere? Oder läßt sich eine treffendere Kritik des rousseau'schen Staatsbegriffs denken, als wenn er 4, 4 fragt: remota itaque justitia, quid sunt regna nisi magna latrocinia? — Denn auch die latrocinia sind nur parva regna. Manus et ipsa hominum est, imperio principis regitur, pacto societatis (contrat social) astringitur, placiti lege praeda dividitur. Einen Staat, das ist Augustin's Gedanke, giebt es also nur auf wahrhaft sittlicher, d. h. christlicher, Basis. So wenig ist die alte Meinung, daß das Christenthum mit dem Staat unverträglich sei, irgendwie berechtigt, daß er Ep. 138, 2, 15 ausruft: qui doctrinam Christi adversam dicunt esse reipublicae, dent exercitum talem, quales doctrina Christi esse milites jussit; dent tales provinciales, tales maritos, tales conjuges, tales parentes, tales filios, tales dominos, tales servos, tales reges, tales judices etc., quales esse praecepit doctrina christiana, et audeant eam dicere adversam esse reipublicae. Damit ist dem Christenthum überhaupt die Aufgabe zuerkannt, einzugehen in die weltlichen Verhältnisse; auch diese sind sittlich bestimmte und darum göttlich geordnete, und darum können sie auch nicht schlechthin außerhalb der civitas Dei stehen. Wo wirklich der Staat Staat ist, d. h. sein Fundament in der justitia in ihrem wahren Sinn hat, da muß er auch dem Reiche Gottes dienen. Da nun freilich Augustin mit dem Reich Gottes, d. h. mit dem irdischen Theil desselben, die Kirche identificirt, so kann der Staat auch nur an der Kirche und in Beziehung auf sie sein sittliches Wesen realisiren. Und darum eben ist für Augustin die mit Constantin eintretende Epoche so wichtig, weil hier die Verheißung, daß alle Könige ihn anbeten und alle Völker ihm dienen werden, ihre Erfüllung findet (cf. ep. 173, 10). Das

Reich Gottes fordert ja allerdings die Harmonie, beziehungsweise die Einheit von Staat und Kirche; wer also in der gegenwärtigen Weltzeit nicht nur die Vorbereitungen und Keime des Reiches Gottes, sondern auch dessen Form schon haben will, der muß auch immer zu einer Vermischung sich getrieben finden. Der theoretische Fehler Augustin's in Bestimmung des Verhältnisses von Kirche und Staat dürfte wohl entschieden auf diesem Punkte sich finden. So unbedenklich gewiß das Verdienst Augustin's gerade von evangelischem Standpunkte aus anerkannt werden muß, daß er den Staat zu Ehren brachte und donatistischem Fanatismus gegenüber das „gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist", geltend machte (cf. c. ep. Parm. 1, 10, 16), so bedenklich ist die mangelnde Unterscheidung zwischen der Sphäre des Staats und der der Kirche. Wir werden wohl nicht irre gehen, wenn wir den Grundmangel Augustin's darin suchen, daß er keinen Begriff von der Persönlichkeit und darum auf religiösem Gebiet keinen rechten Begriff vom Glauben hatte. Das Richtige, das an der Berufung der Donatisten auf ihr liberum arbitrium allen Anmuthungen der Katholiken gegenüber war, konnte er deßwegen nicht würdigen, weil ihm der Staat nur Erziehungsanstalt war, die an Rechtsgrundsätze sich weiter nicht mehr zu binden hat, sondern dem Einzelnen mit väterlicher Autorität und discretionärer Gewalt gegenübersteht. Die Strafe ist daher auch wesentlich correctio, sie hat nicht zunächst den Sinn, die Ehre des Rechts herzustellen, sondern auf die bestmögliche Weise für das Wohl der Bürger zu sorgen. — Daß dieses wahre Beste als in der Zugehörigkeit zur Kirche liegend erscheint, dieß dürfte dem Augustin nun an sich nicht übel genommen werden. Hat der Staat, wie Augustin eben nachweist, unleugbar ein Interesse daran, daß seine Mitglieder religiöse Gesinnung haben und einer religiösen Gemeinschaft angehören, so folgt daraus unmittelbar das Interesse für Angehörigkeit zur christlichen Kirche, wo man nicht, wie in neuerer Zeit, auf dem Boden jener vagen, subjectivistischen Religiosität steht, die nicht mehr von Wahrheit, sondern, wenn es hoch kommt, von Ueberzeugungen redet — auf einem Boden, der freilich erst eine Erfindung später Jahrhunderte ist. Dem Augustin dürfen wir es wohl nicht verdenken, daß das kirchliche Dogma nicht nur seine Ueberzeugung war, sondern auch die Wahrheit, die für Jeden dieselbe Nöthigung enthalten sollte, ihr zuzustimmen. Wohl aber zeigt sich der Mangel, den wir oben gerügt, darin, daß ihm die Kirche und die Zugehörigkeit zu ihr

wesentlich unter den bloß sittlichen Gesichtspunkt fiel[1]). Der Staat hat darum nicht allein das Interesse, daß seine Angehörigen auch der Kirche angehören, sondern auch die Aufgabe, dieses Interesse ganz in derselben Weise zu fördern, wie das andere, daß nicht seine Grundlagen durch anderweitige in die Augen fallende Verletzungen der Sittlichkeit angetastet werden. Es fehlt eben die Anerkennung, daß auch die ethische Seite der Religion, sofern sie nur von dem Glauben bedingt sein kann, dem unmittelbaren Verhältniß des Menschen zu Gott angehört, in das eben darum Niemand einzugreifen hat. Das hat Augustin nicht beachtet, wenn er einfach dabei stehen bleibt: so gut der Staat Mord und Todtschlag bestrafen kann, so gut auch das Schisma, denn der Apostel Paulus stellt Gal. 5, 19—21 die haereses und schismata ganz in gleiche Linie mit allen anderen sittlichen Verirrungen (c. ep. Parm. 1, 10. 16). Bemerkenswerth dürfte in diesem Zusammenhang darum auch sein, daß Augustin verhältnißmäßig milder von der Häresie als von dem Schisma denkt, wenigstens was das Einschreiten des Staats betrifft. Zwar unterscheidet ja Augustin zwischen beidem nicht immer ganz klar, und schwerlich möchte es auch gelingen, ihn ganz von dem Vorwurf freizusprechen, daß wenigstens mit durch sein Betreiben am kaiserlichen Hof diejenigen Maßregeln gegen die Pelagianer hervorgerufen wurden, die dann des Zosimus berühmte tractoria zur Folge hatten, aber selbst den Pelagianern gegenüber provocirt er nicht so bestimmt auf den Staat als den Donatisten gegenüber. Noch milder aber hatte er früher über die Manichäer gedacht. An sie ist die schöne Stelle gerichtet c. ep. Fund. 2, 2: Illi in vos saeviant, qui nesciunt, cum quo labore verum inveniatur et quam difficile caveantur errores etc. und Cap. 1 stellt er dem Vorgehen mit äußerlichen Strafen gegenüber: nostrum fuit eligere et optare meliora, ut ad vestram correctionem aditum haberemus, non in contentione et aemulatione et persecutionibus, sed mansuete consolando, benevole cohortando, leniter disputando etc. Weil ihm der einheitliche Mittelpunkt des religiösen Lebens nicht klar geworden war und dieses ihm in ein Nebeneinander von sittlichen Momenten und bestimmten Wahrheiten zerfiel,

[1]) Es darf hier wohl im Allgemeinen auf die entsprechende Anschauung Calvin's und Beza's vom Verhältniß von Kirche und Staat verwiesen werden. Der Satz Calvin's, jure gladii haereticos esse coercendos, weist wie bei Augustin auf den Mangel des Verständnisses für die Religion im Unterschiede von der sittlichen Gemeinschaft hin.

mußte sich ihm auch bei Behandlung der Differenzen auf religiösem Gebiet ein Unterschied aufdrängen, je nachdem dieselben mehr in Irrthum oder in sittlicher Verkehrtheit ihren Grund zu haben schienen. Im ersteren Falle mußte sich freilich immer das Unzureichende der ultima ratio regum herausstellen. Aber gerade auf religiösem Gebiet ist eben beides nicht außer einander, weil beides unmittelbar in einem tieferen Grunde ruht. Das zeigte sich auch bei Augustin's Auffassung: wenn die nach seiner Meinung sonnenklare Dialektik an dem Eigensinn des Donatismus abgleitete, lag dann nicht das Verbrechen trotziger, muthwilliger Zerreißung der kirchlichen Gemeinschaft vor? Daher auch in spätester Zeit noch sein immerwährendes Schwanken. In thesi stand es ihm allerdings fest, daß es die Aufgabe des Staates sein muß, auch Religion und Kirche nach ihrer ethischen Seite in den Kreis seiner Straf- und Zwangsgewalt zu ziehen. Aber wie weit erstreckt sich eben das Ethische, wie weit ist es dem Staat überhaupt möglich und nützlich, hier einzuwirken? — Gerade weil, wie wir oben sahen, der Staat zu seinen Angehörigen im Verhältniß des Vaters zum Sohne, oder, was eine noch häufigere Vergleichung ist, im Verhältniß des Arztes zu seinen Patienten steht, so muß ja überall diese letztere Rücksicht in den Vordergrund treten. Giebt es auch manche Stellen, in denen die eigentlich römische Consequenz zu folgen scheint, daß der Häretiker oder Schismatiker eben zu strafen sei als solcher und um der Strafe willen, weitaus die meisten Stellen, die hierher gehören, fassen durchaus die correctio in's Auge (cf. ep. 100, 1: Unde ex occasione terribilium judicum ac legum ne in aeterni judicii poenas incidant, corrigi eos cupimus, non necari. — — — Sic igitur eorum peccata compesce, ut sint, quos poeniteat peccasse). Darum verwahrt sich Augustin überall gegen die Todesstrafe; das ecclesia non sitit sanguinem ist nicht, wie in der römischen Kirche, blos eine heuchlerische Phrase, es lebt in Augustin noch etwas von dem altkirchlichen Bewußtsein des Bischofs, daß er der berufene Vertreter der Armen, Elenden, Unterdrückten ist. Ja gerade das ist, wenn etwas, der Unterschied zwischen Staat und Kirche, oder sagen wir vielleicht richtiger zwischen dem Staate für sich und dem im Dienste der Kirche handelnden Staat. Ep. 134, 3: Alia causa est provinciae, alia est ecclesiae: illius terribiliter gerenda est administratio; hujus clementer commendanda est mansuetudo [1]).

[1]) Wie in diesen Dingen Augustin das Verhältniß von Kirche und Staat auffaßt, das zeigt auch a. a. O. die Aeußerung: Rectorem te quidem praecelsae

Ist dem nun also, so muß sich die Art des Verfahrens des Staats in Bezug auf kirchliche Angelegenheiten zwar unter allen Umständen möglichst gemäßigt zeigen, aber im Uebrigen sich nach den jeweiligen Umständen richten. Darum involvirt es noch nicht einmal einen eigentlichen Wechsel im Princip, wenn Augustin uns ausdrücklich von einer Aenderung seiner Gesinnung in dieser Beziehung unterrichtet. Er erzählt uns Ep. 93, 5, 17, er habe früher nicht anders gedacht, als daß zur unitas Niemand zu zwingen sei, verbo esse agendum, disputatione pugnandum, ratione vincendum, ne fictos catholicos haberemus, quos apertos haereticos noveramus, aber von dieser Ansicht sei er durch die Autorität seiner älteren Amtsbrüder abgebracht worden, die ihn auf die großen Erfolge der kaiserlichen Strafgesetze hingewiesen hätten. — Aber hatte denn da Petilian nicht ein gewisses Recht, selbst die neronische Christenverfolgung dem Augustin in die Schuhe zu schieben? Es kommt eben ganz darauf an, erwidert Augustin, aus welcher Gesinnung der Zwang hervorgeht. Cum boni et mali eadem faciunt eademque patiuntur non factis et poenis, sed causis utique discernendi sunt (a. a. O. 2, 6). Die Kirche verfolgt nie, auch wenn sie das Schwert in der Hand hat, sie ist immer die Verfolgte; höchstens könnte die palea in der Kirche es sein, von der eine Verfolgung ausginge. „Aber Christus hat doch keine weltliche Gewalt gebraucht", — „wohl" sagt Augustin (Ep. 173, 9) „aber damals primum novello germine pullulabat nondumque in ea fuerat completa illa prophetia: et adorabunt eum omnes reges terrae etc., quod utique quanto magis impletur, tanto majore utitur ecclesia potestate, ut non solum invitet, sed etiam cogat ad bonum. — Die zweite Stufe der Einladung zum Gastmahl ist eben das compelle intrare." Wie dieses berühmte Wort mit einer im Grunde nicht klaren Auffassung des Begriffs des Staats und der Religion zusammenhängt, haben wir im Vorangehenden darzustellen gesucht, aber wenn nicht nur G. Arnold in der Kirchen- und Ketzerhistorie hierin schon den Grund zu den blutgierigen Anschlägen der Klerisei sieht, sonderlich der römischen Päpste — sondern wenn auch Ribbeck a. a. O. S. 505 unter Anwandlung einer leisen Gänsehaut aus diesem Grundsatz spanische Stiefeln und lodernde Scheiterhaufen als

potestatis videmus, sed etiam filium christianae pietatis agnoscimus. Subdatur sublimitas tua, subdatur fides tua; causam tecum tracto communem, sed tu in ea potes, quod ego non possum: confer nobiscum consilium et porrige auxilium. (Die Worte sind an den Proconsul Apringius gerichtet.)

äußerste Consequenz kommen sieht, so möchte das nach dem Obigen immer noch zu beschränken und, wenigstens wissenschaftlich angesehen, „den Ketzermeistern und Tyrannen" doch noch ein Wort drein zu reden sein, wenn sie sich „haufenweise" auf ihn berufen. Keinenfalls aber läßt sich dieses Wort nur als ein im Eifer gesprochenes entschuldigen. Wir haben die Prämissen dazu im Bisherigen erhalten. Es ist zur Erklärung wesentlich nur noch Ein Punkt zu besprechen, nämlich die Frage, die Augustin sich hätte vorlegen müssen, auch wenn sie nicht Gaudentius und Andere ihm scharf vorgehalten hätten, die Frage: ist denn überhaupt ein Zwang zum Guten möglich? Von der Beantwortung dieser Frage muß im Grunde unser ganzes Urtheil über Augustin's Verfolgungstheorie abhängen, denn allerdings ist ja der Zwang an sich etwas ethisch Indifferentes und möchte darum immerhin durch den Zweck geheiligt werden, wenn man so will. Aber so weit ist Augustin noch nicht, daß ihm das Gute ein rein Aeußerliches, die bloß äußere Zugehörigkeit zur Kirche schon der letzte zu erreichende Zweck wäre. Unmittelbar kann er darum die obige Frage nicht bejahen. Daß Einer invitus nicht gut sein könne, giebt er dem Gaudentius (c. Gaud. 1, 24, 27 seqq.) zu und damit zugleich auch, daß ja durch Zwang der Wille noch nicht vorhanden sei. Aber dennoch kann der Zwang seinen Zweck wenigstens mittelbar erreichen. Die Donatisten, das ist sein Gedanke, sind theils phrenetici, d. h. eben acute Fanatiker, die gewissermaßen im Fieberparoxysmus sind. Bei ihnen ist der Zwang als ein ernüchterndes Mittel anzuwenden; wie der Arzt die Rasenden auch zunächst bindet, so muß diese Klasse von Leuten zunächst durch Zwang nur in die Möglichkeit versetzt werden, eine vernünftige Einwirkung zu empfangen. Würde dieß näher dahin bestimmt, daß allerdings Ausbrüche des Fanatismus, wie sie nicht nur in Gewaltthaten an Anderen, sondern auch in wüstem und rohem Treiben im Kreise der eigenen Genossen von Seiten des Donatismus vorkamen, vor Allem der Ernüchterung durch Handhabung des Gesetzes und der Zucht bedurften, so möchten wir auch auf diesem Punkte mit Augustin noch einig sein können. Theils aber nennt er nun die Donatisten auch lethargici. Die Gleichgültigkeit gegen die Sache, um die es sich eigentlich handle, die Macht der Gewohnheit, die Furcht vor Freunden und Verwandten, die Anhänglichkeit an Eltern und Verstorbene, das hält Augustin für die hauptsächlichsten Motive, welche die Menge am Donatismus festhielten und die unbefangene Aufnahme der Wahrheit hinderten. Um diese Lethargie zu brechen, dazu soll nun

die Gewalt eben ein treffliches Mittel sein. Lasse sich ihre Wirksamkeit freilich nicht überall verbürgen, sei es auch möglich, daß da und dort die Heuchelei dadurch befördert werde, so sei darum doch das Geschäft der Sammlung nicht aufzugeben (a. a. O.), denn der entgegengesetzten Beispiele sind gar zu viele: da sagen die Einen: Gott sei Dank, daß er uns Gelegenheit bot, zu thun, was wir schon lange wollten (nämlich eben zur katholischen Kirche zurückkehren); dort sagen Andere: schon lange wußten wir, was wahr sei, aber die Bande der Gewohnheit hielten uns; Gott sei Dank, der unsere Bande zerriß. Wieder Andere sagen: wir haben von der Wahrheit allerdings nichts gewußt, noch sie kennen lernen wollen, aber die Furcht hat uns aufmerksam gemacht u. s. w. (Ep. 93, 5, 18). Gerade auf diesem Punkte möchte es am ehesten geeignet sein, zur Entschuldigung Augustin's auf die persönlichen Verhältnisse, auf den concreten Zustand des Donatismus zu provociren, denn hier möchte leicht der wundeste Fleck an seiner Theorie sich herausstellen und die schlimmste Consequenz einer blos pädagogischen Auffassung des Staats. Er hält es für recht, daß der Staat auf die Gefahr hin, bei Vielen oder Wenigen — das gilt am Ende gleich — die größte Heuchelei hervorzurufen, Gewalt brauche um der Wahrscheinlichkeit eines mittelbar guten Erfolgs willen. In der That wird man schwerlich sagen können, daß das Wort des Gaudentius, die rechte Wahrheit bedürfe keiner äußeren Gewalt, sondern der letzteren sei höchstens ein figmentum veritatis bedürftig (c. Gaud. 1, 33, 42) — daß dieses Wort wirklich als widerlegt angesehen werden könne durch die von Augustin, wenn auch in geistreicher Weise, versuchte Darlegung, daß die katholische Kirche nichts weniger sei als ein figmentum, sofern sie auf göttlicher Verheißung ruhe. Der oben gerügte Mangel einer einseitig ethischen Auffassung der Kirche, wodurch sie in die Reihe der äußerlichen, der Sphäre des Staats angehörigen Ordnungen tritt, stellt sich heraus, wenn er auf des Gaudentius Wort: quid de Deo aestimat, qui eum violentia vult defendere, quia non valet suas ipse injurias vindicare? erwidert, diese Behauptung sei ein nimium, denn wenn der Staat Ehebruch und Todtschlag strafe, so sage Niemand, daß er damit in das Amt Gottes greife (a. a. O. 19, 20). Der Staat, der christliche und kirchliche Staat, ist ihm so sehr die Repräsentation der göttlichen Gewalt in ihrem ganzen Umfange, daß er (Ep. 100, 1) sagt, ich wünschte wohl, daß die Kirche Afrika's nicht Anfechtungen zu erdulden hätte, in denen sie der Hülfe der irdischen Macht bedürfte — aber weil keine Obrig-

keit ist außer von Gott, so ist wenn durch Euch [der Brief ist an den Proconsul Donatus gerichtet], so aufrichtige Söhne der Mutter Kirche, uns diese Hülfe geleistet wird, unsere Hülfe doch im Namen des Herrn, der Himmel und Erde gemacht hat." — Der Staat ist also die irdische Vorsehung. Darum ist auch Augustin's solenne Antwort auf den Vorwurf des Zwangs: Gott zwinge ja auch nach Joh. 6, 44 und Paulus sei auf dem Wege nach Damascus doch auch gezwungen worden. — Dieser Begriff der Vorsehung tritt noch mehr hervor, wo er auf die Möglichkeit einzugehen hat, daß eben doch die Verfolgung auch Unschuldige treffe, wo ihn das Gefühl beschleicht, daß diese Macht des Staates ein zweischneidiges Schwert sei. So sagt er (Ep. 105, 2, 7) in dieser Beziehung: Imperatores si in errore essent, quod absit, pro errore suo contra veritatem leges darent, per quas justi et probarentur et coronarentur non faciendo, quod illi juberent quia Deus prohiberet. Wie Gott Leiden auferlegt zur Prüfung und Besserung, so kann das auch der Staat thun. Dieser Satz, wenn einer, gemahnt uns an das römische Element in Augustin. Haben wir hier nicht dieselbe ethische Auffassung, die in der Bußdisciplin der späteren Kirche die Auswüchse an den Satisfactionen hervorbrachte? Steht Augustin hier nicht auf demselben Boden mit seinen Gegnern, an denen er das gesuchte Martyrium so treffend und wiederholt geißelt, ja es geradezu für eine teuflische Verblendung erklärt (Ep. 185, 3, 12)? Oder ist etwa das eigenmächtige Verhängen des Martyriums über Andere weniger tadelnswerth als das eigenmächtige Suchen desselben? Es möge wenigstens die Bekämpfung des letzteren uns ein Zeichen sein, daß auch das erstere bei Augustin nicht die nothwendige Consequenz seiner Prämissen sein mußte.

Kam er durch diese Consequenzen doch auch noch auf einem anderen Punkte in Conflict mit sich selbst. Wir haben gesehen, wie der Zwang, durchaus vom pädagogischen Gesichtspunkt aus betrachtet, auf alle Fälle vor der Todesstrafe Halt machen sollte, weil er ja immer nur correctio sein durfte. Der Erfolg des Zwanges ist es eben, durch den er selbst sich rechtfertigen soll. Aber wenn nun alle Zwangsgrade erschöpft sind und der donatistische Fanatismus ungebrochen dasteht, wenn er der Drohung fremder Gewalt mit der Drohung antwortet, Hand an sich selbst zu legen, geht denn da nicht wirklich die Gewalt über das Ziel hinaus, das ihr gesteckt ist, muß sie da nicht wenigstens Halt machen? Wenn Augustin auch hier noch der Gewalt ein „Frisch zu!" zuruft, so weiß er es nur mit dem Gedanken zu

rechtfertigen, daß Gott occulta satis dispositione, sed tamen justa nonnullos eorum poenis praedestinavit extremis. Mag auch die Kirche Solche wie Absalome beweinen, die Rücksicht auf die Vielen, die möglicherweise gewonnen werden, muß die Rücksicht auf die Einzelnen überwiegen (Ep. 204, 2). So werden wir auch bei der concreteren Betrachtung des Verhältnisses von Kirche und Staat schließlich vor dasselbe Geheimniß geführt, in dem die dogmatischen Bestimmungen über die Kirche an und für sich ihren Abschluß fanden, in dem Geheimniß der Erwählung. Wenn auch Augustin diese Lehre auf den ersteren Punkt nicht weiter angewandt hat — dennoch dürfte die bereitwillige Identificirung göttlicher That mit dem, was der Staat ausführt, auf jene Anschauung hinweisen von der absoluten Macht Gottes als der in aller menschlichen Willkür sich unmittelbar durchsetzenden. In dieser Anwendung zeigt die Prädestinationslehre doppelt, wie wenig sie in letzter Beziehung befriedigen und die Momente, die auseinandertreten, wahrhaft versöhnen kann. Wir dürfen uns nicht verhehlen, daß es allerdings ein großer Mißklang ist, mit dem wir unsere Darstellung schließen. Aber wenn es anders dem Verf. gelungen ist, den Augustinus wirklich darzustellen, so wird auch dieser Mißklang nicht vermögend sein, das Interesse zu schwächen, das die Energie, die Tiefe und der evangelische Ernst des augustinischen Denkens auf allen Punkten erwecken muß — ein Interesse, das noch erhöht wird durch den Blick auf die vielfachen Beziehungen, die zwischen Augustin und allen bedeutenderen Lehrern der Kirche, vor Allem den Reformatoren, stattfinden. Wir haben uns absichtlich der Bezugnahme auf Augustin's ethischen und religiösen Charakter und seinen Entwickelungsgang enthalten, da mit rhetorischen Ausführungen der Wissenschaft wenig gedient ist, am wenigsten einer dogmengeschichtlichen Betrachtung, eine eigentlich wissenschaftlich eingehende Darstellung der Persönlichkeit Augustin's und ihrer Entwickelung aber eine eigene Abhandlung erfordern würde, wie sie bis jetzt unseres Erachtens noch nirgends gegeben ist. Möge es indessen diesem Versuche gelungen sein, wenigstens in den Gedankenzusammenhang des größten Kirchenvaters des Abendlandes einzudringen!

Vom Zorn Gottes.

Eine biblisch-dogmatische Studie

von

R. Bartholomäi, Pfr. in Wildenstein (Württemberg).

Die neuere gläubige Theologie ist einerseits von der Subjectivirung und Verflüchtigung der Glaubenswahrheit zu deren objectiver Sicherstellung in den Bekenntnißschriften unserer Kirche zurückgekehrt, andererseits von deren Verflachung zur Festhaltung des metaphysischen, realen Lebensgrundes der Heilswahrheit. Beides liegt in originaler Einheit in der Theologie Luther's und zuletzt in der Schrift. In Folge dieses Zurückgreifens auf die Väter unserer evangelischen Theologie und der geschehenen Neubefruchtung der jetzigen Theologie ist deren Gebiet von mehreren Strömungen durchzogen, welche mehr und mehr das lange Stagnirende in ihre Bewegung hineinziehen, ohne einander auszuschließen. Je nach den vorherrschenden treibenden Principien möchte ich eine Hauptströmung die speculativ-ethische Richtung nennen, die andere die metaphysisch-psychologische. Beide haben noch ein gutes Stück Arbeit vor sich und es wächst ihnen solche täglich zu, also daß nicht so bald Aussicht ist, daß sie sich mit ihren wissenschaftlichen Ergebnissen in einer höheren epochemachenden Einheit verschmelzen werden.

Beide haben überall anerkannt, daß auch die Errungenschaften der früheren Exegese einer erneuerten Sichtung und Bereicherung bedürfen und daß sie sich selber unter die stete Zucht der Schrift und einer mit neuer Gründlichkeit und Vollständigkeit unternommenen Auslegung stellen müssen, um nicht unvermerkt in das alte Geleise der Schriftentfremdung, der unfruchtbaren Speculation und des bodenlosen Mysticismus zu gerathen. Was in neueren Zeiten in der Kritik des Gottesbegriffs, in der Christologie und Versöhnungslehre, in der wissenschaftlichen Psychologie und Anthropologie, in Nachweisung einer Geschichte der Offenbarung, in der Lehre von den Weissagungen und vom Reiche Gottes, in der Eschatologie gethan worden, das Alles mit den einschlagenden Studien über Kirche, Amt und Sacramente einerseits und über die Stellung der Theologie zu den kosmischen Wissenschaften andererseits läßt noch vieler weiteren Arbeit Raum, bis Gott wieder einmal einen Meister erweckt, der die jetzt

an vielen Punkten angegangene Entwickelung zu einem Abschluß bringt und für eine weitere Zukunft den Ausgang bildet.

Unter den mancherlei maßgebenden Schriftbegriffen, deren sich die theologische Wissenschaft in ihrer gegenwärtigen Arbeit nicht entschlagen darf, ist auch der Begriff des Zornes Gottes. Dieser Begriff ist in der Schrift selbst so oft vorhanden, der Stellen sind es mehrere Hunderte und so bedeutsame, daß er zur Substanz der Schriftlehre unstreitig gehört. Er greift auch rückwärts und vorwärts so sehr ein in andere Lehren, daß mir eine Erhebung der wesentlichsten Schriftaussagen darüber, eine Erörterung desselben und seiner mancherlei Beziehungen wichtig erscheint. Derselbe steht in wesentlichem Zusammenhange mit dem Gottesbegriff, mit der Dämonologie, mit der Lehre von der Sünde und deren Folgen, mit der Versöhnungslehre und mit der Eschatologie.

Wir beginnen damit, festzustellen, was **die Schrift** darbietet; das muß uns dann maßgebend sein für unsere dogmatische Erörterung des Begriffs der *ὀργὴ τοῦ θεοῦ* und seiner Beziehungen.

1. Altes Testament. Die Stellen zeigen Folgendes.

a) Gott selber sagt von sich den Zorn aus. Mein Zorn ergrimmt, 2 Mos. 32, 10. Ich schwur in meinem Zorn 2c., Ps. 95, 11. In meinem Zorn habe ich dich geschlagen 2c., Jes. 60, 10. Ich war zornig über die Untugend ihres Geizes 2c., Jes. 57, 17; Jer. 3, 12; Ezech. 5, 13. 7, 3 und a. m. Aus diesen und vielen ganz gleichartigen Stellen ergiebt sich, daß es nicht nur eine auf Gott angewandte, willkürlich menschliche Redeweise ist, welcher keine objective Wahrheit zu Grunde läge; nichts berechtigt uns, anzunehmen, daß es im blos figürlichen Sinne geredet sei. Zwar ist ja jedes Wort Gottes durch menschliche Werkzeuge und Sprache zu uns geredet, und der Geist Gottes hegt tieferen, höheren und reicheren Sinn, als das menschliche Wort, besonders seit der Getheiltheit der Sprachen fassen kann (1 Cor. 13, 12). Aber die Sprache, insonderheit die Schriftsprache, ist auch von Gott, und wenn man die Worte aus mitgebrachten Gründen so uneigentlich zu nehmen anfängt, so entsteht am Ende eine Kluft zwischen Geist und Wort, Sinn und Ausdruck, daß man überhaupt nichts Gewisses mehr hat, von einem Beweis aus der Schrift keine Rede mehr sein kann und sich die ganze Offenbarung Gottes an die Menschheit auflöst. Wir können nicht umhin, wenn Gott von seinem Zorn selber redet, es sei durch Moses oder Jesaia oder deren

Einen, ja gerade durch allerlei Stimmen, in allerlei Zeiten, anzunehmen, daß es laut der Schrift wirklich und wahrhaftig einen göttlichen Zorn giebt, der dem menschlichen Affect so ähnlich und so unähnlich ist, als der Mensch ursprünglich und jetzt seinem Gott. Jedenfalls sind in diesen Selbstzeugnissen Gottes, und als solche geben sie sich, Aussagen über sein ethisches lebendiges Wesen an sich und in seiner Beziehung zur Welt gegeben. Aber auch

b) die Menschen fühlen und erkennen und nennen den Zorn Gottes, wie das überall im A. Test. vorkommt, daß die Gerechten den Zorn Gottes fürchten, ihm Recht geben wider ihre Sünden, und die Gottlosen ihn erfahren, Jud. 6, 39; Ps. 77, 10; Jes. 9, 12. Einerseits schuldiget Gott die Sünder: Ihr habt ein Feuer meines Zornes angezündet, Jer. 17, 4, andererseits erkennen die Propheten von menschlicher Seite aus die Schuld an: Ich will des Herrn Zorn tragen, denn ich habe wider Ihn gesündigt, Mich. 7, 9.

c) Als Wirkungen des Zorns Gottes bezeichnet die Schrift A. Test.

Herzeleid und böses Gewissen, Hiob 21, 17; Ps. 77, 10;

Verderben der Seele und des äußeren Lebensweges, Hiob 36, 13 f.;

Vergänglichkeit und Tod des Menschen, Ps. 90, 7. 9;

Landesunglück, Feinde, Krieg, Jes. 9, 12; Deut. 32, 22; Hiob 21, 17; Jes. 10, 5; Pest, Hunger, böse Thiere, Erdbeben und Untergang, also Naturereignisse, Hesek. 5, 12; Jer. 10, 10., vergl. Hesek. 14, 12—21.

Der Zorn Gottes ist diesen Schriftaussagen nach nicht blos etwas Latentes, sondern in der geistigen und sichtbaren Welt sich Offenbarendes; die Zornesoffenbarung Gottes erstreckt sich auch nicht blos über den Menschen und sein sittliches Bewußtsein, sondern zieht auch die Geschichte und die übrige Creatur in ihren Bereich. Und wiederum giebt sich nach den Schriftaussagen dieses nicht als menschlich subjective Auffassungsweise von so oder auch anders zu erklärenden Vorgängen, sondern Gott selbst bezeichnet alle die genannten Vorgänge im Menschen, in der Geschichte, im Naturleben als Wirkungen seines Zorns und will sie als solche gefaßt wissen.

Weitere Aussagen der Schrift gehen auf die

d) Modalitäten des Zornes Gottes.

Er ist unwiderstehlich, Nahum 1, 6; Jes. 33, 14; brennt bis in die unterste Hölle, Deut. 32, 22. Gott beschränkt ihn aber auch

selber, Ps. 78, 38, nach seiner Wirkung und Dauer, Ps. 103, 9; Mich. 7, 18; Ps. 30, 6, und zwar nach des Menschen Verhalten, Jesaia 12, 1. 10, 25.

e) Für die Zornesoffenbarung Gottes sind auch gewisse Termine in der Schrift A. Test. gesetzt; es wird von einem Tag oder gewissen Tagen des Zornes geredet, wo Gottes heilige Gerechtigkeit offenbar wird und sich vollendet an den Sündern. So Zeph. 2, 3; Prov. 11, 4; Hesek. 7, 3. 8. 12. 19; Jes. 26, 20. Zeitliche und ewige Zukunft treten zwar noch nicht bestimmt auseinander, aber entschieden weisen diese prophetischen Stellen und viele ihresgleichen auf Zornesoffenbarungen Gottes hin, die Jedermann dafür erkennen wird und die ihre Zeit haben.

Ob der Zorn Gottes etwas Permanentes und Ewiges ist und nicht nur ein göttliches Pathos, das eben als Pathos und als ethisch bestimmt überwogen wird durch die Vollendung des Heilsrathschlusses, das läßt sich aus den alttestamentlichen Stellen nicht entscheiden. Wohl ist ausgesagt, daß der Tag des Zornes auch vorübergehe und daß während desselben die Gerechten behütet und geborgen werden, aber es ist nicht mit Zuversicht zu behaupten, weder daß nur zeitliche, doch epochemachende, abschließende Gerichte gemeint sind, denen bessere Zeiten für dieselben Menschen folgen, noch auch, daß schon die Idee eines von ewigem und endlosem Jammer gefolgten Zorngerichts und letzter Entscheidung darin vorkomme. Ueberall aber begegnen wir beidem, erstlich, daß der Zorn Gottes seinen Grund hat in dem ethischen Wesen Gottes und in seiner Lebendigkeit, und dann, daß er sein Maß hat an dem Verhalten der Welt, auch kraft des ethisch-lebendigen Wesens Gottes.

Im Ganzen betrachtet, ist also im Alten Testamente der Zorn Gottes der Gesammtausdruck für das mit der Sünde organisch geordnete und sich entwickelnde Sündenverderben in allen seinen Gestalten, andererseits die allezeit und in besonderen Katastrophen auch besonders zum Bewußtsein gebrachte Causalität dieses Verderbens, wobei wesentlich ist, daß es auch anders sein könnte und unter sittlichen Bedingungen anders werden wird. Die ethische Seite im Begriff des Zornes Gottes ist somit die höhere, ideale, die metaphysische und psychologische aber die sekundäre, reale. Der Zorn Gottes (אַף) erscheint als nichts innerhalb des Wesens Gottes Liegendes, wohl aber als etwas in Gottes wesentlicher Heiligkeit Begründetes, aus seiner Lebendigkeit Hervorgehendes. Weit entfernt, daß er Gottes unwür-

dig wäre, gehört er vielmehr zum Begriff des persönlichen Gottes und seiner Actualität.

Vorstehendes enthält alle wesentlichen Momente, so weit sie das Alte Testament über unsern Begriff darbietet, und alle auf denselben bezüglichen Stellen reduciren sich auf die besprochenen Hauptpunkte und bestätigen dieselben, ohne etwas Neues zu enthalten.

2. Neues Testament. In demselben treffen wir die bisherigen Momente des Begriffs Zorn Gottes, ὀργὴ τοῦ θεοῦ, theils vorausgesetzt, theils bestätigt, theils vollendet. Im Rückblick auf die vorchristliche Zeit, auf den alttestamentlichen Stand der Dinge, erscheint der Zorn Gottes

a) als ein über die Sünderwelt verhängter Zustand, unter welchem der Einzelne schon geboren wird, sowohl was sein objectives Verhältniß zu Gott, als auch das eigene Bewußtsein betrifft; τέκνα φύσει ὀργῆς, Eph. 2, 3. Ferner

b) als ein über dem Sünder, der das Heil nicht im Glauben ergreift, nach allen seinen Richtungen bleibender und neu bestätigter Zustand, Joh. 3, 36; Eph. 5, 6; Col. 3, 6.

c) Er offenbart sich jetzt schon über alles gottlose Wesen, über die Kinder des Unglaubens, und zwar einerseits als allerlei Seelen- und Leibesverderben, Röm. 1, 18 ff., und andererseits mittelst des Gesetzes im bösen Gewissen und in der Gewalt des Satans, Röm. 4, 15. 3, 5; Hebr. 2, 14; im großen Gericht über Israels Volk, Stadt und Land, 1 Theff. 2, 16; vgl. Dan. 9, 26 f.; Luc. 21, 23.

d) Es steht aber noch eine vollständige Offenbarung des Zornes Gottes bevor über die, welche das Heil verachtet haben, ἡ ὀργὴ ἡ ἐρχομένη, ἡ μέλλουσα, ein Tag des Zornes, ἡμέρα ὀργῆς καὶ ἀποκαλύψεως δικαιοκρισίας τοῦ θεοῦ, Röm. 2, 5. 8.

Diese Zornesoffenbarung nimmt nach Raum und Zeit und Intensität allgemeine Dimensionen an und es ist für die, welche diesem Zorn unterstellt sind, kein Heil und keine Errettung mehr, weil die ὀργὴ τοῦ θεοῦ dann zugleich ὀργὴ τοῦ ἀρνίου sein wird an der ἡμέρα ἡ μεγάλη τῆς ὀργῆς, Apok. 6, 16 f.; 11, 18; vgl. Ps. 2, 12.

Auch in Christo ist also dann kein Heil mehr für die, welche es bishin verachtet haben. Er ist der gerechte Richter, durch den nur die behalten werden vor dem Zorn, die der Erlösung durch sein Blut theilhaftig geworden sind im Glauben, Röm. 5, 9; 1 Theff. 1, 10.

Aus diesen Aussagen des Neuen Testaments geht hervor, daß vom Zorn Gottes nicht nur bildlich geredet wird, sondern als von

der Actualisirung der Heiligkeit Gottes, von einem ethischen Pathos, das sich, gegen das Böse reagirend, durch die ganze Reichsentwickelung hindurchzieht und bestätigt als Complement der Heilsgnade in Christo. Ferner zeigen sie, daß sich dieses ethische Pathos reflectirt im bösen Gewissen des Sünders, aufhebt in der Versöhnung durch Christum, andererseits aber auch objectivirt in dem Verderben des Sünders und im Gericht über alles Arge, also daß der Begriff auch seine reale, metaphysische Seite hat.

Daß sich im Neuen Testament keine Stellen finden, in denen Gott, etwa durch den Mund Christi, von sich selber Zorn aussagt, wie im Alten Testament, das liegt eben im charakteristischen Unterschied der beiden Testamente, thut aber dem begrifflichen Vorhandensein der *ὀργὴ θεοῦ* im Neuen Testament keinen Abbruch.

Mit dieser Darstellung stimmt besonders nach der ethischen Seite im Wesentlichen Dr. Schmid[1]) überein, wenn er über die *ὀργὴ τοῦ θεοῦ* sagt: — „Genommen von der menschlichen Affectserregung gegen Alles, was dem menschlichen Willen hemmend entgegentritt, wird der Ausdruck übergetragen auf Gott zur Bezeichnung der Entgegensetzung des göttlichen Willens gegen Alles, was ihm hemmend entgegentreten will, also gegen die Sünde; theils als immanenter Gegensatz: Mißfallen an der Sünde, oder mehr negativ ausgedrückt, Mangel des göttlichen Wohlgefallens, theils als ein nach außen wirksamer Gegensatz, indem Gott vor Allem im Innern des Sünders das Bewußtsein des Entzweitseins mit Gott (Röm. 8, 7), des Unfriedens mit ihm hervorruft, aber auch überhaupt die Stellung des Sünders als eine mit dem Willen Gottes und mit der göttlichen Welteinrichtung streitende hervortreten läßt, welche dem Sünder seine endliche Verdammung weissagt (*θάνατος*)."

Die metaphysische Seite des Begriffs der *ὀργὴ* werden wir im Nachfolgenden auf Grund der Schrift noch reichlich genug vertreten finden.

Nach Erhebung der wesentlichen Schriftzeugnisse können wir zur dogmatischen Erörterung des Begriffs der *ὀργὴ τοῦ θεοῦ* und seiner Beziehungen zu anderen Begriffen und Dogmen übergehen.

1. Der Zorn Gottes in seiner Beziehung zu Gott selbst.

Unsere erste Frage ist selbstverständlich die nach der Beziehung

[1]) Bibl. Theologie des N. Test., 2. Aufl., S. 497 f.

unseres Begriffs zum christlichen Gottesbegriff. Es kann hier nicht unternommen werden, über den christlichen Gottesbegriff sich in vollständiger Weise auszulassen, sondern nur über dasjenige, was gegenüber der ὀργὴ τοῦ θεοῦ in Betracht kommt.

Kann nämlich die ὀργὴ τοῦ θεοῦ etwas Gott Wesentliches sein, ist sie in das innergöttliche Wesen hineinzuverlegen? oder ist sie außer Gott, d. h. nimmt die Selbstoffenbarung Gottes erst da, wo sie der Sünde begegnet, die Gestalt der ὀργὴ an? oder erscheint sie gar nur im Bewußtsein des Sünders als ὀργή, ohne als solche eine objective Basis zu haben, weder in Gottes Wesen noch auch nur in Gottes Wirken? und umgekehrt: wie gestaltet sich der christliche Gottesbegriff unter Berücksichtigung des Schriftbegriffs der ὀργὴ τοῦ θεοῦ?

So viel ist aus der Darstellung der Schriftaussagen festzuhalten, daß es eine wirkliche ὀργὴ τοῦ θεοῦ giebt, die nicht blos im Bewußtsein des Sünders liegt und etwa von einem Dritten als etwas Anderes angeschaut werden mußte. Die Einwendung gegen diese unsere Auffassung oder gar gegen die Ausdrucksweise der Schrift, daß es Gottes unwürdig wäre, wirkliche ὀργὴ von ihm zu prädiciren, und daß es blos menschlich mangelhafte Bezeichnung sei, ist doch wohl so unzureichend und deistisch, daß ein weiteres Eingehen darauf außer dem oben (S. 4) über die Selbstaussagen Gottes im A. Test. bereits Dargelegten hier nicht nöthig ist. Zudem wird die gleich folgende Auseinandersetzung bedeutenderer Punkte auch diesen mit erledigen. Schwieriger nämlich erscheint dieses zu entscheiden: ob die Schrift die ὀργὴ τοῦ θεοῦ in Gott selbst hineinverlegt oder ob die ὀργὴ τοῦ θεοῦ blos ein Product zweier Factoren ist, der wirksamen göttlichen Heiligkeit und der menschlichen Sünde, außer Gott nur da entstehend, wo beide Factoren zusammentreffen. Die Wahrheit möchte wohl auf keiner der beiden Seiten sein, d. h. die ὀργὴ τοῦ θεοῦ als solche weder dem innergöttlichen Wesen, also auch ohne Beziehung auf die Welt betrachtet, angehören, noch auch so gar außer ihm sein, dagegen aber beides zugleich in einem wohl denkbaren Verhältnisse. Und daß dieses mit den oben entwickelten Schriftaussagen nicht im Widerspruch steht, sich auch mit dem christlichen Gottesbegriff vollkommen verträgt, wollen wir zu erweisen versuchen.

Die gewöhnlichen Schwierigkeiten, welche sich der Annahme einer wirklichen ὀργὴ in Gott selbst entgegenstellen, sind zurückzuführen auf diese beiden:

erstlich soll dieser Begriff unvereinbar sein mit der Unveränderlichkeit Gottes, wie sie die orthodoxe Dogmatik anzunehmen für nöthig hält;
zweitens soll er unverträglich sein mit dem Wesen Gottes, als der die wesentliche Liebe ist.

Was den ersten Punkt betrifft, so ist der altprotestantische Begriff von der Unveränderlichkeit Gottes auf einen abstracten Deismus gegründet und es lehrt die Schrift keine solche leb- und bewegungslose Unveränderlichkeit Gottes. Es handelt sich um den Begriff der Veränderung. Im Gebiet des Ewigen, des Sittlichen, ist Veränderung ein Wechsel der Principien; die Bewegung des Lebens aber ist nicht also zu nennen, denn diese mit all' ihrer Mannichfaltigkeit dreht sich immer um dieselbe Axe der sittlichen Principien. Gewiß treffend und richtig sagt in seiner Dogmatik Schenkel[1]: „Ein Mensch gilt uns nicht darum für veränderlich, weil er verschieden handelt, sondern nur dann, wenn er dem ursprünglichen und grundsätzlichen Charakter seiner Handlungsweise untreu wird, also nicht dann, wenn die Form, sondern nur dann, wenn das Wesen seiner Handlungen sich ändert. Den Charakter der Unveränderlichkeit wird das Leben Gottes in dem Falle an sich tragen, wenn dasselbe stetig als ein wahrhaft göttliches sich kund giebt, d. h. wenn es wirklich das Wesen des absoluten Geistes, der absoluten Liebe und Güte offenbart, wenn es in Allem, was Gott will und wirkt, lediglich das Heil will und wirkt. Als veränderlich würde Gott nur dann erscheinen, wenn er neben dem Geistleben auch wieder das sinnlich vergängliche Leben, neben der Liebe auch wieder den sündlichen Haß, neben dem vollkommen Guten auch wieder dessen Gegensatz, das Böse, zum Zweck seines Wollens und Wirkens machte.

„Wenn er dagegen das ewige und vollkommene Gute in verschiedener Weise zu verschiedenen Zeiten, unter verschiedenen Umständen, auf verschiedenen Wegen, d. h. in der Form geschichtlicher Entwickelung, allein wesentlich immer als dasselbe offenbart und mittheilt, dann verändert er sich in Wirklichkeit so wenig, als ein Mensch in dem Falle sich verändert, wenn er heute die Gerechtigkeit als Richter verwaltet und morgen als Anwalt vertheidigt."

Ohne auf nicht hierher Gehöriges im Gottesbegriff einzugehen, muß doch zugegeben werden, daß beides, die wesentliche Unveränder-

---

[1]) Dogmatik vom Standpunkte des Gewissens aus, 1859, II. S. 32.

lichkeit Gottes und zugleich seine Lebendigkeit und Bewegung innerhalb seiner Wesensprincipien, auch von der Schrift ausgesagt wird. So Jac. 1, 17, wo die erstere bezeugt ist und die letztere mitgesetzt, und dann die merkwürdigen Stellen, wo von der Reue Gottes die Rede ist, z. B. 1 Sam. 15, 11 und 35., vgl. V. 29; und beides zugleich finden wir Malcachi 2, 17.— 3, 6.

Auf eine einleuchtende Weise und sehr ausführlich hat auch Bertheau in seiner lehrreichen Abhandlung über die Weissagungen von Israels Reichsherrlichkeit (in den Jahrbüchern für deutsche Theol.) an historischen Beispielen (z. E. am Buche Jona) nachgewiesen, wie der lebendige Gott nach sittlichen Bedingungen handle, die sich immer gleich bleiben; aber je nachdem die Menschen diese Bedingungen eingehen oder nicht, erfülle Gott die Weissagungen oder sistire sie, ohne darum sich selbst untreu zu werden oder sein Endziel aufzugeben.

So ist nun der Begriff der Unveränderlichkeit Gottes, ethisch und lebendig gefaßt, dem Begriff der ὀργὴ τοῦ θεοῦ, welcher ebenfalls ethisch und lebendig zu fassen ist, nicht entgegen, so wenig als er einem anderen unbestrittenen Begriffe, nämlich dem der Gnade Gottes, entgegen ist. Aber eben damit kommen wir auf etwas ungleich Schwierigeres, den obengenannten

zweiten Punkt, die Unverträglichkeit einer wirklichen ὀργὴ τοῦ θεοῦ mit dem Wesen Gottes, als der die Liebe ist. Entweder wird man die eine oder die andere Vorstellung aufgeben müssen, oder es müssen sich beide so modificiren und deren Modification so rechtfertigen lassen, daß sie sich zusammen denken lassen, ohne einander aufzuheben. Meine Erwägungen führen mich auf das Letztere, während die erstere Ansicht mir nicht stichhaltig vertreten vorgekommen ist.

Franz v. Baader[1]) sagt über den Zorn Gottes: „Die Negativität Gottes gegen das Negative ist selber nichts Anderes als Liebe; denn er stößt das Böse im Geschöpfe nur deßwegen zurück, weil dieses Böse eben die Hemmniß seiner Vereinigung mit Ihm, der Quelle des Lebens, ist. Das Licht erleuchtet das gesunde Auge und verfinstert das entzündete. Die Lebensquelle wird dem Kranken zur Qual, dem Gesunden zur Freude.“ Das sollte also heißen: es giebt gar keine eigentliche Negativität Gottes innerhalb seines Wesens, ja nicht

---

[1]) Aphorismen aus dessen „Vorlesungen über speculative Dogmatik“, VIII. Band der Werke, und bei Dr. Hamberger Stimmen, aus dem Heiligthum der christlichen Mystik und Theosophie, II, 322.

einmal innerhalb seines Wirkens, nur im Zusammentreffen mit dem Bösen wird eo ipso ein anderes Product daraus. Aber wer wird das noch Liebe nennen können? Gleicht das nicht vielmehr einem physikalischen Proceß als einem ethisch sich bestimmenden lebendigen Gott? So plausibel obige Ansicht scheint und so viele ähnliche in sie einmünden, die alle das Wesen Gottes als der Liebe zu sichern wähnen, so schlägt sie doch in Naturalismus um.

Ebenso geht es bei anderen Theosophen, wie z. B. Joh. Michael Hahn [1]), nur daß dieser geradezu sagt: „In Gott, der ein Licht und die wesentliche Liebe ist, ist kein Zorn. Gott als Gott im Lichte kann nicht zornig sein. Und doch ist ein Zorn Gottes, aber diesen suche nicht in Gott, sondern in Natur und Creatur. Satan hat den Zorn Gottes erweckt durch seinen Eigenwillen. Satan ist die erste Mittelsubstanz im Zorn Gottes, der Einheitscharakter des Zornes Gottes in aller Natur und Creatur. In ihm kann sich der Zorn Gottes offenbaren und in ihm findet das ewige (nicht: göttliche) Ergrimmen eine Substanz. Die Liebeswirkungen Gottes verwandeln sich also in der eigenwilligen, gottwidrigen Creatur in gährendes und zehrendes Drachengift."

Alle diese Stimmen wider eine positive Zurückführung des Zornes Gottes auf sein eigenes Wesen vermeiden zwar die Klippe des Manichäismus, haben aber dennoch einen Gottesbegriff zur Grundlage, dem es nicht nur an philosophischer Läuterung gebricht, sondern der auch dem des Schriftganzen nicht adäquat ist, indem sie ihn blos als die Liebe beschreiben. Sie haben ferner einen Zornbegriff, der allzu sehr von der Vorstellung des menschlichen und sündlichen Affects, welcher diesen Namen trägt, beeinflußt ist.

Eine weitaus größere Selbständigkeit behauptet unser Begriff bei J. Chr. K. von Hofmann [2]). Er kennt einen eigentlichen, von der Liebe unterschiedenen, Zorn Gottes von seinem Gottesbegriff aus. Gott, „der sein Selbst Seiende, ist heilig". Als solcher „hat er das Leben in ihm selber, ist sich selbst dessen Grund, weßhalb er Licht und keine Finsterniß in ihm ist. Heiligkeit ist eine Wesenheit des Seins und nicht des Wollens. Ein Drittes neben dem, was die Bezeichnungen

---

[1]) Dessen Lehre, systematisch entwickelt von Stroh. 1859. Stuttgart.

[2]) Dessen „Schutzschriften für eine neue Weise, alte Wahrheit zu lehren" drittes Stück, Nördlingen 1859, S. 3. 13 f.

„Leben“ und „Licht“ von Gott aussagen, giebt es nicht. Wohl aber ist von ihm, welcher dieß beides ewig ist, ein ewiges Verhalten auszusagen, um dessentwillen von ihm gilt, daß er Liebe ist. Der Gegenstand dieses seines Wollens ist der Mensch: ihn will er, daß er sei und daß er das werde, was er schließlich wird.“ Dieß ist Gottes ewige Selbstbestimmung nach außen. Aber wie diese auf der Heiligkeit und Lebendigkeit wesentlich ruht und sich von ihr unterscheidet, also ist auch der Zorn Gottes eine Selbstbestimmung des Willens Gottes, ruhend auf der Heiligkeit und Lebendigkeit Gottes und ebensowohl unterschieden von ihr als von der Liebe. „Gott zürnt der sündigen Menschheit, welche dazu bestimmt ist, in die Liebesgemeinschaft mit ihm wiederhergebracht zu werden, und zürnt denen, welche seinem Heilswerke den Gehorsam weigern. Beide Male ist sein Zorn eine Feindschaft des heilig Lebendigen wider die Sünde, welche den Sünder dem Tode überliefert, aber das eine Mal überliefert sie ihn dem Tode, um ihn daraus zu erlösen, das andere Mal, daß er darin bleibe.“

Diese Auffassung vermeidet es einerseits, den Zorn Gottes zu weit in Gottes unmittelbares Wesen hineinzuverlegen, ihn als ein Attribut des göttlichen Wesens anzusehen, andererseits aber nimmt sie ihn nicht nur als eine von der sündigen Menschheit im Erfolg verkehrte Liebeswirkung, also nicht als etwas dem Wesen Gottes Fremdes, fast identisch mit der Sünde des Menschen oder als die Kehrseite derselben. Daß der Zorn Gottes nicht als eine blos menschliche Vorstellung, als eine gespenstige Ausgeburt des bösen Gewissens betrachtet werde, fordert die directe Redeweise der heil. Schrift und eine consequente wissenschaftliche Auslegung, die nicht das eine Mal einen Begriff ausleert und zu einem Product der Subjectivität verflüchtigt, das andere Mal einen erwünschteren Begriff, wie den der Liebe, der Gnade ꝛc., voll, objectiv, reell faßt. Daß aber v. Hofmann den Begriff des Zornes Gottes real und positiv nehmen kann, ohne einen Dualismus in den Gottesbegriff hineinzubringen, ist gewiß ein großer, schätzbarer Gewinn für die wissenschaftliche Darstellung und Begründung der Schriftzeugnisse über die ὀργὴ τοῦ θεοῦ. Und indem sein Zornbegriff im Begriff der wesentlichen Heiligkeit und Lebendigkeit Gottes wurzelt und wie die Liebe — wohl besser Gnade — eine Selbstbestimmung des göttlichen Willens gegen das Böse ist, kann hier keine Rede sein von dem alten Einwurf, daß es unwürdig wäre, von Gott Zorn auszusagen. Auch ist hier weit mehr positiver

Gehalt als in der Begriffsbestimmung Schoeberlein's [1]), wonach der Zorn Gottes der activ gewordene, sich wider die Sünde wehrende „Liebesschmerz Gottes“ wäre, welcher sich natürlich und folgerecht in der *ἀποκατάστασις* auflöst. Eine solche negative Auffassung aber deckt die Schriftaussagen, wie wir sie erhoben haben, nicht.

Was v. Hofmann als Selbstbestimmung des göttlichen Willens unterscheidet von der Wesenheit des Seins Gottes, was seiner Fassung eine weit reellere Unterlage giebt, als in anderen neueren Aufstellungen den relativen Eigenschaften Gottes im Unterschied von den absoluten zukommt, das nimmt sich bei Oetinger (s. bibl. Wörterbuch) noch realer und concreter aus. Derselbe unterscheidet in Gott eine inwendige und eine der Welt zugekehrte Seite und sagt nach seinem eminenten Schriftverstand: „Wer der Sache nachdenkt, muß bis auf die Herrlichkeit Gottes hinausdenken. Die Herrlichkeit Gottes hat die höchste Schärfe und die höchste Liebe in sich, die Liebe mildert die Schärfe. Man denkt insgemein, die Herrlichkeit Gottes habe nichts in sich, das Bewegung, Raum, Zeit, Ort, Art und Weise in sich schließt, aber im Ezechiel und in der ganzen Schrift giebt sich ganz unumstößlich, daß zwar in Gott selbst keine Bewegung, Raum, Zeit, Ort, Art und Weise sei, aber in dem Kleid des Lichts (Ps. 104) ist gewiß dieß Alles mitbegriffen, sonst könnte Gott von keinem Menschen oder Engel verstanden werden.“

Mit dem Begriff der Herrlichkeit Gottes ist beides gesichert, die Integrität des Gottesbegriffs an und für sich und die Objectivität und Realität seiner Beziehnng zu dem außer ihm Seienden, das innergöttliche Wesen, zu welchem der Zorn Gottes nicht gehört, welcher also dem Wesen Gottes nicht nach seiner Ewigkeit zugehört, und seine der Welt zugekehrte Gestalt, die er sich selbst giebt, nicht welche die Welt ihm giebt. Und er giebt sie sich auch nicht nur auf Grund des Verhaltens der Welt ihm gegenüber, sondern allernächst auf Grund seines eigenen innersten Wesens. Im Wesen Gottes selbst als des Heiligen und Lebendigen oder als des Herrlichen ist die Einheit und Nothwendigkeit der beiden biblischen Sätze begründet, daß Er ist Liebe und daß Er ist verzehrendes Feuer (Hebr. 12, 29. u. Parall.).

Bisher haben wir die Frage im Auge gehabt, ob es sich mit dem christlichen Gottesbegriff vertrage, Zorn von Gott auszusagen,

[1]) Dessen, Grundlehren des Heils, entwickelt aus dem Princip der Liebe, Stuttg. 1848, S. 49 ff.

und wie der Begriff der ὀργὴ τοῦ θεοῦ gefaßt werden müsse, insonderheit, ob der christliche Gottesbegriff nicht verlange, daß man die Zornstellen der Schrift uneigentlich nehme, als blos menschliche, auf Gott übergetragene Vorstellungen, aus dem Sündenbewußtsein — etwa unter göttlicher Causalität — entsprungen. Wir haben gesehen, daß die Erledigung der Frage von der Fassung des christlichen Gottesbegriffs selber abhänge. Dabei hat sich uns ergeben, daß es nicht möglich ist, von Gott selber Zorn auszusagen, wie doch die Schrift selbst gewißlich thut, wenn man das innerste Wesen Gottes allein in die Liebe setzt; vollends unmöglich ist es, wenn man die Liebe so menschlich einseitig faßt, wie es mit dem Zorn lange her geschehen ist, also daß beide ihren ethischen, wahrhaft ethischen Sinn einbüßen, nur daß man beim Zornbegriff kritischer zu sein schien. Dieser Gottesbegriff entspricht dem der Schrift also nicht ganz, sondern indem er einerseits in Betreff der Liebe über sie hinausgeht, bleibt er andererseits hinter ihr zurück. Dem Schriftganzen viel adäquater ist es, das innergöttliche Wesen in Heiligkeit und Lebendigkeit oder einheitlich in Herrlichkeit zu setzen und die Liebe Gottes als Selbstbestimmung und Verhalten gegen die Welt zu nehmen, aber unabtrennbar von seinem Wesen als dem Grund und der Wurzel derselben. Dann ist freilich auch die Liebe Gottes, wie der Zorn, ein göttliches Pathos, obschon kein von außen her erregtes und bestimmtes, sondern in erster Linie durch das innergöttliche Wesen bestimmt, secundär aber allerdings sich offenbarend an dem außer Gott Seienden. Nun aber scheint es zu weit gegangen zu sein, den Zorn Gottes, welcher von der Liebe sich positiv unterscheidet bis hinaus zur ὀργὴ τοῦ ἀρνίου an der ἡμέρα ἡ μεγάλη τῆς ὀργῆς (vgl. S. 260), so ganz der Liebe coordinirt sein zu lassen, als ob sie in einem unveränderlichen Gleichgewichte stünden. Allein die Coordinirung ethischer, lebendiger Begriffe schließt nicht in sich das Verhältniß eines mechanischen Gleichgewichts und einer Gleichartigkeit ihrer Wirkungen. Bei der gegenwärtigen Bewegung und Flüssigkeit aller dogmatischen Begriffe liegt eine weitere Erörterung dieses Punktes über unseren Zweck hinaus und es genügt, bisher so viel festzuhalten, daß der Begriff des Zornes Gottes als einer von Gott ausgehenden positiven Actualität, welche etwas Anderes ist als seine Liebe, sich mit einem Gottesbegriff, welcher der Schrift nicht widerspricht, wohl verträgt, ja vertragen muß, indem ein ethischer und lebendiger Gottesbegriff, wie der christliche ist, dieses positive Moment in der ὀργὴ τοῦ θεοῦ fordert. Und ebenso haben wir

gesehen, daß der Begriff der Unveränderlichkeit Gottes, wie der der Liebe, recht gefaßt, die ὀργὴ im positiven, realen Sinn nicht ausschließt.

Noch könnte die Frage aufgeworfen werden, wie sich denn der Zorn Gottes zur Gerechtigkeit, insbesondere zur Strafgerechtigkeit Gottes verhalte, ob beide identisch sind oder ob sich jedem Begriffe sein eigenthümliches Moment nachweisen lasse. Man ist gewöhnlich geneigt, den Begriff der Gerechtigkeit als einen wissenschaftlich verwendbaren aufzunehmen, dagegen den des Zornes Gottes in's Gebiet des erbaulichen Vortrags zu verweisen und ihm den wissenschaftlichen Werth abzusprechen. Allein wie willkürlich das ist, hoffen wir schon durch die Zusammenstellung der Schriftaussagen über die ὀργὴ und das bisher Entwickelte dargethan zu haben, so daß auch von einer Identificirung beider nicht die Rede sein kann. Die Gerechtigkeit Gottes, gewöhnlich eine Eigenschaft Gottes genannt, ist in ihrer specifischen Bedeutung ein noch um eine Stufe weiter abgeleiteter, vom innergöttlichen Wesen und Leben so zu sagen, weiter abstehender Begriff und drückt eine Modalität der Zornes- wie der Liebesoffenbarung Gottes aus. Vergl. die charakteristischen Stellen Ps. 89, 15. 97, 2. 45, 7 u. a. m. Insofern kommt der Gerechtigkeit keine so unmittelbare Bedeutung für den Gottesbegriff zu, wie dem Zorn Gottes, und es hat sich für uns hier nur darum gehandelt, diesen Punkt nicht geradezu übersehen zu haben und den Grund anzugeben, warum er hier nicht ausführlich in Betracht kommt. Wir treten nun ein in die Erörterung der andern Hauptseite unseres Begriffs und betrachten

2. den Zorn Gottes in seiner Beziehung auf die Creatur, auf die Welt.

Ist der Zorn Gottes begründet in dem ethisch lebendigen Wesen Gottes, so ist beides zu erwarten, erstlich: daß er sich in concreter Weise, in realen Wirkungen manifestirt, und zweitens: daß er auch als Zorn Gottes sich im Bewußtsein der Creatur, so weit ein solches von derselben ausgesagt werden kann, reflectirt.

Nach der Schrift hat die ὀργὴ τοῦ θεοῦ zu ihrem Object das ganze Gebiet der Sünde, nach deren ganzer Ausdehnung in Raum und Zeit, in der unsichtbaren und in der sichtbaren Creatur. In der Creatur gegenständlich geworden, ist die ὀργὴ τοῦ θεοῦ das Product zweier Factoren, der göttlichen Heiligkeit und der creatürlichen Sünde, und offenbart sich nach der Schrift als Tod, d. h. als ein mannichfach gestaltetes Leibes- und Naturverderben, und ebenso als seelischer und sittlicher Ruin, sich vollendend im ewigen Verderben. Alles das

aber ist vermittelt durch innerliche und äußerliche Gerichtskatastrophen und besiegelt durch richterliche Aussprüche Gottes. Und wie die Sünde auf der Basis des organischen Zusammenhangs der Creatur sich auch organisch verzweigt, so realisirt sich auch der Zorn Gottes über die Sünde von Glied zu Glied, deren jegliches Gefäß und Werkzeug des Zornes zugleich wird. Der Zorn Gottes ist somit, wie er sich in der Creatur manifestirt, nicht blos Sache der subjectiven Ansicht, auch nicht einmal blos das zum Bewußtsein kommende objective sittliche Urtheil Gottes über die Sünde, sondern hat seine realen Wirkungen. Die Menschen insbesondere werden *τέκνα φύσει ὀργῆς* und in der ganzen Kreatur ist eine Desorganisation der Lebenskräfte, welche negativ als *ματαιότης*, positiv als *φθορὰ* sich zu erfahren giebt (Röm. 8, 20 f.), eine von dem heiligen und lebendigen Gott gewollte Strafe der Sünde und des gottwidrigen Eigenlebens.

Die Sünde und das gottwidrige Eigenleben und also auch die *ὀργὴ τοῦ θεοῦ* in ihrer Manifestirung hat ihren Anfang im Satan. In ihm ist aber nicht nur der historische Anfang, sondern auch das fortwährende und fortwirkende Princip der Gottwidrigkeit und Object und Vehikel des Zornes Gottes zugleich. Betrachten wir das Verhältniß unseres Begriffs, der *ὀργή τοῦ θεοῦ*, zur Schriftlehre vom Satan.

Wenn Joh. Mich. Hahn (a. a. O.) sagt: „Satan ist die erste Centralsubstanz alles Verderbens und aller Verkehrtheit und Gottwidrigkeit, und wo er kann, verbreitet er die in ihm concentrirte höllische Tinctur. Er wirkt mit seinen sieben drachischen Grundkräften in alle seine Untergeordneten und diese wirken abermal ein in Natur und Creatur und alle bösen Menschen, und diese wirken wiederum zurück in die Finsterniß bis in den Abgrund, dahin Alles kommen wird, weil es daher fließt“ — so ist die andere Seite diese, daß „Satan die erste Mittelsubstanz ist im Zorn Gottes“ — und diese beiden Seiten gehen zusammen in dem Satze: „Was in der Schrift das eine Mal dem Zorn Gottes zugeschrieben wird, das wird ein ander Mal dem Satan zugeschrieben. Und daraus ist klar, daß sich der Zorn Gottes durch den Satan offenbart und durch diesen in den Kindern der Finsterniß und des Unglaubens.“ Ganz so auch Oetinger[1]) und besonders v. Hofmann[2]) unter Berufung auf

---

[1]) Dessen bibl. Wörterbuch, Art. „Satan“.

[2]) Schriftbeweis, I, 311. 385.

2 Sam. 24, 1 und 1 Chron. 21, 1. „Gottes Willen ist es, welchem Satan dient, während er den Willen hat, etwas wider Gott zu thun."

Sobald man in der Schrift Eins an's Andere hält, kommt man auf die Frage nach dem Verhältniß des Zornes Gottes zum Satan; das Einzelne, was wohlbezeugt ist, will im Licht des Ganzen, dem es angehört, begriffen sein. Die Macht des Satans im Verhältniß zur Allmacht Gottes ist nicht zu begreifen, außer durch den Satz: womit Jemand sündiget, damit wird er gestraft, oder: wer Sünde thut, der ist der Sünde Knecht. Es ist die Offenbarung des Zornes Gottes, daß der Mensch, welcher dem Satan mehr glaubte als Gott, auch in des Satans unseliger Knechtschaft seufzen und erfahren muß, welchem Herrn er sich ergeben hat und welches Recht er demselben über sich einräumte. Und daß der Mensch, der so ein Leben unter dem Tode führt, sich des Zornes Gottes, als der solches über ihn verhängt hat, bewußt wird, das kommt dadurch zu Stande, daß der Mensch, welcher durch Verführung des Satans überall Leben und Wohlsein sucht, wo es nicht ist, immer wieder inne wird, daß der Satan, der Fürst dieser Welt, doch nicht schöpferischer Gott ist, nicht das Leben hat, noch geben kann, ja daß er überhaupt nicht kann, wie er will, sondern auch unterm Zorn steht [1]), daß sein Hervorgebrachtes nur Gaukelgestalt und Scheinleben, sein Wirken nur Zerrüttung des wahren Lebens ist, und daß solcher Tod, der sich im bösen Gewissen reflectirt, nur immer größer wird. Es ist „eine Bethätigung des Zornes Gottes, daß er dem Satan Raum giebt, der sündigen Menschheit Alles und Jedes zu einer Versuchung zu machen, welche Versündigungen wirkt" [2]), und der Mensch erfährt dieses als Zorn Gottes darin, daß ihm sein Gewissen bezeugt: du müßtest dem Satan nicht verknechtet sein, wenn du nicht von Gott abgefallen wärest, wenn du anders zu Gott stündest.

Ob nun aber Satans Begriff und kosmische Stellung zu einer solchen Bedeutung zu erweitern ist, daß alle Offenbarung des Zornes Gottes durch ihn (und seine Dämonen) sich vermittelt, er also nicht blos Macht hat, der sündigen Menschheit geistlicher Versucher und Verkläger und durch das Medium des Geistigen und Seelischen hindurch ihr Verderber zu werden, sondern daß er auch direct alles Natur-

[1]) Brief Jac. 2, 19.

[2]) v. Hofmann, Schutzschriften, III. S. 14.

und Geschichtsverderben, welches die Schrift auf den Zorn Gottes zurückführt, vermittelt? Diese Frage wird nun wohl in unsern symbolischen Büchern bejaht (s. die bekannte Stelle im Cat. maj. 525) Demnach würde nicht blos der dem Zorn Gottes unterstehende Mensch — des Satans Verführung überlassen — die natürlichen ihm anvertrauten Dinge in den Mißbrauch und die Desorganisation der Sünde hineinziehen und dafür auch durch Gottes eigenes Wirken auf die natürlichen Dinge gestraft werden, sondern der Mensch ist umringt von dämonischen Gewalten, denen Gott gestattet, die Natur zu verderben und mittelst der natürlichen Dinge an den sündigen Menschen zu kommen und ihm zur Strafe und zum Gericht zu werden.

Diese Ansicht aber, bei welcher der sich eindrängende Manichäismus kaum zu bezähmen ist, läßt sich nicht genugsam aus der Schrift erhärten und es ist die andere ebenso möglich, daß Satan blos „die Mittelsubstanz des Zornes Gottes" ist gegenüber dem Menschen, der mit der Hauptseite seines Wesens der unsichtbaren Welt angehört.

Jedenfalls ist diese Frage von untergeordneter Bedeutung gegenüber dem Satze, daß der Zorn Gottes sich im Menschen auf eine ebenso ethisch bewußte als reale Weise reflectirt, indem Gottes Geist die sündige Welt straft, d. h. sie sich nicht nur selbst die Rechnung ihrer Schuld machen und ihr Urtheil sprechen läßt, sondern ihr dasselbe auch zu fühlen giebt, selbst ob sie es nicht anerkennen wollte.

Nachdem wir das Verhältniß unseres Begriffes der ὀργὴ τοῦ θεοῦ als eines realen nach seiner Weltseite betrachtet und Satan als im unwillkürlichen Dienste derselben stehend erkannt haben, so daß wir in der Negativität des Verhältnisses der sündigen sichtbaren und unsichtbaren Welt zu ihrem Gott zugleich eine reale — ethische und metaphysische — Positivität, ein göttliches Verhängniß und eine gottgeordnete Zuständlichkeit, anerkennen, so gehen wir einen Schrit weiter zu der Frage: wie verhält sich die ὀργὴ τοῦ θεοῦ zu Christus und seinem Heilswerk?

Es ist Schriftlehre, das Jesus Christus mit seiner heilvollen Menschwerdung den unheilvollen Zustand der sündigen, unter Gottes Zorn befindlichen Menschheit auf sich genommen hat. v. Hofmann[1]) stellt die Sache im Wesentlichen so dar: Die menschliche Sünde hat sich in vierfacher Gestalt entwickelt und darum hat auch Christus, der

[1]) Schutzschriften, 3. Stück, Christi Versöhnungswerk betreffend, S. 13 ff. 22.

Anfänger der neuen Menschheit, für das adamitische Geschlecht den Zorn Gottes in vierfacher Weise erfahren, indem er das Heil und Leben der Menschheit neu begründete. Er hat erfahren den Zorn Gottes als das Verhalten Gottes gegenüber der Anfangssünde Adam's, nämlich den Tod. Weil aber das Geschlecht Adam's dessen gefallene Natur, seine Sündigkeit, mit sich fortpflanzte, so wirkt der Zorn Gottes fort nicht blos im Tode, sondern auch als ein fühlbares Zeugniß wider die Sündigkeit im bösen Gewissen, als Gefühl der Verdammniß. Dieses erfuhr Jesus eben als Mitgefühl mit der Verdammniß des Geschlechts, welchem er angehörig geworden war. Zum Dritten bekam er die Versuchung Satans zu erfahren, welcher der Einzelne um seiner Sündigkeit willen unterworfen ist in Kraft des Zornes Gottes, die zugelassene Zugänglichkeit menschlicher Natur für den Versucher. Endlich erfuhr er das Aeußerste des Zornes Gottes, welches gerichtet ist gegen die Steigerung der menschlichen Sünde zu satanischer Sünde und Verstockung gegen Gott und ihr eigenes Heil, in dem, daß sein Heilswerk der Feindschaft Satans preisgegeben und ihm Alles genommen war, was ihn als Heiland erscheinen lassen konnte, während er es gerade da im eminenten Sinne wirklich war. In der ersten und zweiten Weise litt Jesus unter dem unmittelbaren Verhältnisse der sündigen Menschheit zu Gott, in der dritten und vierten Weise unter ihrem Verhältnisse zu Satan, der sie durch Verführung des Heils verlustig oder mit Gewalt das Heilswerk selbst zu nichte zu machen bedacht war. In der ersten und vierten erfuhr er den Widerspruch zwischen seiner Menschwerdung und seiner eigenen ewigen Lebendigkeit, in der zweiten und dritten zwischen jener und seiner ewigen Heiligkeit. Aber in Allem überwand er und erlöste die Menschheit vom Zorn Gottes, indem er sterbend wieder eintrat in die Seinsweise seiner ewigen Lebendigkeit und die in der Menschwerdung durch Gehorsam erworbene Gerechtigkeit, als die menschliche Gestalt seiner ewigen Heiligkeit, mitbrachte.

Wohl kann nun allerdings mit Geß (Jahrb. f. d. Theol. 1859, H. 3: „die Nothwendigkeit des Sühnens Christi") gesagt werden, die Schrift sage nie, daß Christus unter Gottes Zorn gewesen sei, den Zorn Gottes erfahren habe. Er war immer der Sohn des göttlichen Wohlgefallens, auch während seiner tiefsten Erniedrigung, ja gerade wegen derselben. Aber eben deßwegen unterschieden wir auch im christlichen Gottesbegriff das innergöttliche Wesen und seine der Welt zugekehrte heilige Lebensoffenbarung, zu welch' letzterer die ὀργή gehört,

während die Sohnschaft Christi unverändert auf dem innergöttlichen Wesen Gottes ruht und seine trinitarische Stellung durch die ὀργὴ nicht afficirt wird. Andererseits unterscheiden wir im Begriff der ὀργὴ τοῦ θεοῦ selber deren ethische Seite als eines göttlichen Pathos und deren metaphysische Seite als die in der Creatur sich reflectirende Wirkung jenes Pathos. Als Mittler zwischen Gott und den Menschen, als der Versöhner mußte Jesus sich all' dem Uebel, welches als Fluch der Sünde, als Gericht, d. h. als Zornesoffenbarung Gottes, auf der Menschheit liegt, unterziehen, ohne darum in Wirklichkeit, objectiv und an und für sich der von Gott Gestrafte zu sein. Seine Stellvertretung durfte dennoch nie zur Identität mit uns werden. Darum kann aber auch das Werk Christi, der um das Leben uns wiederzubringen, unserem Tode und Allem, was kraft des Zornes Gottes, auf uns lag, sich unterstellte, in Gott hinein wirken, also daß er uns dadurch mit Gott versöhnt und Heilsgerechtigkeit schafft. Wer denn durch Christum und in Christo zu Gott kommt, hat nimmer den — somit rechtmäßig aufgehobenen — Zorn Gottes zu erfahren. Das Erlösungs- und Versöhnungswerk Christi ist also nicht zu denken ohne Beziehung zur ὀργὴ τοῦ θεοῦ, und zwar zunächst zu deren Manifestation als Fluch und Gericht und dann erst zu ihr als göttlichem Pathos wider die Sünde, als ethischem Ausdruck der Stellung Gottes zum Sünder, dem Christus Frieden schafft. Durch das Erlösungswerk Christi ist die Periode des allgemeinen Zornes Gottes und des durch ihn bedingten Gerichtsverhängnisses über die Sünde beendet, der Bann ist gebrochen, ethisch und metaphysisch, und angebahnt eine Wiederbringung der verlorenen Welt, angegangen eine neue Lebensmittheilung an die Menschheit zur Befreiung der Einzelnen und zur Verklärung des Ganzen.

Was bleibt nun noch übrig von der ὀργὴ τοῦ θεοῦ und ihrer Actualisirung von Christi vollbrachtem Werk an bis zum Abschluß dieses Aeons?

Hat der heilig lebendige Gott in seinem Zorn die Menschheit dem Tode überliefert, der Gewalt des Satans überlassen, so ist es geschehen zur Wahrung seiner Majestät und Erweis seiner Heiligkeit einerseits und andererseits, um sie — die sündige Menschheit — der Erlösung bedürftig und verlangend zu machen und sie wirklich zu erlösen. Schon daß es eine ὀργὴ ἐρχομένη giebt nach der Schrift, einen Aufschub ihrer vollständigen Offenbarung, schon darin liegt eine Beschränkung der ὀργή, welche, sofern sie aus der χρηστότης (Röm.

2, 4 ff.) kommt, ihr Absehen auf das Heil der Menschen hat, nicht blos als Aufschub des Gerichts, sondern positiv als göttliche Gegenwirkung gegen die Sünde, auf das Heil der Menschen abzweckend [1]). Was Christus vollbracht, wird denen, die an ihn glauben, zu eigen, also daß sich an ihnen der heilige Liebesrath Gottes vollziehen kann: „Gott hat uns nicht gesetzt zum Zorn, sondern die Seligkeit zu besitzen durch Jesum Christum." Die Erlösung der Gläubigen aber, die mit dem Geiste ihres Gemüths dem Gesetz Gottes dienen, aber mit dem Fleisch dem Gesetz der Sünde unterworfen sind (Röm. 7, 25), vollzieht sich während ihres Leibeslebens im ethisch-metaphysischen Proceß der Heilsordnung unter Tragung des Kreuzes Christi um der Sünde willen und Auflösung des Sündenleibes im Tode (Röm. 6, 5 ff. 8, 10). Das ist eine stufenweise Aufhebung der unter der Knechtschaft der Sünde realisirten Wirkungen des Zornes Gottes, deren Vollendung im Princip schon gesetzt ist durch Christi Tod und Auferstehung und dem Glauben verbürgt durch sein Wort und das Zeugniß des heiligen Geistes.

Anders ist es bei denen, welche dem Heilswerke den Glauben und dem am Gewissen bezeugten Wort den Gehorsam verweigern. Ueber diesen bleibt der Zorn Gottes; Gott überliefert sie dem Tode und überläßt sie der Gewalt des Satans, daß sie darin bleiben. Und auch hierin muß sich der Charakter des heiligen und lebendigen Gottes manifestiren, sofern sich die Wirkungen des Zornes Gottes ebenso als ethisch bestimmt zu verstehen geben, als auch ein reales Verderben sich bis in die Hölle hinein ausbildet und also das Leben vom Tode in consequenter Desorganisirung des sittlichen und wesentlichen Lebensbestandes verschlungen wird, bis am großen Tage der Offenbarung der *ὀργὴ* und der *δικαιοκρισία* Gottes das Urtheil Gottes und Christi (*ὀργὴ τοῦ ἀρνίου*) und die Zuständlichkeit derer, die Gegenstand desselben sind, vollständig congruiren und alles Fleisch Gott Recht geben wird.

So weit führt uns die Schrift und läßt die ganze Entwickelung des Weltlaufes in ein doppeltgetheiltes Ende auslaufen.

Die Theosophie Oetinger's und seiner Geistesnachkommen, sowie auch sonst die christliche Speculation will sich dabei nicht beruhigen. Letztere schließt aus dem zweigetheilten Ende auf einen unlösbaren Gegensatz in Gott zurück, welcher dem Einheitscharakter Gottes Eintrag thut; erstere kann Solches nicht reimen mit ihrem Gottes-

[1]) Schmid, bibl. Theol. d. N. Test. 2. Aufl. S. 518.

begriff, als der die Alles überwältigende Liebe ist, der sich zuletzt auch Satan gefangen giebt, und das Alles verschlingende Leben voll unauflöslicher Kräfte, von welchen auch zuletzt der Tod, der keinen Halt in sich selber hat, aufgehoben wird. Um auf diesen Punkt zuerst einzugehen, wie soll das durch eine Kette von ethischen und geistleiblichen Functionen zur andern Natur, ja zur wirklichen Natur gewordene Böse, dem alle Kräfte des Lichtlebens, aber nicht die Existenz, ausgegangen sind, wie soll das aufgehoben und in ein himmlisches Wesen verwandelt werden, nachdem alle Heilseinwirkungen in dem langen Krieg erschöpft worden sind? Diese theosophische Richtung nimmt daher ihre Zuflucht zur Statuirung einer ungezählten Reihe von Aeonen, wo das ausgerichtet wird, was bis zum Endgericht, davon die Schrift als vom Letzten zeugt, nicht ausgerichtet werden konnte. „Das Böse kann wohl einen ewigen, aber keinen unendlichen Bestand haben, sonst wäre ja Gott nicht Alles in Allen", sagt Mich. Hahn (a. a. O.). „Denn es können nicht zwei Schöpfer sein. Satan ist und bleibt Creatur, ein armes Geschöpf in seinem gefallenen Zustand, ein Affe, der im Zorn Gottes Alles nachgaukelt" rc. Oetinger[1]): „Eine Ewigkeit heißt, wenn etwas Hervorgebrachtes eine Zeit lang währt und wieder zurückgeht in's Unsichtbare", „wo das Ende und der Anfang verborgen wird", ist also nach Oetinger nicht quantitativ und zeitlich, wie sonst, sondern qualitativ zu verstehen. Die Schwierigkeiten dieser Ansicht, sowohl ethischer als metaphysischer Art, erkennend, indem allerdings eine fortgesetzte Vertagung der völligen unendlichen Verdammniß die Errettung Aller doch nicht verbürgt, kommt man leicht zu ihrem Gegensatz in der Ansicht Rothe's, der eine völlige Vernichtung der Gottlosen als letztes Resultat annimmt. „Durch das verzehrende Feuer wird die ihr Sein constituirende feine Materie vermöge der Aufhebung der an ihr vorhandenen Organisation und der Zersetzung in die Elemente allmählich vernichtet, d. h. dahin reducirt, daß das Ergebniß ihrer Functionen zunächst nicht mehr persönliches Leben, sodann auch nicht mehr unpersönliches, seelisches Leben, endlich überhaupt gar nicht mehr Leben ist"[2]).

Somit hört bei beiden entgegengesetzten Ansichten das Böse einmal auf, bei der einen durch Verwandlung in Gutes, bei der andern durch völlige Zerstörung. Beide Ansichten haben nicht weniger Schwierigkeiten, als die der Schrift entnommene, jedenfalls bisher nicht als

---

[1]) Bibl. Wörterb. u. d. Art. „Ewigkeit".

[2]) Ethik, §. 605.

schriftwidrig erwiesene kirchliche Lehre, welche über die Gottlosen als Letztes die ὀργὴ τοῦ ἀρνίου offenbar werden läßt und uns nicht erlaubt, noch einmal einen Anfang der Gnade anzunehmen. Die Offenbarung des Zornes Gottes und des Lammes bringt es mit sich, dem in's Böse verkehrten Geschöpfe seine nackte, machtlose Existenz, die es ja ursprünglich von Gott hat, nicht vom Satan, zu lassen, denn diese nackte Existenz ist keine Wohlthat mehr, sondern das Gegentheil.

Damit greift aber die Frage wieder zurück in Gottes Wesen hinein, ob es nicht einen Widerspruch in Gottes Wesen setzt, eine endlose Ewigkeit der Zornwirkungen anzunehmen. Ist denn die Liebe nicht mehr als der Zorn? Gewiß; auch hört der Zorn, seinem von uns gefundenen Begriffe nach, auf. Aber die Heiligkeit Gottes bleibt, die Liebe ist nicht mehr als sie und nicht wider sie. Neue Gerichtskatastrophen, neue Offenbarungen des Zornes Gottes werden nimmer kommen nach dem Tag des Zornes Gottes und des Lammes, das verschmäht wurde; insofern hört die Actualisirung der Heiligkeit Gottes (als Zorn) auf, nicht aber die Heiligkeit selber, wie auch die Gnadenerweisungen als solche ihr Ziel haben, die Liebe Gottes aber bleibt.

Nicht zu verkennen ist, daß das Bedürfniß der christlichen Speculation und das Verlangen des Herzens hier eine Befriedigung in ungetrübter, einiger Seligkeit und Herrlichkeit sucht, aber was uns die Schrift wissen läßt von Gottes Wesen, nicht was wir durch halbbündige Schlüsse ableiten, das erlaubt uns nicht, einen Abschluß zu machen, wie wir ihn gern hätten, wie solchen aber die Schrift nicht hat. Und wenn Jemand sagen wollte: wer groß denkt vom Versöhnungswerk Christi, der müsse auf die ἀποκατάστασις im theosophischen Sinne kommen, dem kann doch wohl ebenso gut gesagt werden: wer groß denkt von dem, was Christus gelitten und vollbracht und an uns gewendet, der muß auch glauben, daß Er genuggethan bis zu dem Ende, davon die Schrift zeuget, und daß dieses Ende darum auch wirklich und ernstlich das letzte ist. Der Theologie kann es nur frommen, wenn sie sich unverdrossen fortschreitend und vertiefend auch der Grenzen der Wissenschaft versichert und also sich immer klarer wird über ihre Aufgabe und ihr Können und über die Schranken, wo es sie ehret zu sagen: οὐκ οἶδα, ἀλλὰ πιστεύω*).

*) Die Red. glaubte obige Abhandlung, in welcher Ritschl's Schrift: de ira Dei, Bonn, 1859, nicht berücksichtigt ist, auch ohne Beziehung auf dieselbe geben zu sollen, da sie doch in der Hauptsache eine andere Seite an demselben Gegenstand behandelt.

Darf man für die Verstorbenen beten?

Beantwortet vom
O.=Consistorialrath Dr. Stirm in Stuttgart.

„Gegenstand des Bittgebets darf an sich Alles sein, was Gegenstand des Wunsches eines Christen sein kann. — Zum Bittgebet gehört wesentlich auch die Fürbitte, welche wesentlich auf der geistigen Einheit des Betenden mit demjenigen, für den er fürbittet, beruht. Je näher wir also, wodurch auch immer, mit einem Andern verbunden sind, desto mehr muß er Gegenstand unserer ausdrücklichen Fürbitte sein. Im Allgemeinen aber muß unsere Fürbitte ebenso weit reichen, als unsere Liebe. — Auch auf die Verstorbenen mag sie sich ohne Scheu, wenngleich nur mit der bescheidensten Zurückhaltung, ausdehnen. Denn wenn anders eine Entwickelung des menschlichen Einzelwesens auch nach seinem sinnlichen Tode noch stattfindet, so läßt sich nicht absehen, warum die Fürbitte für die Abgeschiedenen nicht sollte wirksam sein können. Die Liebe, wenn sie lebendig ist, kann überdieß eine solche Fürbitte nicht unterlassen, zumal für diejenigen, mit denen wir uns in diesem Leben besonders nahe verbunden hatten; und um so weniger ist zu besorgen, daß sie Gott mißfallen könne."

So spricht sich Rothe in seiner theologischen Ethik, Bd. III, S. 151 f., aus. Die entgegengesetzte Ansicht vertheidigt Kliefoth (liturgische Abhandlungen, I. Bd., und „das Begräbniß", als Manuscript [für die dresdner liturgische Conferenz] gedruckt). Seine Hauptgründe sind folgende: Die Hinweisung auf die abschüssige Bahn des Aberglaubens und der soteriologischen Irrthümer, in welche die Kirche allmählich von der arglosen und unbefangenen Anschauung, daß sie über das Grab hinaus auf ihre Todten und wieder ihre Todten über das Grab zurück auf sie wirken können, durch ihr immer vielfältigeres operatives Thun für das Heil der Verstorbenen gerathen ist. — Die Lehre vom Tode als dem Ende der Gnadenfrist. Mit dem Tode ergeht über den Sterbenden ein sein diesseitiges Leben ansehendes Gericht, welches ihn in einen unverrücklichen Stand und Lauf, je nachdem, zur Seligkeit oder zur Verdammniß setzt. Für die Christen giebt es keinen Zwischenzustand, sondern für sie geht im Moment des Todes die Gnadenfrist zu Ende und fällt die Entscheidung über Seligkeit oder Unseligkeit, weil ihnen die Verheißung der Berufung

zum Heil bereits in diesem Leben gehalten ist; denn wir werden nach dem gerichtet, was wir bei Leibesleben gethan haben und gewesen sind, und nicht nach dem, was wir etwa drüben noch werden mögen. Von einer Bekehrung, von einer Aenderung der Grundrichtung des Lebens drüben kann bei demjenigen nicht mehr die Rede sein, der hier dem Worte der Gnade gegenübergestanden hat und seine Entscheidung hat treffen können. — Die Kirche darf nicht einmal von der Voraussetzung aus, daß der Gestorbene in seinen Sünden gestorben sei, um dessen nachträgliche Bekehrung und Erlösung bitten, weil sie dann etwas wider Gottes Willen und Ordnung bäte. — Die fortgehende Heiligung der im Glauben Entschlafenen ist in Gottes Rath gelegen. Aber kein Wort der Schrift weist die Kirche an, für die Heiligung und Vollendung ihrer verstorbenen gläubigen Glieder zu sorgen. — Die Gemeinschaft mit den vorausgegangenen Gliedern besteht in dem gemeinsamen Verbundensein in dem Herrn; aber der Verkehr zwischen ihnen und uns, den die Einwirkung auf ihre Heiligung voraussetzen würde, ist durch den Tod abgebrochen. Wir thäten nichts Freventliches, aber etwas Unnützes, da sie durch den Tod bereits in einen unverrücklichen Gnadenstand versetzt sind, wo es, wenn auch Entwickelung, doch jedenfalls nur Wachsen giebt. — Der Trieb des Herzens mag den Einzelnen entschuldigen, wenn er auf seine eigene Hand zum Gebet für seine abgeschiedenen Lieben greift, aber er kann nie der Kirche Grund werden, ohne Schrift etwas von so ungeheurer Tragweite, wie die Fürbitte für die Todten, als solennes kirchliches Handeln zu ordnen. — Keine alte lutherische Kirchenordnung ordnet die Fürbitte für die Todten an oder enthält Gebetsformulare, welche eine solche in sich schlössen; sie kennen kein anderes Gebet wegen der Todten, als Danksagung; und obwohl keine das private fürbittende Gebet für die Verstorbenen verbietet, so verbieten doch viele die kirchliche Fürbitte für die Todten ausdrücklich. Erst das 18. Jahrhundert kommt auf die Fürbitten für die Todten zurück. Das subjective Moment machte sich unbehindert geltend. — Nach diesem Kanon werden die preußische Agende, die Agende für evang. Kirchen in Bayern v. J. 1844 und das württembergische Kirchenbuch bezüglich des Segenswunsches im zweiten Begräbnißformular, sowie die Leichengebete Nr. 15. 16. 17. bezüglich der darein aufgenommenen Fürbitten getadelt.

Man sieht, die Frage ist disputabel. Auch berührt sie einen Punkt, in welchem wegen seines Zusammenhanges mit einer Reihe anderer schriftwidriger Cultushandlungen der Protestantismus mit dem

Katholicismus in den schroffsten Gegensatz getreten ist. Versuchen wir zunächst einen geschichtlichen Ueberblick des Gebets für die Todten zu gewinnen [1]).

Wir haben dafür allerdings keinerlei ausdrückliche apostolische Vorschrift. Aber es reicht in die früheste Zeit des christlichen Alterthums, in das zweite und dritte Jahrhundert zurück, und muß einem tiefgefühlten christlichen Bedürfniß entsprochen haben, zumal in einer Zeit, wo der Glaube an die nahe Wiederkunft des Herrn und die damit verbundene Auferstehung die Theilnahme der Lebenden an dem ferneren Geschicke der Todten in nicht geringem Grade belebte und rege hielt. Aus dem Glauben, daß die Verstorbenen bei Gott leben und als Glieder der Himmel und Erde umfassenden Gemeinde Christi mit den Lebenden durch ein unauflösliches Band verknüpft sind, ging die Sitte hervor, daß das Andenken der Verstorbenen an den Jahrestagen des Todes derselben von ihren Verwandten, Ehegatten oder Gattinnen, auf eine dem Wesen des christlichen Glaubens und der christlichen Hoffnung angemessene Weise gefeiert wurde. Man genoß das Abendmahl an diesem Tage in dem Bewußtsein der unzertrennlichen Gemeinschaft mit den im Herrn Verstorbenen; man brachte in deren Namen, als ob sie noch lebende Mitglieder der Gemeinde wären, eine Gabe zum Altar; man hielt dafür, daß in jenes der Communionfeier vorangehende Kirchengebet die Bitte für die Seelenruhe der Verstorbenen mit eingeflochten würde (s. Neander, K.-G. I, 2, S. 595).

So erwähnt Tertullian nicht blos des Begräbnisses mit Gebet [2]), sondern sagt auch de cor. milit. c. 3: „Oblationes pro defunctis annua die facimus." De monog. c. 10. spricht er von der Trauer einer Wittwe gegen ihren verstorbenen Mann und deren natürlicher Bethätigung: Enimvero et pro anima ejus orat et refrigerium (d. h. einen Zuwachs an Seligkeit) interim adpostulat ei et in prima resurrectione consortium et offert annuis diebus dormitionis ejus. De exhort. castit. c. 11 sagt er von einem

---

[1]) Vergl.: das Gebet für die Todten, in seinem Zusammenhange mit Cultus und Lehre, nach den Schriften des heil. Augustinus. Ein patristische Studie v. A. Frantz, Dr. d. Theol., Superint. u. Oberpfarrer zu St. Jacobi in Sangerhausen. Nordhausen 1857.

[2]) De anima c. 51: Scio feminam quandam vernaculam ecclesiae . . . cum in pace dormisset et morante adhuc sepultura interim oratione presbyteri componeretur.

Wittwer in Betreff seiner verstorbenen Frau: pro cujus spiritu postulas, pro qua oblationes annuas reddis. Tertullian ist sich dabei bewußt, daß es kein Schriftgebot sei, sondern beruft sich (de coron. mil. c. 4) auf Tradition und Gewohnheit. Die Verweigerung dieses Gebets war ebensowohl ein warnendes Urtheil über die Verstorbenen, wie eine Mahnung an die Lebenden. Daher sagt Cyprian (c. LXVI ed. Maur. p. 114): seine Vorfahren hätten festgesetzt, daß, wer eine gewisse kirchliche Bestimmung übertrete, keiner kirchlichen Fürbitte und keiner Opfer nach seinem Tode gewürdigt werden solle.

„Diese Oblationen für die Todten galten nun wirklich für Opfer, womit die Darbringenden nicht blos die Vergebung ihrer eigenen Sünden, sondern auch die Vergebung der Sünden für die Verstorbenen nachzusuchen pflegten; und man war allerdings der Ueberzeugung, daß diese Opfer etwas im Zustande der Verstorbenen ändern und ihre Seligkeit vermehren könnten. Man legte ihnen aber diese heilsame Kraft nicht darum bei, weil sie Almosen an die Kirche oder Gaben der Liebe und Barmherzigkeit waren, — sondern deßhalb, weil diese Oblationen, oder doch ein Theil derselben, zu dem Opfer des Altars verwendet, und der Name des Verstorbenen im Gebete Gott empfohlen wurde. Die den Oblationen für die Verstorbenen zugeschriebene Kraft stammte nicht aus der Gabe, auch nicht aus dem Sinne des Gebers, sondern aus dem Sacramente des Altars und aus der Feier desselben. Der allgemeine Glaube der Kirche suchte die Bedeutung der Oblationen überhaupt darin, daß sie als das sacrificium altaris Gott dargebracht wurden und die Kraft und Gnade dieses Sacramentes auch denen im Besonderen vermittelten, welche sie darbrachten oder für welche sie dargebracht wurden“ [1]).

Der Inhalt der mit den Oblationen verbundenen Fürbitte war nach Dionys. de eccles. hier. c. VI: ut divina bonitas cuncta dimittat peccata, quae per humanam infirmitatem defunctus admiserit, eumque collocet in luce et regione viventium, in sinum Abrahae, Isaac et Jacob, in locum, unde aufugit dolor, tristitia et gemitus. Andere Formeln waren: dele, ignosce et remitte omnia peccata eorum; — non reputa illis omnia delicta; — dimitte per misericordiam tuam delicta et defectus eorum etc. [2])

---

[1]) Frantz, das Gebet &c., S. 47.

[2]) Gebete für die Todten aus späteren Liturgien s. bei Frantz, S. 83 ff.

Zu welcher Entwickelung das Gebet für die Todten im Anfang des fünften Jahrhunderts gelangt war, sieht man besonders aus Augustin, der sich auf die Sitte der ganzen Kirche beruft, daß in den Gebeten des Priesters, welche Gott dem Herrn an seinem Altare dargebracht werden, auch die commendatio mortuorum ihren Platz habe, deren Wirkung er als praesidium salutis, als relevatio der Todten bezeichnet, ut cum iis misericordius agatur a Domino, quam eorum peccata meruerunt. Er sagt (de cura pro mortuis gerenda): „Ich glaube nicht, daß wir mit etwas Anderem an die Todten gelangen können, als dadurch, daß wir mit dem Opfer des Altars oder der Gebete oder der Almosen feierlich für sie bitten; und wenn dieß auch nicht Allen, für welche es geschieht, nützt, so doch denen, welche bei ihren Lebzeiten das Ihrige thaten, daß es nützen kann. Aber weil wir nicht wissen, wer diese sind, so muß es für alle Wiedergebornen geschehen, damit Keiner übergangen werde, zu dem diese Wohlthaten gelangen können und sollen. Besser, es geschieht zum Ueberfluß bei denen, welchen es weder schadet noch nützt, als daß es für die unterbleibt, welchen es nützt. — Nützen aber kann es (de verbis apostoli serm. 32) nur denen, die vor dem Tode so gelebt haben, daß es ihnen nach dem Tode heilsam sein kann. Weder durch Almosen, noch durch Gebete, noch durch das Sacrament des Opfers Christi kann den Verstorbenen eine neue Gnade oder ein neues Verdienst erworben werden; es kann ihnen immer nur nach ihren Werken gegeben werden, und nur die in der Heilsökonomie verheißene und gesicherte Consequenz aus der Präcedenz des Lebens kann ihnen durch den Dienst der Lebenden gewisser und reichlicher zugeeignet werden. — Die Opfer für die sehr Guten (Enchirid. c. 110), die derselben nicht bedürfen (die Heiligen und Märtyrer), sind Danksagungen, für die nicht sehr Bösen Sühnmittel, für die sehr Bösen zwar keine Hülfeleistungen für die Todten (weil sie ihnen nichts mehr helfen können), aber doch Trostmittel für die Lebenden.

Obwohl Augustin den abstracten Werkdienst der späteren katholischen Kirche noch nicht kennt, so sehen wir bei ihm doch schon die Ansätze zu dem Dienst der Kirche, der allmählich dem Verdienste Christi substituirt wurde, die Fundamente zu dem Vermittelungsinstitute, das sich in der Priesterschaft, im Opfer- und Gebetscultus der katholischen Kirche so mächtig erhob, daß es den Glauben nicht mehr zu vermitteln, sondern zu vertreten und zu ersetzen schien. Auch

das innige und gläubige Gebet Augustin's für seine verstorbene Mutter (Conf. IX, 13) athmet schon den Geist katholischer Anschauung. „Gluth des Glaubens, lodernd über dem Holz der Werke“ [1]).

Dazu trug besonders die Verwandlung der Eucharistie (des Empfangens des Leibes und Blutes Christi) in den Begriff des Opfers bei. Als um die Mitte des dritten Jahrhunderts die Vorstellung von einem clericalen christlichen Priesterstand nach Art des levitischen (besonders durch Cyprian) aufgekommen war, durfte auch als Correlatbegriff das Opfer nicht fehlen, und so wurde die Sacramentsverwaltung zur Opferhandlung, die Eucharistie zur Darbringung des unblutigen Opfers Christi durch die Hand des Priesters, wovon namentlich Gregor d. Gr. eine große Hülfe für die im jenseitigen Zustand Befindlichen erwartet. In den Glanz und Schein dieses Begriffs wurde dann auch alles Uebrige hineingezogen, was als Gebet und Ritus um die Eucharistie sich gesammelt hatte. Mit dem unblutigen Opfer, dem Meßopfer, sowie mit ihren guten Werken und Gebeten können die Lebenden den Verstorbenen zu Hülfe kommen und das ergänzen, was diese im Leben an Satisfaction zu wenig gethan haben [2]). So weiß Gregor d. Gr. Beispiele, daß die Seelen der Abgeschiedenen darum bitten; er selbst will durch 30 Messen einen verstorbenen Mönch aus dem Fegfeuer befreit haben — obwohl er es für sicherer hält, im Leben selbst alles Gute zu thun, als es nach dem Tode durch Andere thun zu lassen (Dial. IV, 54. 55. 58).

Die von Gregor d. Gr. und später von der Scholastik weiter ausgebildete Lehre vom Fegfeuer hat gleichfalls ihre Anfänge in Augustin, aber nicht als Dogma, sondern als bloße Vermuthung (incredibile non est, et utrum ita sit quaeri potest, in s. Enchirid. ad Laurent. c. 68). Nachdem schon Hilarius als eine Klasse von Verstorbenen, die den Dienst der Kirche bedürfe, solche bezeichnet hatte,

---

[1]) Frantz, S. 78.

[2]) Frantz, S. 90: „Nachdem man zuerst das Sacrament zu dem Eliaswagen gemacht hatte, in welchem das Gebet gewisser den Weg zur Erhörung finde, kamen bald genug auch die Rosse und Reiter des Propheten hinzu, nämlich die Heiligen, die für das Gebet streiten sollten. — Wie das Sacrament aus so untergeordneter Bedeutung der Vermittelung in die übergeordnete Bedeutung des Mittels selbst überging, hielt man auch die Gebete für Mittel, die als Werke an sich oder durch ihre Verbindung mit dem Opfer des Altars wirksam seien, in dem Zustand der abgeschiedenen Seelen etwas zu erleichtern oder zu bessern.“

qui medii sunt inter pios impiosque, ex utroque admixti, denkt sich auch Augustin hinsichtlich des Zustandes zwischen dem Tode und der Auferstehung drei Klassen von Seelen: 1) Solche, die im wahren, durch Liebe thätigen Glauben und als völlig Geläuterte sterben und sich nach dem Tode in ungestörter requies befinden; 2) Solche, die außer der Gemeinschaft der Kirche oder im Unglauben und ohne Buße sterben; diese befinden sich in absoluter aerumna; 3) Solche, die zwar in der Gemeinschaft der Kirche, auch im wahrhaftigen Glauben sterben, aber noch nicht so geläutert sind, daß sie nicht noch von manchem ihnen anklebenden Sündlichen geheilt und deßhalb zu ihrer Läuterung gezüchtigt werden müßten. Wie nun in diesem Leben die wahrhaft Gläubigen nach 1 Cor. 3, 12 f. durch einen ignis purgatorius von Anfechtungen und Züchtigungen gehen müssen, damit sie geläutert werden, so müssen auch jene jenseits durch einen ähnlichen ignis purgatorius gehen, in welchem sie auf Grund des in diesem Leben erlangten wahrhaftigen Glaubens durch Züchtigungen und Schmerzen gestraft und dadurch geläutert werden, damit sie aus dem Zustande der theilweisen aerumna in die völlige requies kommen. Nur dieser dritten Klasse helfen die Fürbitten, weil sie einerseits in diesem Leben den Grund gelegt und es damit verdient haben, daß ihnen geholfen werde, andererseits der Hülfe noch bedürftig sind. Welches übrigens im Einzelnen diejenigen Sünden seien, die dort noch mit Hülfe der kirchlichen Fürbitten getilgt werden können, gesteht er nicht genau zu wissen und will sich in's Einzelne nicht einlassen. Jener ignis purgatorius ist nach Augustin keinesfalls ein corporalis, wie ihn später Bellarmin faßt, und wenn sich einzelne Aeußerungen bei ihm finden, wonach der Zwischenzustand als ein Reinigungs- und Läuterungszustand gedacht werden könnte, so tritt er doch entschieden der origenistischen Vorstellung von einem Reinigungsfeuer für die, welche das Evangelium hienieden nicht gereinigt hat, und in welchem selbst der Teufel purificirt werden soll, entgegen und spricht von poenae purgatoriae, also von einem Strafzustand, und was die Kirche zur Erleichterung thut, ist eine propitiatio durch das Opfer des Altars [1]).

Hatte Augustin es noch für unmöglich und gefährlich erklärt, bestimmen zu wollen, welche Sünden dort noch vergeben werden können, so bestimmte die spätere Kirche genau den Unterschied zwischen den großen, welche noch in diesem Leben durch Satisfaction gut ge-

---

[1]) Frantz, S. 154.

macht werden müssen, wenn ihr Thäter nicht in die Verdammniß gehen solle, und den kleinen, die jenseits abgebüßt werden müssen. Hatte Augustin den Dienst für die Todten immer nur in der Kraft und Weise des Verdienstes Christi, durch welches Gott versöhnt ist, wirksam sein lassen, so wurde später dieses Verdienst mehr und mehr in Schatten gestellt durch die Hülfsleistungen der Lebenden, die als eine Art Stellvertretung den Todten zu Gute kamen, durch Gebete, Messen, Almosen, Wallfahrten, Fasten u. s. w. Das ganze Todtenreich wurde von der Kirche aus mit Heil versorgt, dagegen machten die armen Seelen im Fegfeuer die Kirche reich.

Die ganze dießfallsige Anschauung der römischen Kirche zur Zeit der Reformation schildert uns Lämmer (die vortridentinisch-katholische Theologie des reformat. Zeitalters, S. 300) mit den Worten: „Die Seelen im Fegfeuer als dem Mittleren zwischen Himmel und Hölle büßen für ihre auf Erden nicht völlig gewesene pönale Genugthuung; nicht das Mehr oder Minder der Gnade, sondern eben die poena pro peccatis debita, nondum soluta, kommt beim Purgatorium wesentlich in Betracht. Sind nun gleich die im Zustand der Reinigung Befindlichen an und für sich dessen gewiß, daß sie dereinst die ewige Seligkeit erlangen werden, so ist's ihnen doch zur Abkürzung ihrer Pein, und um desto eher an der endlichen Vereinigung mit Gott Theil zu haben — förderlich und dienstlich, wenn die in dieser Zeit Lebenden sie durch Gebet, Meßopfer, Fasten, Almosen und andere fromme Werke unterstützen und so zum Nachlaß der Strafen des Fegfeuers beitragen.“ Den Nutzen des Meßopfers für die im Fegfeuer befindlichen Seelen wiederholt das Conc. Trid., sessio XXII, c. 2. 9, can. 3.

Nur Eine Stimme aus der katholischen Kirche erhob sich schon früher gegen den Werth, welchen man auf die Fürbitten und die Abendmahlsopfer als Opfer für die Verstorbenen legte — aber freilich, wie es scheint, aus verletzter Eitelkeit und um den Bischof, dessen Sitz jener Mann gern eingenommen hätte, zu ärgern und zu kränken. Aërius, Presbyter zu Sebaste in Armenien um 360—370 (Epiph. haer. 75. Augustin. de haeres. c. 53), ein Arianer, der die Gleichheit der Bischöfe und Presbyter nach dem ursprünglichen System der Kirchenverfassung geltend machte und gegen die Gebundenheit des Fastens an gewisse Zeiten sich erklärte, verwarf auch das orare vel offerre pro mortuis oblationem, freilich mit flachem Raisonnement. „Was helfen diese Gebete? Wenn sie den Todten nützten, dann

brauchte Niemand auf Erden mehr fromm und rechtschaffen zu leben, wenn er Geld genug hat, sich Freunde zu verschaffen, die nach seinem Tode die Gebete verrichten oder verrichten lassen, daß ihm die Sünden vergeben werden." Dagegen bemerkt Epiphanius: das Gebet diene zunächst, der Gemeinde den Glauben zu stärken, daß ihre Verstorbenen nicht verloren wären, sondern bei dem Herrn lebten; daß die Gebete zur Ehre Christi, des Hauptes der Gemeinde, geschehen, und daß sie zwar nicht alle Sünden der Todten tilgen könnten, wohl aber einige, da wir doch Alle in dieser Welt vorsätzlich und ohne Wissen und Willen vielfach strauchelten.

Nachdem der Widerspruch, den Aërius erhoben, ohne Wirkung geblieben war, regte sich in den Secten des Mittelalters allmählich die Reaction gegen den Werkdienst der katholischen Kirche, und die Petrobrusianer und Henricianer im 12. Jahrhundert thaten Einspruch gegen die Opfer und Gebete für die Todten. Entschieden sprachen sich die Waldenser gegen die Fürbitte für die Todten aus. Von den 32 regulae Waldensium, welche Krone (Fra Dolcino und die Apostelbrüder, S. 210) aus einem wiener Codex mittheilt, lautet die vierte: „Item pro mortuis non est orandum nec eleemosynandum."

Die Reformation, von der alleinigen Rechtfertigung durch den Glauben an das Verdienst Christi ausgehend, räumte natürlich den ganzen dogmatischen, mit der eigenen Genugthuung des Menschen zusammenhängenden Unterbau von Fegfeuer, Todtenmessen und Ablaß hinweg. Apologia de confess. et satisf. R. p. 198: „Quod non remittantur poenae aeternae, nisi propter compensationem certarum traditionum aut purgatorii, hoc non docet scriptura." De poenitentia p. 164: „Quod potestate clavium per indulgentias liberentur animae ex purgatorio"; cf. p. 164. 184. 186. 189. Art. Smalc. II. de missa, R. p. 308: „Purgatorium et quidquid ei solennitatis, cultus et quaestus adhaeret, mera diaboli larva est. Pugnat enim cum primo articulo, qui docet Christum solum et non hominum opera animas liberare"[1]). Mit dem Fegfeuer wird auch die anabaptistische Meinung, daß die Strafen der Ver-

[1]) Luther will anfangs das Fegfeuer nicht leugnen. In der „Erklärung seiner Disputation vom Ablaß" sagt er: „Bei mir ist es eine gewisse Sache, daß ein Fegfeuer sei, und ich kehre mich nicht viel daran, was die Ketzer dawider plaudern." Nur will er es verstehen von der Furcht und dem Schrecken der Seelen, welches eine Strafe des Fegfeuers und zwar die größte sei — auch habe diese

dammten ein Ende nehmen werden, in Aug. C. art. 17 verworfen. Ueberhaupt wird der Satz aufgestellt (A. Sm. p. 307): Constat de mortuis nihil nobis divinitus mandatum esse.

Gleichwohl wird das Gebet für die Todten von den Reformatoren nicht ganz verworfen. Zwar wird von Melanchthon in der Apologia de conf. et satisf. p. 191. certus numerus precum, certus modus eleemosynarum, quum ita fiunt, ut ille modus sit cultus ex opere operato, reddens honorem Deo et compensans mortem aeternam, verworfen. Aber er sagt (Art. XII, R. p. 274): „Quod vero allegant adversarii patres de oblatione pro mortuis, scimus veteres loqui de oratione pro mortuis, quam nos non prohibemus, sed applicationem coenae Domini pro mortuis ex opere operato improbamus." Ferner weiter unten: „Falso etiam citant adversarii contra nos damnationem Aërii, quem dicunt propterea damnatum esse, quod negaverit in missa oblationem fieri pro vivis et mortuis. — Epiphanius testatur Aërium sensisse, quod orationes pro mortuis sint inutiles. Id reprehendit. Neque nos Aërio patrocinamur, sed vobiscum litigamus, qui haeresin manifeste pugnantem cum prophetis, apostolis et sanctis patribus sceleste defenditis, videlicet, quod missa ex opere operato justificet" etc. Melanchthon verwirft also neben dem Meßopfer nur das Hersagen einer bestimmten Zahl von Gebeten als ein verdienstliches und für die Todten heilsames Werk, nicht das Gebet für die Todten überhaupt. Zwar meint Kliefoth, die Worte: neque nos Aërio patrocinamur — bezögen sich nicht sowohl auf die Fürbitte für die Todten, als auf den ganzen Aërius, mit welchem als einem Ketzer die Confutation der A. C. die Protestanten in nachtheilige Vergleichung bringen wollte. Da jedoch Melanchthon zwischen dem Meßopfer und dem Gebet für die Todten genau unterscheidet, nur die Bekämpfung des letzteren durch Aërius hervorhebt und mißbilligt und kaum zuvor geäußert hatte, daß er nicht gegen das Gebet für die Verstorbenen sei, so ist nicht einzusehen, warum das non patrocinari nicht eben auf diesen speciellen Punkt sich beziehen solle.

Ebenso wenig verwirft Luther das Gebet für die Todten. Schon in den Schmalkald. Artikeln (P. II, art. II, p. 308) hält er ein von

---

Lehre keinen gewissen Grund in der Schrift. Später, in seinem „Widerruf vom Fegfeuer", erklärt er dasselbe für eine Lüge des Mammons und für eine Lüge des Papstes Gregor.

fegefeuerlichen Gedanken gereinigtes Gebet für ein solches, worüber man sich mit den Gegnern vergleichen könnte. „Quum nundinationes istas et missas purgatorio destinatas aboleverint, quae ne per somnium quidem Augustino in mentem venerunt, colloquemur tandem cum illis, an Augustini dicta destituta verbo sint admittenda, et an mortuorum commemoratio ad eucharistiam sit facienda." In dem großen Bekenntniß vom Abendmahl v. J. 1528 und besonders ausführlich in der Predigt am 1. Trinit. über Luc. 16, 19 (Erlang. Ausg. XIII, 13) läßt er sich also vernehmen. Er fragt, ob man auch für die Todten bitten solle, weil hier kein Mittelstand angezeigt werde im Evangelio zwischen dem Schooß Abraham und der Höllen, und die in Abraham's Schooß deß nicht bedürfen, und denen, die in der Höllen sind, nichts nützet. Antwort: Wir haben kein Gebot von Gott, für die Todten zu bitten; darum Niemand daran sündigen kann, der nicht für sie bittet. Denn was Gott nicht geboten oder verboten hat, daran kann sich Niemand versündigen. Doch wiederum, weil uns Gott nicht hat lassen wissen, wie es um die Seelen stehet, und wir ungewiß sein müssen, wie er's mit ihnen mache, wollen und können wir denen nicht wehren, noch zu Sünden machen, die da für sie bitten. Denn wir ja aus dem Evangelio gewiß sind, daß viel Todte auferwecket sind, welche wir bekennen müssen, daß sie ihr endlich Urtheil nicht empfangen noch gehabt haben; also mögen wir auch noch nicht von irgend einem Andern gewiß sein, daß er sein endlich Urtheil habe.

Dieweil nun solches ungewiß ist, und wir nicht wissen, ob die Seele verurtheilt sei, ist's nicht Sünde, daß du für sie bittest, aber auf die Weise, daß du es ungewiß lassest bleiben und sprechest also: Lieber Gott, ist die Seele in dem Stande, daß ihr noch zu helfen ist, so bitte ich dich, wollest ihr gnädig sein. Und wenn du das einmal oder zwei gethan hast, so laß es gut sein und befiehl sie Gott. Denn Gott hat verheißen, er wolle uns erhören, was wir bitten. Darum, wenn du einmal oder drei gebeten hast, sollst du glauben, daß du erhöret seiest, und nimmer bitten, auf daß du Gott nicht versuchest oder mißtrauest.

Aber daß man ewige Messen, Vigilien und Gebete darauf stiftet und alle Jahre plärret, als hätte es Gott vor dem Jahr nicht erhöret, das ist der Teufel und Tod, da wird Gott verspottet aus Unglauben, und ist solch Gebet eine lautere Lästerung Gottes. Gott fraget nichts nach jährlichen Stiftungen, sondern nach einem herzlichen, andächtigen,

gläubigen Gebet; dasselbige wird den Seelen helfen, soll ihnen etwas helfen. Vigilien und Messen helfen wohl den Pfaffen-, Mönchen- und Nonnenbäuchen, aber den Seelen ist nichts damit geholfen und Gott wird nur damit geschändet.

Aehnlich spricht er sich aus am Tage aller Heiligen (Erlang. Ausg. XV, 466): „Willst du für deines Vaters Seele, für deiner Mutter Seele bitten, so magst du es thun daheim in deiner Kammer, und das einmal oder zwei, und laß danach gut sein. Sprich: lieber Gott, so die Seele in einem solchen Stande wäre, daß ihr zu helfen stünde, mein Herr, so erbarme dich ihrer und hilf ihr. Und fahre nicht zu und halte ewige Begängniß, wie die Narren thun, die stete Vigilien halten und stete Jahreszeiten, gleich als wollten sie mit dem Löhren Gott zwingen und dringen, daß er ihnen müßte die Seelen geben; ja er wird's lassen." Vergl. noch die ähnlichen Gedanken XV, 350. XXX, 370 f. Hiernach geht Luther von der Ungewißheit darüber, ob eine abgeschiedene Seele ihr endliches Urtheil empfangen habe, und von der bedingten Möglichkeit, daß ihr noch zu helfen sei, aus und läßt unter dieser Bedingung die Fürbitte zu, obwohl wir kein göttliches Gebot dafür haben, jedoch nicht als ein fortgesetztes theurgisches Wirken, sondern als ein-, zwei- oder dreimaliges gläubiges und andächtiges Gebet, dessen Erhörung man glauben soll.

Wenn die frühesten lutherischen Kirchenordnungen sich gegen die Fürbitte für die Todten erklären, so geschieht solches theils, weil sie das Fegfeuer und überhaupt einen Mittelzustand verwerfen, theils wegen des Zusammenhanges der Fürbitte mit den übrigen satisfactorischen Werken, wodurch die Kirche mit Beseitigung des Verdienstes Christi das Heil des Todten beschaffen zu können wähnte. So sagt die große württemberg. K.-Ordnung, F. 149. 150: „Es bringt zwar denen, so in unserem Herrn Jesu Christo aus diesem zeitlichen Leben verschieden seyn, unser Dienst auf Erden keinen Nutz, denn dieweil Christus sagt: Ich bin die Urständ und das Leben, wer an mich glaubt, der wird leben, ob er gleich sterbe, und wer da lebt und glaubet an mich, der wird nimmermehr sterben. Joh. 11, 5. So seynd wir genugsam vergewißt, daß welcher in dem Glauben und Vertrauen auf unsern einigen Herrn und Heiland Christum von dieser Welt abscheidet, der habe allbereit ohn all unser Wünschen, Begierd, Fürbitt, Hülff und Zuthun die Ruh des ewigen seligen Lebens und werde mit Freuden besitzen die Herrlichkeit des Himmelreichs am jüngsten Tag durch unsern Herrn Christum. —

Hierauf soll sich männiglich vor all den abergläubischen und heidnischen Diensten, so nicht uns selbst, sondern allein den Abgestorbenen für nützlich erdacht seyn, hüten."

Ebenso sagt die württemberg. Confess. F. 49: „Es ist kein Kundschaft der rechten, wahren prophetischen und apostolischen Lehr vorhanden, daß man den Todten mit den gewohnten Vigilien, Gebetlen und Opfern zu Hülff kommen oder von derselben Verdienst wegen entweder sie aus der Pein erlösen oder ihnen eine größere Seligkeit erwerben möge. Denn es ist nur ein einiger Verdienst des ewigen Lebens, und ist nur ein einig Stuck, dadurch wir erlöst und errettet werden, nämlich das Leiden und der Tod unsers Herrn Jesu Christi."

Chemnitz erörtert in seinem Examen concilii Trid. P. III, p. 442—495 die Frage: Quomodo ex precibus pro defunctis purgatorium accendere conentur, und sagt S. 460 von den altkirchlichen Gebeten für die Verstorbenen: Fuerunt itaque veterum orationes pro defunctis non satisfactiones pro peccatis mortuorum, non redemptiones animarum ex igne purgatorii, sed publicae celebrationes, applicationes et obsignationes promissionum divinarum de remissione peccatorum, requie et salute pie defunctorum, fuerunt institutiones et exhortationes viventium, fuerunt consolationes et confirmationes lugentium et fuerunt declarationes piarum affectionum animi erga defunctos. Bestialis enim *ἀπάθεια* esset nihil affici morte suorum, memoriam amicorum defunctorum statim ex animo delere, non ipsis bene velle et bene precari, quae tamen omnia juxta verbum moderanda sunt. Hoc modo et in hanc sententiam etiam Apologia confessionis dicit: nos non prohibere orationem pro mortuis. Et Lutherus in confessione sua dicit [siehe die obigen Aeußerungen Luther's]. Sed tamen quorsum tandem evadant illa, quae sine scriptura, licet non mala pietatis specie, instituuntur et suscipiuntur, haec ipsa purgatorii historia ostendit.

J. Gerhard (loci theol. T. VII, p. 94) fragt, ob man bei der kirchlichen Danksagung für die Verstorbenen den Wunsch beifügen dürfe: Deus det ei pacatam quietem et beatam ad vitam resurrectionem, und antwortet, daß Calvin es leugne, die Apologie aber zugebe. Indeß soll dadurch kein Zweifel, ob die Seele des Frommen in's ewige Leben versetzt sei oder nicht, keine Voraussetzung eines Fegfeuers, noch die Meinung, daß dadurch dem Verstorbenen Vergebung

der Sünden verschafft werde, ausgedrückt werden, sondern es sei nur ein öffentliches Zeugniß und Glückwunsch in Betreff der seligen Ruhe des gläubig Verstorbenen, es diene zum Trost der Trauernden und zum Ausdruck frommer Liebe gegen den Hingeschiedenen. An einer andern Stelle (T. XI, p. 344) stimmt er ganz dem Aërius, dessen übrige angebliche Ketzereien er gleichfalls in Schutz nimmt, bei: daß es vergeblich sei, für die Todten zu beten.

Aehnlich äußern sich die späteren orthodoxen Dogmatiker bis Hollaz. Dagegen wird der von Calixt gegründeten Helmstädter Schule von den Orthodoxen neben andern Irrthümern auch die Fürbitte für die Verstorbenen zum Vorwurf gemacht. Nach Weismann (introductio in memorabilia ecclesiastica historiae sacrae N. T. Stuttg. 1718—1719, T. II, p. 1201) beruft sich der Helmstädter Theolog Hildenbrand gemäß der melanchthonischen und auf das christliche Alterthum zurückgehenden Richtung von Calixt, zur Vertheidigung der Fürbitten für die Todten auf die altkirchliche Sitte und die Apologie und sagt:

1) Sunt symbolum mutuae communionis, quae inter vivos et defunctos intercedit. Sicut enim triumphans ecclesia orat pro militante, ita vicissim pius noster affectus non permittit, quin vices reddamus et pro amicis in Christo demortuis oremus. 2) Forte cedunt in augmentum beatitudinis, neque enim de statu animae multum constat, et cum separatae animae nondum sint in plena beatitudine nec in consummata gloria, nullum est dubium, quin augeri et minui illa beatitudo inchoata possit. Precibus igitur nostris forte effici potest, ut his, quibus jam erat bene, adhuc sit melius. 3) Prosunt viventibus, ut ipsorum fides (credo vitam aeternam), confirmetur, defunctos non omnino periisse, sed adhuc apud Deum vivere. Unde hae preces magno possunt esse afflictis cognatis solatio. 4) Usum forte habent ad leniendum rigorem examinis, quod magno illo die peragitur; nam in illo adhuc die locus aliquis erit misericordiae, cfr. 2 Tim. 1, 18.

Man sieht, es regen sich hier schon Vorstellungen der modernen Theologie, und zugleich, wie nahe es den Hütern der Orthodoxie lag, den Vorwurf des Kryptocatholicismus gegen die Helmstädter Schule zu erheben. Ein Schüler Calixt's, Molanus, soll ganz in die katholische Anschauung zurückgefallen und in seinem Testament Fürbitten für seine Seele angeordnet haben, welche die ersten drei Monate nach seinem Tode täglich geschehen sollten (s. Thiersch, Vor-

lesungen über Katholicismus und Protestantismus, II. Abth. S. 192, Anmerkung).

Im 18. Jahrhundert nimmt sich Chr. M. Pfaff der Fürbitte für die Todten an. Er sagt (institutiones theologiae dogmaticae et moralis, 1721, p. 547): Caeterum oratio pro mortuis, maxime eucharistica et laudativa eaque, qua Deum rogamus, ut vel gaudia ipsorum adaugeat vel poenas mitiget, uti Apologia habet, a nobis haud prohibetur, vel eam quoque ob rationem, quod oeconomiarum divinarum, post mortem quae sese exerunt, ratio tota ut nos hactenus lateret, Deo O. M. placuit. Quin sane et istae pro defunctis preces, quae in canone missae Romanae habentur, nondum purgatorium inferunt. Ea verba: Memento, Domine, famulorum famularumque tuarum N. et N., qui nos praecesserunt cum signo fidei et dormiunt in somno pacis. Ipsis, Domine, et omnibus in Christo quiescentibus locum refrigerii, lucis et pacis indulgeas, deprecamur.

Von neueren Theologen spricht sich Reinhard (System der christlichen Moral, 5. Aufl. Bd. III.) gegen die Fürbitte für die Todten aus. Er sagt daselbst S. 202: „Da in der Schrift nirgends Gebete für Verstorbene verlangt werden; da der Nutzen, welchen sie für die Abgeschiedenen haben sollen, sich nicht absehen und der moralische Vortheil, welchen sie den Lebenden bringen, sich auf eine andere Art erhalten läßt; da endlich bei dieser ganzen Anstalt unerweisliche oder offenbar irrige Vorstellungen vom Abendmahl des Herrn, vom Zustand und dem Schicksal der Verstorbenen, namentlich aber die Erdichtung vom Fegfeuer zu Grunde liegen: so ist eine wahre Obliegenheit, dergleichen Gebete zu thun, nicht erweislich, sie dürfen also den Pflichten gegen Verstorbene nicht beigezählt werden.“ Vgl. S. 492, Anm. „Mit Recht ist von den Lehrern unserer Kirche schon oft erinnert worden, daß diese Fürbitte als unzweckmäßig am besten unterlassen werde.“

Von entgegengesetzten Stimmen neuester Zeit mögen außer der schon Eingangs erwähnten von Rothe folgende angeführt werden. Kern (die christliche Eschatologie, in der Tübinger Zeitschrift für Theologie, 1840, 3. Heft) sagt S. 47, Anm.: „Den nächsten jenseitigen Zustand als Vorstufe eines andern gedacht und zwischen Jenseits und Diesseits ein beides vereinigendes Band angenommen, so braucht man nur an die Stelle der Seelmessen die im Namen Jesu geschehende Fürbitte zu setzen, um auch so noch etwas Annehmliches zu gewinnen, das sich im Zusammenhang der ganzen christlichen Denkweise rechtfertigt.“

Kling (Herzog's Real-Encyclopädie, IV. Bd. Art. „Fegfeuer", S. 345 f.): „In diesem Reinigungsproceß wird nun immerhin Christus auch vermittelnde Organe seiner Wirksamkeit haben, und die Gemeinschaft der diesseitigen und jenseitigen Glieder des Leibes Christi wird auch in dieser Hinsicht sich thätig erweisen; aber alle Wirksamkeit muß dadurch bedingt sein, daß die in Beziehung zu einander Tretenden in Christo als dem gemeinsamen Haupte sich begegnen. Die hiefür Thätigen müssen betend, auch in gemeinsamen Gebet, insbesondere in dem Momente der höchsten Feier (Abendmahl) auf Christum sich richten und in sehnsüchtigem Ringen ihn umfassen als den, der auch den Hingeschiedenen seine Heilskraft zu Gute kommen lassen möge zu ihrer Läuterung und Vollendung."

Thiersch (Vorlesungen über Kathol. und Protestant. II. Abth. S. 324): „Unter einer dünnen Decke schläft das Reich der Geister, und ich glaube, ein anhaltendes Gebet zu den Entschlafenen oder für sie kann wirklich die Schranke durchbrechen, die uns von ihnen trennt. Aber damit thut sich dann auch das Gebiet unendlicher Illusionen auf." S. 326: „Man hat das Gebet für die Todten und das Gebet zu den Heiligen unzähligemal mit dem Grunde bekämpft, daß es nichtig, kraftlos und erfolglos sei. Der eigentliche Grund dagegen liegt aber, wie mir wenigstens scheint, vielmehr in der Gefahr, wirklich in Zusammenhang mit der Geisterwelt versetzt zu werden und ein Labyrinth zu betreten, für welches wir in diesem Leben den Ariadnefaden noch nicht besitzen". S. 192, Anm.: „Nur sollte man nie wagen, anders als in Gemeinschaft für die Entschlafenen zu beten".

Gegen Kliefoth und zu Gunsten des Gebets für die Verstorbenen spricht sich aus die Abhandlung in der Zeitschrift für Protestantismus und Kirche, 1855, Heft 6, S. 366 ff.

Am gründlichsten ist die Frage in neuester Zeit historisch behandelt worden von Frantz in der oben angeführten Schrift, worin das Gebet für die im Glauben Gestorbenen für heilsam und nöthig erklärt wird.

So viel von der Geschichte der Vorstellungen über die vorliegende Frage. Auf welcher Seite liegt nun die Wahrheit?

Man könnte versucht sein, wenigstens was die Fürbitten am Grabe betrifft, den Knoten durch die der Liebe der Zurückbleibenden unwillkürlich sich aufdrängende Vorstellung zu lösen, daß der Entschlafene, dessen Leibeshülle noch seine ganze Persönlichkeit vergegenwärtigt,

eigentlich noch nicht ganz geschieden sei, daß auch das Gebet ihn noch als Gegenwärtigen umfasse. Und diese, so zu sagen, ästhetisch-rhetorische Fiction dürfte sich der Wahrheit nähern, wenn Fichte der Jüngere Recht hätte, welcher (die Idee der Persönlichkeit und der individuellen Fortdauer, 1834), an den täglichen Umlauf von Schlafen und Wachen, den Winter- und Sommerschlaf mancher Thiere, die Verpuppung bei den Insecten anknüpfend, den Tod nicht als Negation des Lebens, sondern als organisches Moment der Lebensentwickelung betrachtet und sagt: „Das Medium des irdischen Stoffes, welches immer schon in steter Verwandlung und Flucht begriffen war, läßt der innere Leib (die im Fluß der Erscheinung sich erhaltende organische Identität) im Tode ganz fallen. Diese Ablösung geschieht allmählicher, als man gewöhnlich annimmt; in den meisten Fällen möchte der Tod zunächst nur als ein Scheintod zu betrachten sein, und so lassen die Erzählungen mancher aus so unvollkommenem Todesproceß Erwachten, ihre Aussagen von tiefer Wonne und seliger Ruhe, die sie empfunden, uns einen Blick in den Zustand der Individualität unmittelbar nach dem Tode thun, wie denn überhaupt die Meinung von einer gänzlichen Trennung zwischen dem gegenwärtigen und nächstfolgenden Zustand ohne Grund ist“ [1]). Indeß verzichten wir auf diese Auskunft, bei welcher dem Entschlafenen jedenfalls kein Bewußtsein der auf ihn gerichteten Fürbitte zugeschrieben werden könnte.

Die Frage muß vielmehr ihre Lösung durch eine eingehendere Betrachtung der biblischen Eschatologie erhalten und hängt zusammen mit den Fragen nach dem Verhältniß des mit dem Tode eintretenden Gerichts zu dem Endgericht, nach dem Zwischenzustande, nach der Möglichkeit einer Begnadigung und Bekehrung in demselben u. s. w. Daß aber die Eschatologie im alt-protestantischen System

---

[1]) Vgl. Delitzsch, biblische Psychologie, S. 385 f.: „Das Verhältniß der Seele zu dem Leibe ist noch ein um so näheres, je kürzer die Zeit, seit sie ihn verlassen. — Alle Erweckungswunder (mit Ausnahme von Lazarus) sind Zurückholungen der gleichsam auf dem Wege vom Diesseits zum Jenseits begriffenen Seele. Wir sagen: gleichsam. Denn in der That ist die Seele von dem Momente an, wo der Lebensfaden durchschnitten ist, im Jenseits, aber noch in einer so regen Selbstbeziehung auf ihren verlassenen Leib, daß eine wunderbare Wiederverbindung mit diesem zulässig ist. — Die ganze Innerlichkeit des Menschen liegt an der Leiche wie nach außen gekehrt vor uns; man sieht da in die Tiefe des Seelenkampfes und des Seelenfriedens, unter welchem die Scheidung der Seele und des Leibes erfolgte, und die Seele schwebt noch verklärend oder verzerrend über ihrem so eben verlassenen Gebilde.“

am wenigsten erschöpfend entwickelt worden, daß hier eine im biblischen Sinne auszufüllende Lücke sich findet, ist von der neuesten Theologie anerkannt [1]). Die protestantischen Symbole begnügten sich mit der Aufstellung einzelner Sätze über das Jenseits zunächst in antithetischer Beziehung gegen römische und wiedertäuferische Irrthümer, und indem sie bemüht waren, die Auswüchse zu entfernen, haben sie auch Etliches, was in der Wurzel gesund war, verworfen.

Zwar behauptet die alt-protestantische Dogmatik mit Recht, daß wir kein göttliches Gebot und kein unmittelbares Schriftwort, für die Todten zu bitten, haben. Denn in Betreff der von der römischen Kirche zu Gunsten der Seelmessen und der Gebete für die Todten citirten Stelle 2 Macc. 12, 43—46 [2]) hat schon Luther (Erl. A. XV, 466 f.) mit Recht bemerkt: „Welches Buch, wiewohl es an ihm selbst nicht gilt, so ist dennoch kein Gebot darinnen;" denn Judas thut das nicht aus einem Gebot, sondern aus einem Gutdünken. Es dünkete ihn gut, daß man der Todten gedenke und für sie bitte, dieweil er habe eine gute Meinung von der Auferstehung; darum sei es eine heilige, heilsame Gedanke, für die Todten zu bitten, wie der Text klar daselbst lautet. Was gehet mich aber sein Gutdünken an? Soll ich mir bald ein Gebot darauf schlagen lassen, das ihn gut dünket? Nein. Darum gehe man des Dings müßig und wende die Kost dieweil an die Armen, davon uns geboten ist." Vgl. württemberg. Confession, Fol. 51. Auch die selbst von Protestanten angeführte Stelle 2 Tim. 1, 18 hätte nur dann Beweiskraft, wenn anzunehmen wäre, daß Onesiphorus damals schon gestorben war.

Ueberhaupt sind in der heil. Schrift über die nähere Beschaffenheit des Jenseits nur wenige Andeutungen [3]) mit weiser Zurückhaltung gegeben, und so lange wir nur wie durch einen Spiegel im Räthsel

---

[1]) Vgl. Schoeberlein in Studien und Krit. 1852, 2. Heft, S. 456. — Thiersch, Vorlesungen über Kathol. und Protest. II. Abth. S. 183 f. 190.

[2]) Bei den Talmudisten finden sich Aeußerungen, wonach den Gebeten die Kraft zugeschrieben wird, aus dem Scheol zu erlösen, und den Söhnen zur Pflicht gemacht wird, eine bestimmte Gebetsformel, Kaddisch, elf Monate lang für ihre verstorbenen Eltern zu beten.

[3]) Zu streng und dem Schriftinhalt nicht ganz entsprechend dürfte die Thesis von Hofmann (Schriftbeweis, 1. Aufl. erste Hälfte, S. 507) sein: „Die Schrift giebt vom Zustande der Verstorbenen keine sonderliche Lehre. Was sie lehrt, ist der Unterschied von Gerechten und Ungerechten einerseits und die Verheißung auf Christum und deren Erfüllung andererseits." Vergl. 2. Hälfte, 2. Abth. S. 435 f. 459.

sehen, mit fragmentarischer Erkenntniß (1 Cor. 13, 12), und noch nicht erschienen ist, was wir sein werden (1 Joh. 3, 2), wäre ein bestimmtes dogmatisches Wissenwollen vom Jenseits ein ἐμβατεύειν ἃ οὐχ ἑώρακεν (Col. 2, 18). Gleichwohl kann der theologische, mit ethischen und soteriologischen Interessen zusammenhängende Forschungstrieb nicht ruhen und fühlt sich stets auf's Neue getrieben, wenigstens den in der Schrift zerstreuten Spuren und Winken über das Jenseits nachzugehen und daraus zur Lösung gewisser Probleme Schlüsse zu ziehen.

Die Centralwahrheit ist ausgesprochen in 2 Cor. 5, 10, vgl. Eph. 6, 8; Col. 3, 25; Röm. 2, 6 ff., wonach die jenseitige Entscheidung vor dem Richterstuhl Christi nach dem sittlichen Werthe des im Diesseits geführten Lebens eines Jeden sich richtet. Vgl. Hebr. 9, 27, wonach dem Menschen gesetzt ist zu sterben, darnach aber das Gericht. Fragen wir aber nach der Zeit, in welcher dieses Gericht eintreten wird, so bildet die Parusie und die mit ihr eintretende συντέλεια τοῦ αἰῶνος (Matth. 13, 36—43. C. 24 u. 25) in Verbindung mit der Auferstehung (Luc. 14, 14. 20, 35; 1 Cor. 15, 23) nebst der Weltumbildung (2 Petr. 3, 10—13; Offenb. 21, 1. 14) den eschatologischen Grundbegriff [1]). Mit ihr tritt die zweite Weltperiode ein, der αἰὼν μέλλων (Hebr. 6, 5; Matth. 12, 32, im Gegensatz gegen αἰὼν οὗτος) oder ἐκεῖνος (Luc. 20, 35), ἐρχόμενος (Marc. 10, 30), ἔσχατος καιρός (1 Petr. 1, 5), ἔσχατοι χρόνοι (1 Petr. 1, 20). Mit der συντέλεια τοῦ αἰῶνος findet die gesammte Geschichte des Diesseits ihre Erledigung, wird das Rechtsgesetz vollzogen, das Reich Gottes verwirklicht und die ewige Vergeltung in Beseligung der Frommen und Verdammung der Gottlosen promulgirt. Sie hat eine kosmische Bedeutung (Ausscheidung des κόσμος, des Widergöttlichen und Antichristlichen und Vollendung des Heils der Kirche) und bahnt zugleich die Vollendung des Heils oder der Heillosigkeit, der Verdammniß, für den Einzelnen an. Den Uebergang zwischen der ersten und zweiten Weltperiode bildet die ἐσχάτη ἡμέρα (Joh. 6, 39. 40. 11, 24) oder ἡμέρα ἐκείνη (1 Tim. 1, 12; 1 Thess. 1, 10), ἡμέρα κυρίου (1 Thess. 5, 2). Eigenthümlich ist der Ausdruck 1 Tim. 6, 15, wonach die ἐπιφάνεια unseres Herrn Jesu Christi καιροῖς ἰδίοις erfolgen wird, die sich Gott in seinem Rathschluß vorbehalten hat.

Auf jene Zeit der Parusie und die mit ihr eintretende Vollen-

---

[1]) Vgl. Kern, die christliche Eschatologie. Tübinger Zeitschrift für Theologie, 1840, H. 3. Weizel, die urchristliche Unsterblichkeitslehre. Theol. Stud. u. Krit. 1836, 3. u. 4. H. Herzog, Real-Encyclopädie, Bd. V, Art. „Hades".

dung ist daher die apostolische und urchristliche Erwartung vorzugsweise gerichtet und sie wird als so nahe gedacht, daß sich Johannes (1. Br. 2, 18) so ausdrücken kann, als sei die ὥρα ἐσχάτη schon da, daß nach ihm Apocal. 22, 7. 12. 20 der Herr sagt: ἔρχομαι ταχὺ, vgl. 2 Petr. 3, 3 u. 10; daß Hebr. 10, 25 auf die ἐγγίζουσαν ἡμέραν hinweisen kann, daß Paulus seine Zeitgenossen (1 Cor. 10, 11) als solche bezeichnen kann, εἰς οὓς τὰ τέλη τῶν αἰώνων κατήντησεν, und 1 Thess. 4, 13 ff. die wegen des frühen Todes der Ihrigen Bekümmerten nicht mit der Hinweisung auf das gleich nach dem Tode eingetretene erfreuliche Loos der im Herrn Gestorbenen tröstet, sondern sie auf die für Alle gleich erfreuliche Parusie hinweist — obwohl es auch nicht an Andeutungen fehlt, welche die Parusie in weite Ferne hinausrücken. Weil nun der Blick der Sehnsucht den Zwischenzustand überfliegt und sich nach dem Tage der Erscheinung Christi richtet (ναὶ ἔρχου κύριε Ἰησοῦ, Apoc. 22, 20), daraus erklärt sich, daß uns über denselben so wenig Aufschluß gegeben ist.

Auf der andern Seite enthält das Neue Testament Aussprüche, wonach der Zustand unmittelbar nach dem Tode von richterlicher und vergeltender Beschaffenheit ist. Wahrscheinlich gehört schon die κρίσις Hebr. 9, 27 hierher, da das allgemeine Weltgericht C. 6, 2 κρίμα heißt, besonders aber Luc. 16, 19—31. Denn mit Weizel (a. a. O.) behaupten, daß hier das eigentlich Lehrhafte nur die Idee der Vergeltung sei, nicht die Zeit — heißt die Stelle abschwächen. Ferner Luc. 23, 43, wo gleichfalls kein Grund vorliegt, das σήμερον nur assertorisch, nicht als Zeitbestimmung zu fassen, denn dann stünde das ἀμὴν λέγω σοι pleonastisch daneben. Apstg. 1, 25 sofern die Worte πορευθῆναι εἰς τὸν τόπον ἴδιον auf Judas und den ihm bestimmten Strafort, nicht aber auf seinen Nachfolger zu beziehen sind. Nach Phil. 1, 23. 2 Cor. 5, 1. 8. Joh. 5, 24. Offenb. 14, 13 treten die Gläubigen unmittelbar nach dem Tode mit Christo in nähere Gemeinschaft.

Aber ihre Seligkeit ist noch nicht vollkommen, vgl. Hebr. 11, 40. Offenb. 6, 10. 11. und Petrus spricht (1. Br. 1, 5) von einer σωτηρία ἑτοίμη ἀποκαλυφθῆναι ἐν καιρῷ ἐσχάτῳ, sowie von gefallenen Engeln (2. Br. 2, 4) als εἰς κρίσιν τηρουμένοις. Vgl. φυλακὴ Luc. 12, 58. 59; Matth. 5, 25. 26.

Wir haben sonach eine doppelte Reihe von biblischen Aussprüchen. Nach der einen tritt die Vergeltung unmittelbar nach dem Tode ein, nach der andern am Weltende, wie denn die diesseits und jenseits der ἐσχάτη ἡμέρα liegende Zuständlichkeit der Einzelnen überhaupt im Neuen Testamente nicht genauer auseinandergehalten zu wer-

den pflegt; der dazwischenliegende, für die urchristliche Anschauung verhältnißmäßig kurze Zeitraum aber hat sich der Erfahrung zufolge in Jahrtausende auseinandergelegt, und wer will seine künftige Dauer ausmessen? Bliebe nun der Abgeschiedene unverrückt in dem Zustand, in welchen er durch den Tod eingetreten ist, so fände das Endgericht eigentlich nichts mehr an ihm zu richten, sondern es könnte nur in der öffentlichen Darstellung und Bekanntmachung der ihm bereits zutheilgewordenen Vergeltung bestehen. Da jedoch keine Seele in einem durchaus fertigen und abgeschlossenen Zustand das Diesseits verläßt, vielmehr auch der Bekehrte, wenn schon die Sünde im Mittelpunkt seines Wesens überwunden ist, durch das von seiner früheren sündlichen Entwickelung her nachwirkende Böse noch vielfach versucht und verunreinigt wird; da nach F. Concord. 723 seq. vetus ille Adam, quasi asinus indomitus et contumax, est adhuc etiam pars aliqua piorum: sollen wir uns dann bei der Behauptung der Apologie S. 194 beruhigen: mors ipsa servit ad hoc, ut aboleat hanc carnem peccati, et prorsus novi resurgamus?

Wäre da die Entsündigung nicht eher ein physischer als ethischer Proceß, weßhalb Möhler in seiner Symbolik den Vorwurf des Manichäismus darauf gründet? Oder soll die vollkommene Reinigung erst durch das Endgericht vor sich gehen, so wäre es kein Gericht im eigentlichen Sinne, keine dem sittlichen Erwerb entsprechende Vergeltung, sondern eine magische Wirksamkeit. Ginge aber der Fromme unmittelbar durch den Tod zur Vollendung seines Lebens ein[1], so verlöre die christliche Lehre von der erst am Ende der Weltzeit geschehenden Offenbarung des Himmelreichs allen Halt und die Lehre von der Auferstehung ihre specifische Dignität.

Dies Alles führt nothwendig auf die Annahme eines Zwischenzustandes, in welchem noch Wachsthum und Entwickelung, Reinigung und Läuterung stattfindet, ein Provisorium, worin die Vorbereitung auf das Endgericht, in dessen Folge erst ewige Seligkeit oder ewige Verdammniß stattfindet, sich vollzieht[2]). Denn die Aus-

---

[1]) E. V. Löscher läßt in seiner Sammlung von Abhandlungen über den Zustand der Seele nach dem Tode die Seele „von Mund auf gen Himmel fahren".

[2]) Denn der Hades und die Qual, worin der Reiche sich befand, Luc. 16, 23, ist noch nicht die Gehenna, und das Paradies, das dem Schächer verheißen wird, Luc. 23, 43, noch nicht der Himmel im engeren Sinne. Das Beseligende liegt in dem μετ' ἐμοῦ ἔσῃ. Erst am Ende der Tage, mit der Auferstehung, wird der Hades völlig besiegt, 1 Cor. 15, 55, vgl. Offenb. 20, 14.

drücke in Betreff der Todten: *κοιμᾶσθαι, καθεύδειν, ἀναπαύεσθαι*, sowie Joh. 9, 4: „die Nacht, in der man nicht mehr wirken kann", weisen nicht auf einen traumartigen Zustand (Psychopannychie) hin, sondern bezeichnen den Gegensatz zu der Unruhe, zu der Theilnahme an den Thätigkeiten und Begegnissen dieses Lebens, und wohl auch die Negation eines thätigen Wechselverkehrs mit andern Individuen im Jenseits, überhaupt einen mehr passiven, nach innen gekehrten Zustand, den der relativen Ruhe. Dagegen der Begriff von *ζωή*, mit welchem der Begriff von Thätigkeit congruent ist, das Rufen der Seelen, Offenb. 6, 9. 10, das Anstimmen von Lobliedern, Offenb. 15, 2 ff., weisen auf geistige Thätigkeit, und 2 Cor. 3, 18 das *μεταμορφοῦσθαι ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν* auf einen fortschreitenden Entwickelungsproceß hin — eine Anschauung, wonach der Tod nicht sowohl Lebensabschnitt (Abbruch der Entwickelung), als Lebenseinschnitt ist.

Richtige Blicke in diesen Zwischenzustand hat unter den älteren Theologen Joh. Heinr. Ursinus gethan in seiner Schrift „von dem Zustand der glaubigen Seelen nach dem Tode", 1663.

Jedoch wenn auch jenseits eine Entwickelung, und zwar von dem Punkt aus, den ein Jeder sterbend einnahm, zugegeben wird (wie auch von Kliefoth), so wird doch behauptet, daß die Gnadenfrist mit dem Tode absolut zu Ende gehe, daß jenseits keine hienieden verworfene Begnadigung, keine Umkehr der Grundgesinnung, in welcher ein Mensch hinübergegangen ist, stattfinde [1]). Dagegen vertreten neuere Theologen die entgegengesetzte Ansicht [2]). Nitzsch, System der christ-

[1]) So schon Clemens Roman. ep. 2, c. 8: *Μετὰ γὰρ τὸ ἐξελθεῖν ἡμᾶς ἐκ τοῦ κόσμου οὐκ ἔτι δυνάμεθα ἐκεῖ ἐξομολογεῖσθαι ἢ μετανοεῖν ἔτι.* Clem. homil. I, 7: *ὁ γὰρ τῆς μετανοίας καιρὸς ἡ νῦν ἑκάστου ζωὴ τυγχάνει.*

[2]) Schon Oetinger (die Theosophie Oetinger's, von Dr. Auberlen, 1847) sagt S. 572: „Es giebt Abgeschiedene, die nie kein Evangelium gehört, hernach auch solche, die es gehört und dabei gleichgültig und unentschlossen geblieben sind; es gibt aber viele andere, welche auf allerlei Weise sich dem Ruf des Evangeliums widersetzt und es mit Widerreden verachtet haben. Den beiden ersten Gattungen ist eine Errettung und Vergebung in jener Welt übrig; den letzteren aber bleibt ihre Strafe, daß sie den letzten Heller bezahlen. Aber auch die ersten, die gleichgültigen Menschen, welche doch keine muthwillige Lästerer und Spötter gewesen, müssen das Gericht, von welchem Jesus Joh. 3, 19 sagt, eine Zeitlang nach dem Tode tragen." Er hielt eine Predigt (Epistelpredigten, II, S. 15 ff.) über „die traurige Schule der Gottlosen und die fröliche Schule der Glaubigen nach dem Tode." Näch S. 28, Anm., soll er Abends und Nachts in Wälder und Felder oder auch in seine Kirche gegangen sein, um daselbst den abgeschiedenen Geistern zu predigen.

lichen Lehre, 3. Aufl. S. 348 f. Anm.: „Der Begriff des Mittelzustandes hebt den Gedanken jenseitiger Bekehrung nicht auf; denn darin, daß er zwar das diesseitige Leben zu seiner Voraussetzung hat, aber noch nicht in völlige Entschiedenheit des Todes oder Lebens, der Verwerfung oder Seligkeit, übergeht, ist er eben der mittlere." Martensen, christliche Dogmatik, S. 436: „Wie eine Bekehrung der Unbekehrten noch möglich sein muß, so ist der Hades auch die Region, wo das Böse sein ganzes Wesen ausprägen kann, weil es hier nothwendig das Gepräge der reinen Geistigkeit annehmen muß." Delitzsch, System der biblischen Psychologie, S. 359: „Was die diesseits Unbekehrten und Ungläubigen betrifft, so mag ihnen diesseits des Endgerichts der Durchbruch durch Gottes Zorn zu Gottes Liebe unter gewissen Umständen noch möglich sein, aber — die Schrift sagt davon nichts, und wo die Schrift schweigt, ist auch die Kirche als solche zu schweigen verpflichtet." Rothe (Ethik, II, §. 805, vgl. §. 804): „Die Möglichkeit einer Bekehrung im Hades steht noch offen, aber nicht mehr, als die bloße Möglichkeit — ob sie zur Wirklichkeit wird oder nicht, das ist in letzter Beziehung in die eigene Selbstbestimmung eines Jeden gelegt." Lange (positive Dogmatik, S. 1251): „Auch dort [im Zwischenreich] dauert die menschliche Wahlfreiheit und die Bedingung des Evangeliums fort." Güder (über die Lehre von der Erscheinung Christi unter den Todten. Bern, 1853) schreibt den Bewohnern des Hades noch Sündhaftigkeit, Entwickelungsfähigkeit und die creatürliche Willensfreiheit zu — neben der Neigung zum Verharren und Fortschreiten in der diesseits gewonnenen Grundrichtung auch noch die Möglichkeit einer Umkehr, aber nicht ohne Christum.

Hat diese Ansicht einen Schriftgrund? Daß sich im Evangelium und den apostolischen Briefen nur leise Andeutungen über die Möglichkeit einer solchen Veränderung im Mittelzustand finden, liegt in der Natur der Sache, da die Absicht der evangelischen Verkündigung eben die ist, die Entscheidung für das Reich Gottes in diesem Leben herbeizuführen. Indeß an Andeutungen fehlt es nicht.

Hierher hat man mit Recht besonders Matth. 12, 31. 32 gezogen, wonach es eine Sünde giebt, die wider den heiligen Geist, welche weder in diesem noch in jenem Aeon vergeben werden wird, während alle übrigen Sünden und Lästerungen den Menschen werden vergeben werden. Das Futurum ἀφεθήσεται könnte auch blos die Möglichkeit bezeichnen. Es liegt aber im Zusammenhang keine Berechtigung vor, von der eigentlichen Bedeutung des Futurums abzugehen. Ebenso

wenig ist man berechtigt, die Worte οὔτε ἐν τῷ νῦν αἰῶνι οὔτε ἐν τῷ μέλλοντι = οὐδέποτε als absolute Unverzeihlichkeit durch Negation jeder Zeit zu nehmen. Es giebt also auch jenseits eine Zeit, wo alle Sünden der Menschen vergeben werden oder vergeben werden können, natürlich unter der Voraussetzung, daß sie in aufrichtiger Reue die Vergebung suchen [1]) — mit alleiniger Ausnahme der Sünde wider den heil. Geist, weil hier die subjective Bedingung, das Verlangen nach göttlicher Gnade, durch die Steigerung der Sünde bis auf ihren höchsten Gipfel zerstört ist, und wo ewige Sünde, gerechterweise auch ewige Verdammniß ist. Dafür spricht Marc. 3, 29, wenn mit Lachmann und Tischendorf statt αἰωνίου κρίσεως — αἰωνίου ἁμαρτήματος gelesen wird, wie schon Luther (W. A. XV, 1862) sagt: „schuldig an einer ewigen Sünde". Vgl. Tholuck, über die Natur der Sünde wider den heil. Geist. Theol. Stud. u. Kritik. 1836, 2. H. S. 414.

Die zweite Hauptstelle ist 1 Petr. 3, 19, vgl. 4, 6, die Höllenfahrt Christi, wonach auch die Todtenwelt in die Wirksamkeit der Erlösung befaßt ist. Es ist hier vor Allem davon auszugehen, daß κηρύττειν wie Marc. 1, 38. 3, 14. 16, 20, Luc. 4, 44, vgl. besonders 1 Petr. 4, 6 εὐηγγελίσθη, als Heilsverkündigung zu fassen ist, nicht nach der älteren Erklärung als praedicatio legalis et damnatifera, auch nicht, wie in der Zeitschrift für Protest. und Kirche, 1856, 4. u. 5. Heft, S. 275, erklärt wird: „Der Herr ging zu ihnen, um auch ihnen zu manifestiren, daß er ihr König sei — damit ihnen der Sieg dessen deutlich werde, dessen Wort ihnen einst als Thorheit galt — also als Strafe für die unseligen Geister", wovon kein Wort im Texte steht. Ganz willkürlich und gegen die Stellung der Worte ist die Deutung von Hofmann im Schriftbeweis, „es sei die Vorhersagung des Fluthgerichtes zur Zeit Noah's gemeint, die Aufforderung zur Buße Angesichts des Baues der rettenden Arche, welcher sie nicht gehorsamten." Es ist also eine rettende Kundgebung, eine Heilsanbietung des Erlösers an die um ihres Ungehorsams willen zur Zeit Noah's Dahingerafften in der Stelle ausgesagt, welche ihren Commentar findet in der zweiten Stelle 4, 6, wonach jenen Todten das Evangelium

---

[1]) Vgl. Augustin. de civitate Dei XXI, 24: Neque enim de quibusdam veraciter diceretur, quod eis non remittatur, neque in hoc seculo neque in futuro, nisi essent, quibus, etsi non in isto, remittetur tamen in futuro. Lactant. de ira divin. c. 21: hanc manere in aeternum adversus eos, qui peccant in aeternum; eos, qui peccare desinant, iram Dei mortalem facere.

verkündigt worden ist, damit sie, wenn schon in ihren menschlichen Verhältnissen am Fleische gerichtet, durch das Todesgericht untergegangen, doch im Geiste, d. h. in der neuen, durch den Geist Christi erweckten Gesinnung leben möchten[1]). Es wird also, da das Evangelium auf Bekehrung zielt, mit der Heilsverkündigung zugleich die Möglichkeit der Bekehrung vorausgesetzt. Soll aber die Wirksamkeit des verherrlichten Erlösers, der immerdar lebend die Seinigen alle vertritt (Hebr. 7, 25), nur auf die Zeitgenossen Noah's beschränkt sein? Sollen sie die Bevorzugten sein vor den Millionen Heiden und Juden, die seither dahingegangen sind und ohne ihre Schuld das Evangelium vom Reiche Gottes nicht vernommen haben? Die Erlösungsbedürftigkeit ist die gleiche, die Gnade eine universelle. Jene scheinen daher mehr beispielsweise, als ein Typus aller im Ungehorsam oder Unglauben Gestorbenen hervorgehoben zu sein.

Sind wir aber berechtigt, von der in das Todtenreich hineinreichenden Gnaden- und Erlösungsanstalt die in der christlichen Kirche Gebornen und Getauften auszuschließen, welche mehr oder weniger durch eigene Schuld, durch Gleichgültigkeit, Trägheit, Saumseligkeit, oder durch äußere Verhältnisse, durch schlechte Erziehung für das Höhere und Geistige abgestumpft, weder zum Fleiß in der Heiligung, noch zum rechten Glauben gekommen sind? Andere wären vielleicht zum Glauben gekommen, wenn er ihnen nicht immer auf eine für sie unangemessene und daher unwirksame Weise wäre vorgehalten worden. Manche müssen nach der göttlichen Ordnung über die Lebensdauer sterben, ehe die Wirkungen der vorbereitenden Gnade zum Anfang der Wiedergeburt haben verknüpft werden können, und von Manchen darf angenommen werden, daß es noch dahin mit ihnen gekommen wäre, wenn die Wirkungen der Gnade hienieden länger fortgesetzt worden wären. Dürften wir nicht die Möglichkeit ihrer Bekehrung mit Hülfe der göttlichen Gnade im Jenseits annehmen, so würden wir zur Annahme des decretum absolutum genöthigt.

---

[1]) Delitzsch, System der biblischen Psychologie, S. 358, faßt die Stelle in ihrer Vieldeutigkeit auf, wenn er sagt: „Dort schauten ihn die gefallenen engelischen Gewalten als den Sieger, die alttestam. Frommen als den Erlöser, die im Stande der Selbstverstockung Gestorbenen als den Richter, und für Viele, welche, wie bei dem Gericht der großen Fluth, bei sehr ungleichem Maße der Sünde vom Hades verschlungen worden waren, waren es Augenblicke noch möglicher Errettung. Dort schaute ihn auch in Paradieseswonne die Seele des bußfertigen Schächers."

Jene Andeutungen der Schrift von einer Möglichkeit jenseitiger Bekehrung werden aber noch durch psychologische Momente unterstützt. Der Tod ist jedenfalls eine Krisis, eine Scheidung der Seele von der σάρξ, die, wenn auch nicht Princip des Bösen, doch die Macht der Sünde immer wieder auflodern macht und sich störend in die sittliche Entwickelung einmischt — ein momentaner gewaltiger Fortschritt der Befreiung, wenngleich nicht schon an sich ein Act sittlicher Reinigung. Der Mensch ist jetzt auf sich, auf sein innerstes Selbst gewiesen, zur Einkehr aus der Peripherie in's Centrum, in die Tiefe seines Wesens, zur Selbstbesinnung und Erinnerung (μνήσθητι, Luc. 16, 25) in der engsten Bedeutung des Worts bestimmt. „Das Leben entblöst seine Wurzel, während es auf der Oberwelt nur seine Krone und Blüthen zeigt" (Martensen). Er ist darauf angewiesen, das Gewirre der verschlungenen Fäden der mannichfachen Elemente seines geistigen Seins, welche er aus dem sinnlichen Leben mit herübergenommen hat, mehr und mehr wieder aufzulösen und durch Bearbeitung seines geistigen Seins den Abschluß der Wiedergeburt herbeizuführen — wenn schon nicht aus eigener sittlicher Kraft, sondern kraft der göttlichen Gnade des Erlösers. Bei dem Wiedergeborenen und im Glauben Entschlafenen, der jetzt die selige Frucht seiner gottzugewandten Richtung erntet, ist natürlich an keine Labilität mehr, sondern nur an stetes Wachsen in der Vollkommenheit zu denken, da die Versuchungen, welche den Menschen diesseits seines Gnadenstandes wieder verlustig machen können, jenseits wegfallen. Bei diesem dürfen wir der apostolischen Zuversicht (Phil. 1, 6) uns hingeben, *ὅτι ὁ ἐναρξάμενος ἔργον ἀγαθὸν ἐπιτελέσει ἄχρις ἡμέρας Ἰησοῦ Χριστοῦ*. Der unbekehrt Gestorbene erfährt zunächst mit dem Gericht (Hebr. 9, 27) die richtende und verdammende Wahrheit, mit welcher eine durchgreifende Enttäuschung verbunden sein wird. Er erfährt die Eitelkeit und Nichtigkeit der Sinnengenüsse, für welche er kein Organ mehr hat, das Elend, in welches die Sünde hineinführt, die Erfolglosigkeit des Widerstandes wider die göttliche Ordnung. Das Gewissen erwacht als eine lebendige, innere Bewegung, mit ihm die Reue, und damit ist schon ein Keim der Besserung gesetzt. Wenn in dem Reichen, Luc. 16 ein tiefes Mitgefühl mit dem Wohl seiner auf Erden zurückgebliebenen Brüder sich regt, der Wunsch, daß sie nicht an den Ort der Qual kommen und zuvor Buße thun möchten, was wohl nicht ohne eigene Reue über sein vergangenes Leben gedacht werden kann, so ist er schon relativ besser, als er auf Erden war. Die Erfahrung

des durch die Sünde unendlich gehemmten und gedrückten Lebens ist ein heilsames Mittel der Beugung. Das Böse, das nicht zur Substanz des Menschen gehört, hebt sich selbst unaufhörlich auf; der Mensch, so lange er seinem Zuge folgt, ist in stetem Conflict mit sich selbst begriffen. Sollte ihm da nicht bald die Trostlosigkeit des Beharrens in der Sünde sich aufdrängen? Wenn nun dem Abgeschiedenen in diesem Zustande die suchende und rettende Gnade des Erlösers begegnet: wird er sie ganz zurückweisen? Ist es auch psychologisch nicht undenkbar, daß Einzelne je nach dem Grade ihrer Verstockung die Abkehr von Gott endbeharrlich fortsetzen, so ist doch anzunehmen, daß die überwiegende Mehrzahl die rettende Hand Gottes ergreifen und, wenn auch unter Schmerzen (denn auch die heilsame Gnade ist eine züchtigende, Tit. 2, 11. 12) und in langwieriger Arbeit und obschon stets zurückbleibend hinter dem vollkommeneren Zustand derer, welche sich diesseits zum Heiland bekehrt haben, den sittlichen Proceß der Bekehrung vermittelst göttlicher Spontaneität und menschlicher Receptivität beginnen und fortsetzen und damit der Seligkeit mehr und mehr theilhaftig werden werde [1]). Dürfte es daher nicht der christlichen Wahrheit entsprechen, wenn der Dichter im Faust auffordert:

„Blicket auf zum Retterblick,
Alle reuig Zarten,
Euch zu seligem Geschick
Dankend umzuarten."

Sonach führt sowohl die Schriftanalogie als die psychologische Betrachtung auf einen dem Endgericht vorangehenden Mittelzustand, einen Zustand der Entwickelung und der Läuterung der Abgeschiedenen. Und dies ist die in der römischen Lehre vom Purgatorium keimartig enthaltene Wahrheit, wenn sie von der Abbüßung kirchlicher und göttlicher Strafen, der Compensation des diesseits Versäumten, dem Zusammenhange mit dem Meßopfer und Ablaß und allerlei verdienstlichen und überverdienstlichen Leistungen, wodurch den Entschlafenen Hülfe geschafft werden soll und womit Pelagianismus und Hierarchismus sie verunstaltet haben, gereinigt und jener Zustand nicht als Straf-, sondern als Läuterungszustand gedacht wird [2]).

Aus einem ähnlichen Wahrheitskeime ist die schriftwidrige, das

---

[1]) Vgl. Rothe, theol. Ethik, II, §. 801—804. Martensen, christliche Dogmatik, S. 426 ff. Lange, positive Dogmatik, S. 1251 ff.

[2]) Vgl. Herzog, Real-Encyclopädie, Bd. IV, Art. „Fegfeuer". Martensen, christliche Dogmatik, S. 430.

Verdienst Christi und den unmittelbaren Zugang zu Gott, den der evangelische Christ im Glauben hat, beeinträchtigende und verkennende Anrufung der Heiligen hervorgegangen. So sehr die Reformatoren mit vollem Recht Protest dagegen eingelegt haben, so bezeichnet doch J. Gerhard (loci theol. ed. Cotta, Vol. XVIII, p. 92) die Vermuthung, daß die Heiligen im Himmel als Glieder des mystischen Leibes, dessen Haupt Christus ist (Hebr. 12, 22. 23), für die ecclesia militans auf Erden sich Gutes von Christo erbitten, als eine pia et bona cogitatio. Und nun ziehen wir aus dem Bisherigen die Folgerung für die Statthaftigkeit des Gebetes für die Todten.

Der erste von den älteren Kirchenordnungen dagegen geltend gemachte Grund, „daß die Kirche keinen offenbaren Befehl dazu von Gott habe", könnte mit dem gleichen Rechte gegen manche evangelische Cultushandlungen geltend gemacht werden. So hat Luther die Privatbeichte, obwohl bekennend, daß sie auf keiner göttlichen Anordnung beruhe, doch als „gerathen und gut" beibehalten. So ist die Einsegnung der Ehe keine göttliche, sondern kirchliche Anordnung, wie denn in den frühesten Jahrhunderten der christliche Charakter der Ehe nur darin sich kund gab, daß die Nupturienten die Communion miteinander feierten und im gemeinsamen Gebet derselben gedacht wurde, während nach dem älteren kanonischen Rechte sogar der bloße Consens die Ehe gültig machte. Es läßt sich auch wohl denken, daß die Apostel bei ihrem vorherrschend auf die Nähe der Parusie gerichteten Blicke sich nicht veranlaßt finden konnten, bezüglich der Fürbitte für die Todten etwas anzuordnen. Es fragt sich nur, ob sie dem Geiste der apostolischen Lehre, wonach die Gemeinde für Alle, mit welchen sie im Glauben und in der Liebe sich verbunden weiß, Fürbitte thun soll, entgegen sei.

Nun ist es ein apostolischer Grundgedanke, daß wir Bürger mit den Heiligen und Gottes Hausgenossen sind, erbaut auf den Grund der Apostel und Propheten, da Jesus Christus der Eckstein ist (Eph. 2, 20 ff.), Glieder einer Gemeinde, die ihre Kämpfer und ihre Sieger im Himmel und auf Erden hat. In diesem Glauben und in der Liebe, die nimmer aufhöret (1 Cor. 13, 8), fühlen wir uns mit den Dahingegangenen verbunden. Aber unser Wort und unsere Hand kann sie nicht erreichen. Da wird der Glaube und die Liebe zum Gebet, steigt in der Kraft und Gnade Christi und in der Zuversicht zu ihm zu Gott auf, vor dem auch die Todten leben (Luc. 20, 38)

und in dessen Hand sie bewahret werden zur Auferstehung. Und wenn nun die gläubige Liebe nicht blos als Danksagung sich äußert, nicht blos mit einem resignirten Befehlen = mandare in die Hand Gottes sich begnügt, sondern auch die Bitte um sanfte Ruhe, um Erquickung vor dem Angesichte Gottes, um Erweisung der göttlichen Gnade und Barmherzigkeit, um eine selige Auferstehung bittet — sollte sie damit, wenn schon sie kein göttliches Gebot dafür hat, etwas Unevangelisches und Gott nicht Gefälliges thun? Es ist ja kein menschliches theurgisches Thun, das als solches eine Einwirkung auf den Zustand der Todten sich anmaßt, kein verdienstliches Wirken, von welchem eine Medicin für die Jenseitigen gehofft wird, sondern das gläubige und demüthige Umfassen der göttlichen Gnade in Christo, von welcher allein das Schicksal jenseits abhängt, und nur so weit wirksam, als die Kraft Christi reicht. Freilich hängt die Erhörlichkeit eines solchen Gebets, wie die des Gebets überhaupt, davon ab, ob das Erbetene mit dem Willen Gottes übereinstimme (Matth. 26, 39). Und insofern können wir mit voller Zuversicht nur für diejenigen beten, welche schon hienieden eine gute Beilage sich erworben und die Gnade Gottes in Christo im Glauben ergriffen haben und doch in ihrem noch unvollendeten Zustande der göttlichen Hülfeleistung und der Führung aus dem Tode zur Auferstehung bedürfen [1]).

Jedoch wie Manche gehen dahin, bei welchen wir das apodictische Urtheil, daß sie im Glauben oder Unglauben gestorben seien, zurückhalten müssen! Es giebt im Sterben oft tief innerliche Vorgänge, die unserer Beobachtung entgehen und nur dem Herzenskündiger bekannt sind, so daß wir, wenn nur nicht öffentliche Verachtung der Kirche und ihrer Gnadenmittel stattfand, es oft dahingestellt sein lassen müssen, in welcher inneren Verfassung Einer das Zeitliche gesegnet habe. Wie groß ist ohnehin die Zahl der medii inter pios et impios, der sittlich und religiös noch Unentschiedenen, bei welchen wir, menschlich

---

[1]) Daher sagt auch Frantz, S. 173: „Es ist unzweifelhafte Lehre des Evangeliums und nothwendige Folge der Erlösungsthat Christi, daß die Seelen, welchen Christus als der helle Morgenstern in diesem zeitlichen Leben nicht aufgegangen ist, auch nach diesem Leben von dem Lichte und Glanze des ewigen Lebens und der Seligkeit nicht durchleuchtet werden können. Es ist nur in Christo Heil und Leben.“ Dagegen S. 121: „Daß ein gläubiges Gebet dem mit einer guten Beilage in Christo Entschlafenen dienen könne, ist ebenso wenig zu bezweifeln, als daß es auch den Lebenden auf ihrem Heilswege einen förderlichen Dienst leisten kann.“

angesehen nicht sagen können, ob, wie Luther sich ausdrückt, die Seele in dem Stande sei, daß ihr noch zu helfen ist!

Wenn aber, wie wir früher gezeigt haben, die Kraft der Erlösung auch in der jenseitigen Welt noch fortwirkt, sofern ihr nicht ein beharrlicher Widerstand entgegengesetzt wird; wenn auch dort noch vor dem Endgericht eine Bekehrung und Begnadigung möglich ist: sollte dann nicht die Liebe der Diesseitigen um so mehr das Bedürfniß haben, auch jene der rettenden und seligmachenden Gnade des Herrn im Gebet zu empfehlen, und sich dessen getrösten dürfen, daß ihr Gebet, „dafern jenen Seelen noch zu helfen ist", werde erhört werden? Nur ist dabei der von Luther aufgestellte Kanon zu beachten, daß man es bei ein- bis zweimaligem Gebet bewenden lassen und dann glauben solle, man sei erhört, daß man nicht Gott versuche oder mißtraue. Denn das ist eben das „Abergläubische und Heidnische" (Württemberg. K.-Ordnung, F. 150) an den Fürbitten der römischen Kirche, daß sie nicht dem einmaligen gläubigen Gebet die Kraft der Erhörung zutraut, sondern durch stete Wiederholung in Verbindung mit verdienstlichen Leistungen den Willen Gottes bezwingen zu können sich einbildet.

Wenn aber Kliefoth zwar das private fürbittende Gebet für die Todten mit den älteren Kirchenordnungen zulassen will, nicht aber die Fürbitte als solennes kirchliches Handeln, so ist nicht recht einzusehen, wie das, was dem Privaten gestattet ist, der Kirche verboten sein soll. Folgt jener dem Triebe seines Herzens: soll dann die Kirche nicht auch ein Herz haben für alle in ihrem Schooße Geborenen, wofern sie nur nicht muthwillig die Gnade von sich gestoßen haben, und wünschen und bitten, daß sie lebendige Glieder der großen, Himmel und Erde umfassenden, in Christo zur Einheit verbundenen Gemeinde werden? Handelt aber der Private thörlich mit seinem Gebet, so soll er auch nicht entschuldigt, sondern eines Besseren belehrt werden [1]). Im Gegensatz gegen jene Ansicht meint Frantz, S. 174, „daß das Gebet für die Todten nicht etwa nur der Privatübung zu überlassen, sondern daß es liturgisch in den Cultus einzuordnen sei."

Ob endlich das Vorkommen der Fürbitten für die Todten in den neueren Kirchenbüchern nur auf Rechnung der Subjectivität zu schreiben, oder nicht vielmehr theils aus der Rückkehr zu der frühesten kirchlichen Sitte, welche noch nicht durch den späteren Werkdienst der

---

[1]) Vgl. Zeitschrift für Protest. und Kirche, 1855, Heft 6, S. 336 ff.

römischen Kirche verunreinigt war [1]), theils aus dem richtigeren Verständniß der modernen Theologie vom Mittelzustand zu erklären sei, wird sich aus der bisherigen Erörterung ergeben.

Wir schließen mit den Worten Lange's (Positive Dogmatik, S. 1258): „Nicht nur die Wiederherstellung des Todtenreichs als eines Gebietes der Predigt des Evangeliums und der Hoffnung verlangt die Schrift, sondern auch die Anerkennung, daß die Gemeine der triumphirenden Geister im Himmel, der Gläubigen auf Erden und der leidenden Frommen im Todtenreiche miteinander in einem innigen Zusammenhange stehen, und daß die Segnungen der himmlischen Gemeine der irdischen, wie die Segnungen der irdischen wiederum der unterirdischen zu Gute kommen, doch nur in dem Sinne, wie überhaupt Christen einander segnen können, in der Gemeinschaft Christi."

---

[1]) Frantz, S. 171: „Die Gebete für die Todten muß man freisprechen von der Mitschuld an dem Mißbrauch, der mit den Seelmessen und mit der Lehre vom Fegfeuer getrieben worden ist."

Offenes Sendschreiben an die Kirchen Deutschlands

von

Professor M'Cosh L. L. D. in Belfast [1]).

Ich bin hoch erfreut, daß zwischen deutschen und englischen Christen, die sich für den Fortschritt und die Läuterung der Kirche Christi in beiden Ländern interessiren, eine Correspondenz unterhalten werden soll. Die Art, wie dieselbe von Dr. Dorner eröffnet wurde,

---

[1]) Nachstehendes Schreiben ist der Redaction durch Prof. Dr. Lorimer in London (Verf. der Biographie des schott. Märtyrers Hamilton und einer Reformationsgeschichte Schottlands) im Namen des hochgeachteten M'Cosh, Verf. der Schrift „the Method of the divine Government physical and moral, ed. 5. 1856", übersandt. Es wird für das deutsche Publikum die darin enthaltene Schilderung der religiösen und besonders theologischen Lage Großbritanniens nur von Interesse sein können, zumal sie aus der Feder eines so intelligenten, auch deutscher literarischer Dinge kundigen Mannes ist. Mag auch das deutsche Urtheil da und dort abweichen, so wird doch der Werth, den wir auf diese Mittheilung legen, vielleicht am besten durch die That bewiesen, daher wir sofort in diesem Heft eine Besprechung der wichtigen, in dem Sendschreiben berührten Controverse anschließen.

Was die im Anfange des Schreibens erwähnten großen Revivals anlangt, die sich von Nordamerika über Großbritannien ausgebreitet haben, so sind wir in Deutschland im Allgemeinen (ich rede natürlich von den Evangelisch-Gesinnten) ebenso weit von der hochkirchlichen als der rationalistischen Verwerfung und Verdächtigung ihrer hohen, segensreichen Bedeutung für die genannten Länder entfernt, sind auch überzeugt, daß der jetzige Aufschwung des christlich-sittlichen Geistes in dem Urtheil über die Sclaverei und über die immer verderblicher um sich greifende Gesetzgebung und Praxis gegen die Sclaven vornehmlich der mächtigen, tiefen Erweckung des Gewissens in Nordamerika zu danken ist. Auch bei uns in Deutschland fehlt es nicht an Gleichgültigkeit, Tod, Unglauben in den Massen, und alle lebendigen Glieder der Kirche müssen einen neuen religiösen und sittlichen Aufschwung zumal im Blick auf die ernsten nahenden Zeiten erflehen und hoffen. Die ordentlichen Mittel werden, wie die gefahrlosesten, so die auf die Dauer gesegnetsten bleiben, wozu auch die Wege gehören, die der Herr Verf. zum Theil andeutet und die auch bei uns mehr, als er zu wissen scheint, in gediegener Erbauungsliteratur, in Büchern, Zeitschriften u. s. w. für verschiedene Stände schon betreten sind. Revivals, wahre Erweckungen, können und dürfen wir nicht machen. So anmaßend die Meinung ist und so schwachgläubig, das Evangelium habe seine Macht über die Massen für immer verloren und könne sie nicht wieder erhalten nach Gottes Rathschluß,

hat meinen ganzen Beifall [1]). Es läßt sich bestimmt voraussehen, daß diese Correspondenz für beide Theile von großem Segen sein kann. Den Kirchen des einen Landes kann die Bekanntschaft mit dem, was in den Kirchen des andern Landes geschicht, zur Belehrung und heilsamen Aufmunterung dienen. Damit aber dieser Zweck erreicht werde, müßte der eine Theil das Gute von dem anderen nehmen, alles Andere bei Seite lassend. Wir wollen einander in den Vorzügen und keineswegs in den Fehlern nacheifern.

In England gehen gegenwärtig zwei große Bewegungen neben einander her, die eine zur Beförderung, die andere zur Bekämpfung des wahren Christenthums. Die erste besteht in einem sehr weit ausgedehnten und täglich zunehmenden Erwachen der religiösen Interessen zunächst und hauptsächlich unter der Hefe des Volks, aber theilweise auch unter den Mittelklassen, ja unter den Reichen und unter dem Adel. Besondere Repräsentanten dieser Bewegung sind Männer wie Spurgeon, der bei seinen sonntäglichen Predigten in der großen Hauptstadt und bei vielen Besuchen auf dem Lande Tausende aus dem Volk zur Predigt des göttlichen Wortes versammelt. Auf den höchsten Punkt ist jedoch diese Erweckung ohne Zweifel in der Provinz Ulster in Irland, in welcher ich wohne, gestiegen. Die Frage nach dem, was zur ewigen Seligkeit gehört, erregte wohl kaum in irgend einem Land oder zu irgend einer Zeit ein tieferes Interesse, als in vielen Theilen dieser Provinz in dem letzten Jahre. Ich kann gemäß einer genauen Bekanntschaft mit dem Thatbestand versichern, daß diese Erweckung sich im Verlauf der Zeit als vollkommen echt bewährt. Das

---

weil das Ende nahe sei: so wenig dürfen wir auf eine Methodik, um eine Ausgießung des heil. Geistes herbeizuziehen, unser Vertrauen setzen, sondern es wird im Hause besser stehen, wenn, um mit Luther zu reden, ein Jeder einfach und eifrig seine Lection treibt. Die unsrige ist die Wissenschaft im Dienste der Kirche, deren diese auch zu einer Neubelebung nicht entbehren kann, am wenigsten in Deutschland. Denn nach unserer geistigen Organisation übt die Wissenschaft im Guten und Schlimmen, eine Macht aus auch für religiöse Fragen, von der man sich in Großbritannien schwerlich eine Vorstellung macht. Wir müssen erst den klaren, vollen und tiefen Gedanken einer Sache haben, bevor wir zum Handeln entzündet werden. Dorner.

[1]) Dieser hatte, einer Aufforderung aus England folgend, ein Schreiben über die Lage der theologischen Dinge in Deutschland verfaßt, das im Evangelical Christendom, Apr. 1860, englisch erschien, und worin er sich besonders über die Frage verbreitete, welchen Nutzen ein erneuter theologischer Verkehr zwischen beiden Ländern haben könnte. Zur Vermittelung solchen Verkehrs hat sich in London ein Comité gebildet.

religiöse Interesse verbreitet sich zwar nicht mehr mit der gleichen Schnelligkeit wie früher, gewinnt aber an Tiefe und Dauerhaftigkeit. Während des letzten Winters wurden beinahe in jeder Straße unserer Stadt und in jedem Dorf mit 30 oder 40 protestantischen Familien wöchentliche Gebetsversammlungen gehalten. In diesen Versammlungen herrscht vollkommene Ruhe und der Geist tiefer Andacht ist über dieselben ausgegossen. In diesen wöchentlichen Versammlungen, in den öffentlichen Gottesdiensten und Predigten am Sonntag, sowie durch die Betrachtung des göttlichen Worts und durch Gebet zu Hause suchen die Gläubigen an Erkenntniß und an Gnade zuzunehmen, während das Werk der Bekehrung sich von einer Familie zur anderen, von einem Individuum zum anderen in aller Stille weiter ausdehnt. Während hier in Ulster die religiöse Erneuerung plötzlich im Sommer 1859 geschah, hat sich dieselbe in England und Schottland seit vielen Jahren auf langsamem Weg entwickelt. Ich erlaube mir die Ansicht auszusprechen, daß die Mitglieder der deutschen Kirchen diesem Zug unseres öffentlichen Lebens besondere Aufmerksamkeit zuwenden sollten.

An Gelehrsamkeit stehen unsere Theologen den deutschen durchschnittlich nach. Ich werde sogleich zeigen, daß wir zur Vertheidigung der Wahrheit in unserem Vaterland aus der Waffenrüstung der deutschen Theologen die Waffen entlehnen müssen. Aber es scheint mir, daß die christlichen Männer Deutschlands in ihrer Arbeit und in ihrem Gebet darnach trachten sollten, daß auch ihrem Volk eine religiöse Erweckung zu Theil werde, ähnlich derjenigen, mit welcher der Herr das Volk unserer Königreiche gesegnet hat. Wenn etwa Jemand befürchten sollte, dieses Werk könnte das Ansehen und die Stellung der Geistlichen in irgend einer Weise beeinträchtigen, so kann ich von mir und von Allen, die die Erweckung mitangesehen haben, die bestimmte Ueberzeugung aussprechen, daß das Amt und die Thätigkeit der Prediger nirgends so hoch geschätzt wird, als in den Districten, die von der Erweckung heimgesucht wurden. Als Hauptmittel für die Erzeugung, Pflege und Förderung dieses religiösen Lebens haben wir neben der Verkündigung des göttlichen Worts in der Kirche eine sehr ausgedehnte religiöse Literatur in populärer Form. Auch dieser Punkt verdient die Aufmerksamkeit der deutschen Kirchen in hohem Grade. In Deutschland werden die theologischen Bücher von den Gelehrten und größtentheils für die Gelehrten geschrieben; hinsichtlich solcher Werke stehen wir den Deutschen bedeutend nach. Aber es ist ein großer Vortheil, daß viele unserer besten Theologen öffentliche Vor-

lesungen halten und theologische und religiöse Bücher in einem so klaren und verständlichen Stil schreiben, daß nachdenkende Leute aus jeder Klasse der Gesellschaft sie verstehen können und dadurch veranlaßt werden, sie zu lesen. Dann haben wir viele Schriftsteller, welche, ohne gerade eine bedeutende Gelehrsamkeit zu besitzen, für die große Masse des Volks über die verschiedensten religiösen Gegenstände theoretischer und praktischer Art, vorzügliche Bücher, Erzählungen, Biographien, Predigten und Abhandlungen schreiben, von denen nicht wenige mit großer Beredtsamkeit verfaßt sind und manche eine höhere poetische Begabung verrathen. So wird unter dem Volk eine gesunde und echt christliche Literatur verbreitet, welche gegen die Sophismen ungläubiger Philosophen und Gelehrten zeugt, und unter dem ganzen Volk eine praktische Bekanntschaft mit der menschlichen Natur verbreitet, so daß ihm die geistreichen Gedanken des Unglaubens als lächerlich erscheinen. Einige dieser Bücher wurden im Laufe einiger weniger Jahre in 10=, 20= bis 50,000 Exemplaren verkauft und manchmal wird wohl dasselbe Werk an einem unserer ruhigen Sonntage im Palast der Königin und in den niedrigsten Hütten der Arbeiter und Handwerker gelesen. Die am meisten charakteristische Literatur dieser Art ist in den wohlfeilen Zeitschriften vertreten, die wöchentlich oder monatlich erscheinen und unter Reichen und Armen viel religiöse Belehrung verbreiten. Die zwei Blätter Christian Treasury und Family Treasury haben, so viel ich weiß, je über 20,000 Abonnenten, und Good Words, welche erst vor kurzer Zeit gegründet wurden, haben beinahe dieselbe Zahl. Diese Zeitschriften werden von Hunderttausenden von Familien in ganz Großbritannien und in vielen Theilen Irlands mit größter Begierde gelesen und tragen für die intellectuelle und religiöse Bildung der Bevölkerung die gesegnetsten Früchte.

Gleichzeitig mit dieser sehr weit verbreiteten Erweckung unter der Masse des Volks und neben derselben entwickelt sich aber eine sehr starke dem Christenthum feindliche Bewegung, welche von religiösen Gliedern unseres Volkes, die in einer ganz anderen Sphäre leben, kaum beachtet wird, welche aber leider auf unsere Jugend einen bedeutenden Einfluß ausübt. Theilweise ist diese Partei zum offenen Unglauben vorgeschritten. Ihr Hauptorgan ist die Westminster Review. Wir sollten den Deutschen keine Vorwürfe wegen der Tübinger Schule machen, denn in unserem Land bildet sich eine Schule von gleich schlimmem Charakter. Die Westminster Review erscheint vierteljährlich

und wird in allen öffentlichen Bibliotheken, sowie in allen Clubs und Lesezimmern gehalten. Der Grund dieser weiten Verbreitung des Blattes liegt in kurzen und klaren Artikeln desselben, welche zwar keineswegs tief oder gelehrt sind, aber zu jeder Zeit solche Gegenstände behandeln, die ein allgemeines Interesse erwecken, und über jedes bedeutende Werk, das in England oder auf dem Continent erscheint, kurze kritische Notizen geben. Durch seine allgemeine Verbreitung wird es diesem Blatt möglich, den jungen Leuten unseres Landes religiöse Zweifel beizubringen. Beinahe in jeder Nummer ist ein Artikel, der irgend eine Fundamentalwahrheit der natürlichen oder geoffenbarten Religion oder ein bei den Christen beliebtes Buch oder ein Dogma angreift. Aber die gefährlichsten Artikel desselben sind diejenigen, in welchen es Bücher für oder gegen das Christenthum bespricht. Von den ersteren spricht das Blatt immer mit Verachtung und sucht mit der größten Schärfe ihre Mißgriffe und Schwächen auf. Besonders werden alle Zugeständnisse, welche Prediger und erklärte Vertheidiger des Christenthums zu Gunsten des Unglaubens oder gegen die Genauigkeit der Bibel machen, mit der größten Geschicklichkeit benutzt. Auf's sorgfältigste wird Alles, was von dem Unglauben Deutschlands oder Englands gegen die Glaubwürdigkeit der heiligen Schrift vorgebracht wird, angeführt, und nie werden die Leser benachrichtigt, daß diese Einwendungen widerlegt worden sind. Einige der tüchtigsten Mitarbeiter der Review sind Nachfolger des Auguste Comte in Frankreich und glauben an nichts als an die den Sinnen unterliegenden Phänomene oder im besten Fall neben diesen noch an flüchtige Seeleneindrücke. Diese Männer haben viel dazu beigetragen, den sogenannten „Positivismus" Comte's in England bekannt zu machen; sie ergreifen begierig die Ansichten von Männern wie Vogt und Moleschott in Deutschland, wornach es nichts in der Welt giebt, als Kraft und Stoff, sowie die Theorie von Darwin über den Ursprung der Arten (Species). Während sie im Allgemeinen der Richtung des Utilitarismus und des Sensualismus huldigen, benutzen sie jedes Mittel, um gegen das Christenthum anzukämpfen. Sie wiederholen beharrlich Alles, was die Tübinger Schule gegen die Authenticität und Inspiration der Schrift vorgebracht hat, und erwähnen mit keinem Wort die Widerlegungen der bedeutenden Theologen Deutschlands. Auf jede Weise suchen sie ihren Hauptzweck zu befördern. Wenn irgend ein ehrgeiziger Jüngling in die Schlingen der Hegel'schen Philosophie gefallen ist, so nehmen sie recht gern hochfliegende ideali=

stische oder pantheistische Artikel von ihm auf, wenn sie nur mit kühner Entschiedenheit und einiger wissenschaftlicher Tüchtigkeit geschrieben sind.

Die Westminster Review ist übrigens nicht das einzige Blatt, welches diese Bewegung vertritt; andere dienen demselben Zweck, gehen jedoch nicht ganz so weit. Die National Review, das Organ der unitarischen oder socinianischen Partei, ist zwar vom Unglauben der Westminster Review weit entfernt und keineswegs zu jenem niedrigen Sensualismus oder Utilitarismus geneigt, nimmt aber Artikel gegen die Inspiration und historische Genauigkeit der Schrift gern auf. Auch dieses Blatt wird wegen seiner bedeutenden literarischen Vorzüge sehr viel gelesen. Ferner arbeiten manche Geistliche der anglicanischen Kirche, meist Mitglieder der Universität Oxford, sei es absichtlich oder unabsichtlich, auf den gleichen Zweck hin. Die Commentare des Professors Jowett, die Untersuchungen über die Einheit der Welt von dem kürzlich verstorbenen Prof. Baden Powell und ein erst kürzlich erschienener Band von Abhandlungen (Oxford Essays) beruhen — vielleicht ohne daß die Verfasser selbst sich dessen bewußt sind — ebenso gewiß auf dem System des Deismus, wie die kritischen und philosophischen Speculationen der deutschen Rationalisten am Schluß des letzten Jahrhunderts, und führen nach den Gesetzen logischer und historischer Consequenz zu einer vollkommenen religiösen Negation, ähnlich dem Standpunkt von Strauß und Feuerbach in Deutschland. Ich möchte keineswegs den Eindruck hervorrufen, als ob diese Partei zahlreich sei, im Gegentheil, sie bildet eine verhältnißmäßig kleine Schule, innerhalb welcher aber ein Mitglied das andere auf's sorgfältigste unterstützt. Durch ihre literarische Tüchtigkeit und eine sehr eifrige Thätigkeit stiften sie viel mehr Schaden, als die religiöse Welt Großbritanniens nur entfernt ahnt. Sie werden jedoch auch energisch bekämpft. Die Britische Vierteljahrsschrift (British Quarterly Review) welche die nonconformistische Partei Englands vertritt, widmet diesem Gegenstand große Aufmerksamkeit. Andere Journale, welche von Zeit zu Zeit Entgegnungen gegen die Angriffe der Ungläubigen veröffentlichen, sind: das Quarterly Review, das Organ der conservativen Partei der Staatskirche, North British Review, welches von den Presbyterianern Schottlands, namentlich von der freien Kirche, unterhalten wird; London Review das Organ der Methodisten, und der Eclectic, ein anderes Organ der Nonconformisten. Um die Einwendungen der Ungläubigen

zu widerlegen, müssen die britischen Schriftsteller sich der Waffen bedienen, welche die großen Theologen Deutschlands in dem Kampf gegen den Rationalismus gebrauchten. Es ist erfreulich, daß nicht wenige der talentvollsten Studirenden der Theologie gerne ein oder zwei Jahre auf einer der bedeutenderen deutschen Universitäten zubringen und sich so auf den Kampf in unserem Vaterland vorbereiten, zu welchem wir wohlgebildeter und disciplinirter Streiter bedürfen.

Die Einen der bisher erwähnten Gegner des Christenthums leugnen bestimmt, daß die Schrift göttliche Offenbarung enthalte. Andere bekennen eine große Hochachtung vor der Schrift, und zwar ist es ihnen hiermit nach meiner Ansicht Ernst, sie vermischen aber die Lehre der Schrift mit fremdartigen Elementen. Sie können nicht als Rationalisten bezeichnet werden; legen sie doch in religiösen Dingen keinen Werth auf die Logik und den logisch raisonnirenden Verstand. Ich pflege sie *Intuitionalisten* zu nennen. Sie finden in der menschlichen Natur nicht bloß die Sinne und die Sinneneindrücke, sie betrachten als das Höchste im Menschen das Gefühl oder die Intuition. So weit ihre Richtung auf einen Stifter zurückgeht, ist Coleridge der Urheber derselben, welcher seinerseits Schelling und der deutschen Philosophie seiner Zeit vielfach folgte. Ihre Ansichten und ihre Methode, dieselben zu entwickeln, sind denen einiger deutscher Theologen nicht unähnlich, welche vor 30 Jahren den Einfluß *Schleiermacher's* erfuhren und doch einige der Hegel'schen Principien annahmen. Dabei trägt aber ihre wissenschaftliche Thätigkeit ganz den englischen Charakter und ist nicht so systematisch und gründlich wie die wissenschaftlichen Arbeiten der Deutschen. Ihre Ansichten haben unter einigen independentischen (congregationalistischen) Geistlichen Englands Anklang gefunden, ihr Hauptsitz aber ist unter den jüngeren Theologen in Oxford und Cambridge.

Ein bedeutender deutscher Theolog, ein scharfer Gegner der Evangelischen Allianz, hat sich in die Meinung hineinräsonnirt, daß die hochkirchliche Richtung und der Puseyitismus Oxfords ein heilsames Gegengewicht gegen den Rationalismus in England bieten könnten. Hierin täuscht er sich gewaltig. Die Reaction gegen die mittelalterliche Richtung Oxfords hat einen Intuitionalismus erzeugt, welcher ganz ebenso gefährlich ist, wie der kalte Rationalismus des vorigen Jahrhunderts. In Oxford giebt es kaum einen begabten Jüngling, der dem Puseyitismus ergeben wäre. Der Puseyitismus zählt noch geistig bedeutende Persönlichkeiten unter seinen Anhängern,

aber diese stehen sämmtlich im reiferen Alter oder sie sind darüber hinaus. Von Leuten jüngeren Alters sind ihm bloß romantische Damen oder Herren von weiblichem Charakter ergeben. Aber nicht wenige der jungen Männer in Oxford und Cambridge hängen ganz und gar dem Intuitionalismus an, und Spuren ihrer Ansichten finden sich in einer Wochenschrift von großer literarischer Bedeutung und noch größeren Ansprüchen, im „Saturday Review," welches das Organ der jüngeren Generation in Oxford und Cambridge ist. Aber an demselben Ort, wo diese Ansichten herrschen und sich immer mehr ausbreiten, ist ein bedeutender Gegner gegen sie aufgetreten. Ich meine Dr. Mansel von Oxford, Verfasser mehrerer sehr tüchtiger und gelehrter philosophischer Werke, worunter die Einleitung zur Logik und seine Metaphysik. Sein bedeutendstes Werk aber sind die Bampton-Vorlesungen „über die Schranken der religiösen Speculation". Dieses Buch erlebte, was bei einem wissenschaftlichen Werk etwas ungemein Seltenes ist, innerhalb anderthalb Jahren vier Auflagen und wurde von Geistlichen und denkenden Laien in ganz Großbritannien mit großer Aufmerksamkeit gelesen. An Gelehrsamkeit kommt Dr. Mansel den besten deutschen Philosophen und Theologen gleich. Sein Buch ist mit außerordentlicher Feinheit und logischer Schärfe geschrieben; in vielen Theilen zeichnet es sich auch durch eine warme und feurige Beredtsamkeit aus, welche den Leser in angenehmer Weise über die trockensten Untersuchungen hinüberführt.

Um die Argumentation Dr. Mansel's zu verstehen, muß daran erinnert werden, daß, als Cousin im Jahr 1828 seine vorzügliche Schrift „Cours de Philosophie" veröffentlichte, dieselbe von einem bedeutenden schottischen Philosophen, Sir William Hamilton (nachher Professor der Logik und Metaphysik an der Universität Edinburg), in einem Artikel der Edinburgh Review (October 1829) kritisirt wurde, welcher in Hamilton's Discussions on Philosophy vom Jahr 1852 abgedruckt ist. In diesem Artikel untersucht er die Ansichten Kant's, Schelling's und Cousin's über das Unbedingte und kommt zu dem Resultat, daß das Unbedingte unerkennbar und unbegreiflich ist, da es seinem Begriff nach die Negation des Bedingten sei, welch' letzteres allein positiv erkannt und begriffen werden könne. Während der letzten 20 Jahre wurde dieser Artikel in England allgemein als triumphirende Entgegnung auf jede Form des transscendentalen Idealismus citirt.

Sir William Hamilton bildete sich eine Schule von bedeutenden

Anhängern in Schottland, und einige hochgestellte Männer in Oxford haben, wenn sie ihm auch nicht ganz folgen, viele seiner philosophischen Grundsätze angenommen. Besonders hat Dr. Mansel die Lehre Hamilton's vom Unbedingten auf die Theologie angewendet, indem er mit Hülfe derselben den Dogmatismus und den Rationalismus auf Einen Schlag vernichten zu können glaubt, von welchen Systemen das eine die Vernunft in Uebereinstimmung mit der Offenbarung und das andere die Offenbarung in Uebereinstimmung mit der Vernunft bringen wolle. Um seinen Zweck zu erreichen, untersucht er zuerst die Fundamentalbegriffe der rationalen Theologie: das Absolute, das Unendliche, die erste Ursache, um zu zeigen, daß diese Begriffe an inneren Widersprüchen leiden, und sucht daraus den Schluß zu ziehen, daß alle Versuche, eine metaphysische Theologie zu construiren, mißlingen müssen. Er untersucht sodann die speculative Theologie vom psychologischen Gesichtspunkt aus und beweist die Unmöglichkeit derselben aus der Abhängigkeit alles menschlichen Erkennens von gewissen Bedingungen. Eine dieser Bedingungen des Erkennens ist die Unterscheidung zwischen einem Gegenstand und dem anderen. Hierin liege die Gebundenheit an endliche Schranken und deßhalb die Unmöglichkeit das Unendliche zu begreifen. Die zweite Bedingung ist die Unterscheidung des Subjects vom Object, und hieraus folge die Unmöglichkeit, das Absolute zu begreifen. Die dritte Bedingung ist die Zeit, Succession und Dauer, woraus sich die Unmöglichkeit ergebe, die Schöpfung zu verstehen, wie die endliche Existenz sich als ungeschaffen zu denken. Die vierte Bedingung ist die Persönlichkeit, welche eine Beschränkung und deßwegen unfähig ist, das Unendliche darzustellen. Er untersucht die zwei Hauptquellen der religiösen Erkenntniß, das Gefühl der Abhängigkeit und das der Gebundenheit an das Sittengesetz (moral Obligation), sucht aber zu beweisen, daß unsere religiöse Erkenntniß nur relativ und nicht speculativ sei. Er verweilt sehr lange bei dem Unterschied zwischen der relativen und speculativen Wahrheit und will hieraus erklären, warum alle Lehren der natürlichen und geoffenbarten Religion für uns Geheimnisse sind. Das komme daher, daß unsere Erkenntniß nur relativ ist. Er sagt sogar, die Sittlichkeit sei, so weit sie uns bekannt sei, nicht absolut, sondern relativ, und kommt zum Resultat, das Geschäft der Philosophen sei nicht, das absolute Wesen Gottes zu enthüllen, sondern uns selbst und die Schranken unserer geistigen Fähigkeiten erkennen zu lehren, weßhalb wir nur um so

demüthiger die Wahrheit der inspirirten Schrift annehmen müssen. Es wäre nicht am Platz, wenn ich das Werk in diesen Blättern genauer kritisiren wollte. Ich habe in der North British Review vom Februar 1859 meine Meinung ausgesprochen. Die Philosophie Hamilton's und die Anwendung derselben auf die Theologie scheint einen zu negativen und destructiven Charakter zu haben. In meinem neulich erschienenen Buch über „die Intuitionen des Geistes“ folgte ich einer etwas verschiedenen Methode. Ich suchte auf inductivem Weg zu ermitteln, wie viel Wahrheit in unseren angeborenen Erkenntnissen, Ueberzeugungen und Urtheilen liegt, und wie sich dieselben zur religiösen Wahrheit verhalten.

Dr. Mansel scheint mir die menschliche Erkenntnißfähigkeit so sehr beschränkt zu haben, daß wir nicht einmal eine richtige Grundlage für gewisse große Wahrheiten, die die Bibel voraussetzt, bekommen können, womit wir jener inneren Beweise für die Wahrheit des Christenthums, welche die Apologeten gewiß mit Recht vorbringen, beraubt wären. Besonders zweifle ich, ob er Recht hat, wenn er unsere sittlichen Grundsätze nur für relativ wahr erklärt. Wenn sie auch nicht absolut wahr sind, so müssen sie doch wenigstens positiv sein. Zugleich halte ich aber das für einen großen Vorzug des Buchs, daß mit unübertrefflicher Schärfe gezeigt wird, wie wir uns in Unklarheit und Schwierigkeiten verwickeln, so oft wir, die wir nur theilweise erkennen, Behauptungen aufstellen, als ob wir das Ganze wüßten, und daß diejenigen, welche eine speculative Theologie mit den Ideen des Unendlichen und der ersten Ursache construiren wollen, in absolute Widersprüche gerathen.

Dieses Buch wurde eingehender als irgend eins von denen, die in den letzten Jahren in England erschienen, kritisirt. Die ganze socinianische und die intuitionalistische Schule bekämpften es. Besonders schrieb Friedrich Maurice zur Bekämpfung desselben eine Reihe von Predigten mit angehängten Briefen unter dem Titel: „Was ist die Offenbarung?“ Das Buch hat, wie alle Arbeiten von Maurice, viele literarische Schönheiten, verräth besonders viel Gefühl und eine poetische Einbildungskraft. Seine Einwendungen gegen Dr. Mansel sind oft scharf und scheinen mir im Gegensatz gegen seine übertriebene Beschränkung der menschlichen Erkenntnißfähigkeit gerecht zu sein. Aber er ist kein consequenter Denker. Es fehlt in allen seinen Werken an einer genauen kategorischen Bestimmung seiner Ansichten. In seinen zahlreichen theologischen Werken hat er gewisse fundamentale Wahr-

heiten der heiligen Schrift bei Seite gelassen, und besonders glauben Manche, er habe die Lehre von der Versöhnung durch das Blut Christi aufgegeben [1]). In dem angeführten Werk ist sein Zweck, zunächst negativ einige Behauptungen von Dr. Mansel zu widerlegen und dann positiv zu zeigen, daß der unendliche Gott sich dem Menschen in der Natur und der Schrift wahrhaftig geoffenbart hat. Dieß hat nun Dr. Mansel nicht geleugnet, seine Behauptung war bloß, das auf diesem Weg Geoffenbarte könne gemäß der Natur unserer Fähigkeiten nur relativ und nicht absolut sein. Dr. Mansel antwortete Maurice in einer sehr umfangreichen Broschüre mit dem Titel: „Untersuchung der Angriffe des Rev. Maurice", worauf Maurice in einem Buch, betitelt: „Zweite Folge der Frage: Was ist Offenbarung?" entgegnete. In diesen zwei Streitschriften wurde die Hauptfrage um Weniges weiter gefördert, indem sich die Kämpfenden bloß gegenseitig Inconsequenzen und falsche Auffassungen anderer Schriften und Systeme vorwarfen. Zum Schluß dieses Berichtes habe ich noch beizufügen, daß Einige ähnliche Gesichtspunkte über theologische Wahrheit mit Dr. Mansel haben, ohne aber die scharfe Beschränkung der menschlichen Vernunft zu billigen. Dieß ist besonders der Standpunkt Dr. Young's in seinem Werk „the Province of Reason".

In dieser unvollkommenen Skizze habe ich unseren deutschen Brüdern einen Einblick in unsere Verhältnisse zu geben gesucht, sowohl nach der guten als nach der schlimmen Seite. Unsere philosophische und theologische Thätigkeit mag der Deutschlands nicht gleich kommen, dennoch fehlt es uns nicht an tüchtigen Schriftstellern, die das Christenthum vertheidigen, noch an denkenden Lesern, die ihre Schriften mit Begierde benutzen. Unser Hauptvorzug aber liegt in dem neu erwachten religiösen Leben und in den Mitteln, welche zur Erhaltung, Fortpflanzung und Stärkung dieses Lebens angewendet werden, unter welchen Tüchtigkeit der Predigt obenan steht, an vielen Orten mit gewissenhafter Seelsorge verbunden, die zweite Stelle aber eine populäre, keineswegs oberflächliche Literatur einnimmt.

---

[1]) Christi Tod ist ihm Liebesopfer, wodurch er unsern Opfersinn entzündet, was an Sartorius, aber auch an Schleiermacher erinnert. D. Red.

Die Mansel-Maurice'sche Controverse

von

Dr. J. A. Dorner.

Unsere Jahrbücher haben von Anfang an in ihr Programm die Besprechung wichtiger theologischer Erscheinungen des Auslandes aufgenommen, und da ohne Frage der in vorstehendem Sendschreiben erwähnte Streit sowohl durch seinen Gegenstand, als durch die theologische Stellung der Hauptsprecher ungewöhnlich bedeutungsvoll ist, so nehmen wir ihn hiermit auch unsererseits um so mehr auf, als jetzt nach manchen Anzeichen die englische Theologie an einem Punkt angelangt ist, der für sie eine Krise herbeiführen dürfte. Wenn wir dabei uns nicht bloß referirend verhalten, sondern in der Debatte als einer gemeinsamen das Wort nehmen, so liegt die Berechtigung dazu nicht bloß in directer Einladung, welche von englischer Seite an die Redaction dieser Jahrbücher ergangen ist, auch nicht bloß in dem deutsch-patriotischen Interesse, sofern dieser Streit durch namhaften, wachsenden Einfluß der deutschen Theologie in England mitveranlaßt scheint und von Einer Seite her zu einem entschiedenen Kampfe gegen sie geworden ist [1]), sondern was vornehmlich zur Theilnahme an diesem Kampfe einladen muß, das ist der Umstand, daß die englische Theologie hier einen Punkt erreicht hat, an welchem sie und die deutsche Theologie einander wieder gegenseitig verständlich und förderlich werden können.

Der besagte Streit betrifft eine principielle Frage von unendlicher Tragweite für den ganzen Bestand der Theologie, ja des Protestantismus, die Frage über das Verhältniß, um es in deutscher Weise auszudrücken, zwischen Glauben und Wissen. Der Professor der Moral und Metaphysik Henry Longueville Mansel am Magdalenen-College zu Oxford hat in acht Vorlesungen im J. 1858 die Grenzen des religiösen Denkens geprüft. Wie seine Schrift [2])

---

[1]) M'Cosh, der ihr keineswegs feindlich gesinnt ist, redet doch von einer Teutonic invasion.

[2]) The Limits of religious Thought examined in eight lectures preached before the University of Oxford in the year 1858 on the foundation of the late Rev. John Bampton; ed. 4. 1859.

mit ganz ungewöhnlichem Interesse in England aufgenommen ist, meldet uns im Vorstehenden Herr Prof. M'Cosh. Wenn uns Deutsche so viele Producte englischer Theologie deßhalb wenig fördern, weil sie so häufig in popular-theologischer Rede sich bewegen und als allgemein zugestanden behandeln, was gerade einer theologischen Feststellung bedürfte, oder, wenn sie auf Beweise sich einlassen, oft für unser Bedürfniß der überzeugenden Kraft ermangeln, da sie nach Art unseres alten biblischen Supernaturalismus eine überwiegend formelle und historische Apologetik betreiben, damit aber ein Wissen zu gewinnen meinen, das für uns noch keines ist: so verdient es unsererseits vor Allem rühmliche Anerkennung, daß Mansel einen strengeren Begriff von Wissen kennt und kritisch handhabt. Bis auf einen gewissen Grad mit der neuen deutschen Philosophie und Theologie, wenigstens bis etwa in den Anfang der vierziger Jahre, vertraut (freilich Schleiermacher und Hegel als wesentlich gleich behandelnd und die Herrschaft des letzteren bei uns noch voraussetzend), ferner durch eine strenge logische Disciplin — die des schottischen Philosophen Sir William Hamilton — geschult, hat er sein Werk mit einem Worte des Prof. Fraser (Essays in philosophy) eröffnet: „Der theologische Kampf dieses Zeitalters in allen seinen bedeutenden Phasen wendet sich zu dem philosophischen Problem der Grenzen des Erkennens und der wahren Theorie von dem menschlichen Nichtwissen." Er will dieß Bedürfniß mit seinem Buche insoweit befriedigen, daß er zeigt, welche Grenzen für die Construction einer wissenschaftlichen Theologie mit der Constitution und den Gesetzen des menschlichen Geistes nothwendig als gegeben anzusehen sind. Er beabsichtigt, die Kantische Kritik der Vernunft, die auf halbem Wege stehen geblieben sei, zu vervollständigen nach der ethischen und religiösen Seite.

Sein Resultat ist zwar, wenn wir es anticipiren, daß es von Gott und göttlichen Dingen nicht bloß bis jetzt kein Wissen gebe, sondern daß es nach der Organisation des menschlichen Geistes keines geben könne. Aber es ist vermöge einer höheren Idee von Wissen und, wie der Verfasser will, im Interesse der Selbständigkeit des religiösen Gebietes (der Welt der Offenbarung, besonders der heil. Schrift), ja seiner Vertheidigung gegen überhandnehmende Zweifel, daß er jene These zu begründen sucht.

Es konnte nicht fehlen, daß die logische Schärfe und die Eindringlichkeit der Sprache des von seinem Gegenstand erfüllten und für ihn begeisterten Verfassers einen großen Eindruck auf die Gemüther

machte, wenn auch einen entgegengesetzten auf einen sehr großen Theil des englischen Publicums. Nach der Vorrede zur vierten Ausgabe, S. V—XI, zu urtheilen, war der Eindruck überwiegend ein sehr günstiger. Es kam dem Verfasser auch eine besonders günstige Disposition des früher so speculativen (man denke an Anselm, Duns Scotus, ja noch an Berkeley), seit lange aber von Speculation und jeglichem Vertrauen auf sie abstrahirenden englischen Geistes zu Statten. Dieser englische Geist hat von Butler's Analogy bis zu Paley's apologetischen Schriften, die lange für unübertrefflich galten, sich in empirischen Beweisen aus Naturanalogien und historischen Zeugnissen befriedigt [1]). — War durch solche Beweise die Glaubwürdigkeit der heil. Schrift dem verständigen Denken empfohlen und der Widerspruch gegen sie im Einzelnen thunlichst widerlegt, so wurde summarisch und ohne Weiteres der Inhalt der heil. Schrift und die Pflicht, ihn zu glauben, für erwiesen erachtet. Aber jene classischen Werke englischer Apologetik, zum Memorirstoff geworden, versagten allmählich ihre Dienste. Man machte die Erfahrung, daß die Jugend, wenn sie gleich auf jeden Zweifel eine Antwort aus jenen Werken eingelernt hatte, doch deßhalb nicht zu einer inneren Sicherheit der Ueberzeugung gelangte, vielmehr die ungenügend befundenen Antworten der Apologetik, wie es zu gehen pflegt, den Zweifel herausforderten. Nicht importirter Unglaube deutscher Wissenschaft, sondern die innere Unkräftigkeit solcher Apologetik, deren Wirkungen uns ja auch aus Deutschland bekannt sind, vielleicht allerdings auch höher gewachsene Ansprüche an das, was sich für Wissen ausgeben will, in Verbindung mit der Kunde von den Arbeiten der deutschen biblischen Kritik, die durch Paley, Haldane, Gaussen in ihrem Gange sich nicht aufhalten ließ, bewirkten, daß eine andere Methode der Vertheidigung des Christenthums von dem christlichen common sense Englands verlangt zu werden begann. Hiervon, glauben wir, hatte Mansel einen gewissen Eindruck, und sein Werk constatirt nicht bloß eine neue Position des englischen Geistes (der uns so lange, einige ausgezeichnete Männer ausgenommen, unter denen wir nur Th. Arnold, J. Hare, Kingsley, Maurice und Trench, den Verfasser der Notes on Miracles und der Schrift über die Parabeln hervorheben, stationär geworden zu sein schien), sondern verspricht ihm auch eine auf ihn berechnete Be-

---

[1]) Vgl. die interessante Abhandlung von Zöckler „über die neueste Physikotheologie der Engländer" in dieser Zeitschrift, V, 4.

friedigung. Denn jene Position des keimenden Zweifels an dem wirklichen Wissen, das jene Apologetik gebe, wird von Mansel nicht bloß im Allgemeinen acceptirt, sondern er giebt dem Zweifel am Wissen eine viel allgemeinere Ausdehnung, sucht aber durch consequente Fortführung desselben bis hinein in das dogmatische und philosophische Gebiet dem englischen Geiste wieder die Stimmung zu geben, sich mit dem christlichen Glauben zu versöhnen und zu befriedigen. Er sucht durch streng logisches Denken vom eiteln Denken abzulenken und zum Glauben auf Grund der psychologischen Selbsterkenntniß zu führen. Und es scheint, es hat ihm an Beifall nicht gefehlt. Es sind nicht bloß die Trägen und Denkfaulen, nicht bloß die Skeptiker oder Materialisten oder die Praktiker, denen seine Rede zusagt. Es sind auch fromme Gemüther, welche, erschreckt vor den Kühnheiten besonders deutscher Speculation, lieber anbeten als begreifen wollen; es sind die Männer, welche — den lebendigen Zug der Katholicität der Kirche im Herzen und bereit, Jedem, der Jesum Christum wahrhaft lieb hat, die Hand zu reichen, die gegenseitigen dogmatischen Schranken und Denominationen in unwesentlichen Stücken aber zu überschreiten — es nur willkommen heißen konnten, wenn ihnen ein in der That scharfsinniger Denker eine Theorie an die Hand gab, durch welche dem Glauben seine Einfachheit und Demuth gesichert, das Bemühen aber um bestimmtes dogmatisches Begreifen, diese Wurzel so vielen unseligen Streites, mit Einem Mal als widerspruchsvoll aufgedeckt und für immer gerichtet zu sein schien.

Aber auch an Widerspruch hat es nicht gefehlt, theils beruhend auf Mißverständnissen, welche die genannte neueste Vorrede abwehrt, theils von bedeutenderem Gehalt. Neben mehreren Reviews kommt für uns besonders das Werk von Maurice in Betracht, einem der ersten jetzigen englischen Theologen auch nach deutschem Maßstabe gemessen. Derselbe ist ein gründlicher Kenner der deutschen Philosophie und Theologie; seine Geistesart trägt das Gepräge anglicanischer Theologie, aber sein elastischer, in geschichtlichen Arbeiten über verschiedene Denksysteme geübter Geist, sein feiner, von einem poetischen und mystischen Hauch belebter Sinn, seine gewissenhafte Gerechtigkeit gegen geschichtliche Größen auf dem Gebiete des Geistes und sein unerschütterlicher Glaube an den Fortschritt des Werkes Gottes an der Menschheit befähigen ihn in ungewöhnlichem Maße, sich in fremde Ansichten hineinzuversetzen und das Beste in den Bestrebungen der

größten Männer herauszuerkennen und zu verwerthen, ohne sich, wie es den Kritikern von Profession so leicht ergeht, an Nebendingen zu stoßen, aber auch das tiefere Verständniß zu verscheuchen [1]).

Wenn Maurice dem Standpunkt Mansel's scharf entgegentritt, so nimmt dagegen der Professor Dr. M'Cosh, in seinem Werke: The Method of divine Government physical and moral, ed. 5. 1856, und durch seine oben erwähnte Schrift: „Die geistigen Anschauungen 1860", und in einer Recension in der North British Review, Febr. 1859, eine mittlere Stellung ein.

Wenn ich mir gestatte, den deutschen Leser in diese Verhandlungen näher einzuführen, so geschieht es allerdings in dem Bewußtsein, daß auch wir, in der gegenwärtigen Lage der Theologie, etwas in diesem Streite lernen können. Die neueste deutsche Theologie hat, wenn ich nicht irre, in weiten Kreisen eine Richtung eingeschlagen, die dem englischen Geiste, wie wir ihn seit Jahrhunderten kennen, sehr verwandt ist, ich meine eine überwiegend historische und empirische, sei es nun kritisch- oder thetisch-historische. Die nicht negativen Geister, wenn sie nicht in den Satzungen der Kirche ausruhen, vertiefen sich zwar in die heil. Schrift und fördern aus ihr und der Geschichte manches Schöne zu Tag. Aber sie vergessen häufig, daß sie damit zwar immer reiner biblisch-theologisch herausstellen können, was das ursprüngliche Christenthum war, aber für die Erkenntniß, daß es die Wahrheit ist, also für das eigentliche christliche Wissen damit noch nichts geleistet haben. Es hat sich in weitem Umfang auch in Deutschland ein Kleinmuth, eine Zaghaftigkeit in Beziehung auf die Möglichkeit einer christlichen Wissenschaft der Geister bemächtigt: glücklich, wenn noch der Unterschied zwischen bloßer fides historica und dem wahren evangelischen Glauben bewußt vor Augen steht

---

[1]) Maurice ist Verf. des geistvollen, zwar etwas stark anglicanischen, aber im Geiste freier und hoher Katholicität, inniger und wahrer Kirchlichkeit geschriebenen Buches: The Kingdom of Christ, und der Theological Essays, ed. 2. 1853. Ferner hat er neben exegetischen Schriften über die Evangelien und die Briefe des Neuen Testaments geschrieben: The doctrine of Sacrifice 1854; Ecclesiastical History, sec. 1. 2. 1854; The Religions of the World; Lectures on the Apocalypse 1861 etc. Er hat eine Gegenschrift gegen Mansel unter dem Titel veröffentlicht: What is Revelation? A Series of Sermons on the Epiphany, to which are added letters to a student of Theology on the Bampton Lectures of Mr. Mansel. By the Rev. Frederick Denison Maurice, M. A. Chaplain of Lincoln's Inn (früher Professor der Theol. am Queen's College, London), 1859.

und wenigstens das Bemühen nicht rastet, den historischen Stoff der heil. Schrift und Kirchenlehre sich mit dem Gemüthe anzueignen! Was ein Anselmus, ein Augustinus, ein Athanasius wollten und gaben — christliche Speculation — ist Vielen jetzt entweder ein überflüssiges, müßiges oder ein überschwengliches, die menschlichen Kräfte überschätzendes Unterfangen. Ja schon zeigt sich auch die hybride Form der Theologie, daß man uns Geschichte für Dogmatik giebt und sich zu bereden sucht, die heil. Schrift und das Christenthum wolle uns keine Gotteserkenntniß geben, sondern nur Kunde von dem, was Gott vor Zeiten gethan, als ob das rein Vergangene, wenn es nicht lebendige, sich verjüngende Gegenwart ist, vom Gemüthe könnte wirklich so assimilirt werden, daß es davon eine fides im evangelischen Sinne gäbe, oder als ob, wenn die Thaten Gottes in der Vergangenheit wirklich können zu einem gewissen Wissen des christlichen Bewußtseins werden (sie können es aber nur, wenn in ihnen etwas Ewiges zur Offenbarung kommt, wenn die Thaten Gottes sich immer zu verjüngen im Stande sind), als ob, sage ich, damit nicht schon von selbst ein Anfang des Wissens von ewiger Wahrheit, ein germinales Wissen gegeben sei, das, wenn es da ist, nicht ohne Verantwortung unentfaltet gelassen bleibt. In dieser Hinsicht nun, meine ich, kann es auch bei uns zur luftreinigenden Krise gedeihen, wenn wir uns wieder einmal — sei es auch an einem englischen Spiegelbilde — besinnen mögen, was die Folge jenes Verzagens an wirklicher christlicher Erkenntniß sein müßte, nämlich das Aufgeben aller Theologie, die den Namen verdient.

Bevor wir nun aber den status causae der genannten Controverse vorlegen, scheint es zum vollen Verständnisse des Folgenden noch erforderlich, mit dem genannten Philosophen Sir William Hamilton einige Bekanntschaft zu machen. Denn von den Ueberzeugungen, die durch sein Philosophiren in einer zahlreichen Schule sich gebildet haben, ist ohne allen Zweifel diese Bewegung großentheils ausgegangen, da er auch unter Theologen eine große Zahl von Verehrern hat.

W. Hamilton, vor wenigen Jahren (1856) verstorben, steht mit der schottischen Schule (Reid, Beattie, Stewart) zwar in Zusammenhang, aber ihre empirisch-psychologische Methode hat sich bei ihm einerseits geschärft, andererseits dergestalt verengt, daß er mehr zu Hume's kritischen Untersuchungen zurücklenkt. Hatte jene Schule alle psychologischen Phänomene, besonders auch die des Gefühls- und Gemüthslebens, zu beobachten und zu würdigen gesucht, so sucht er einen

festeren, aber auch beschränkteren Standpunkt, indem er namentlich das Denkvermögen und die Begriffsbildung genauerer Analyse und Prüfung unterzieht [1]). Man muß es ihm lassen, er ist ein tüchtiger Logiker; aber, indem er die Logik zum All des Wissens macht, und zwar die formale, verbindet er damit die klare Erkenntniß, daß wir so über die Welt des Möglichen oder der Begriffe nicht hinauskommen, außer im empirischen, endlichen Wissen, und auch hier nur durch ein Machtwort. Seinen Standpunkt hat er besonders in jener Abhandlung niedergelegt, die oben M'Cosh erwähnt und die eine einschneidende Kritik der philosophischen Principien der Gegenwart, auch der großen deutschen Systeme von Kant an, ferner des Eclecticismus von Victor Cousin und des französischen Zweiges der schottischen Schule (Royer Collard) wahrhaft im Lapidarstyl eines Meisters giebt, deren positives Resultat aber sehr dürftig und deren Wirkung, wie auch obiges Sendschreiben andeutet, für den Erkenntnißtrieb in England vielfach lähmend geworden ist [2]).

In dieser Abhandlung: Ueber die Philosophie des Unbedingten, gegen V. Cousin sagt er [3]): dessen ganze Lehre stehe und falle mit dem Satz, daß das Unbedingte, das Absolute, das Unendliche dem Bewußtsein unmittelbar kund, das Absolute ein constitutives Princip unserer Intelligenz sei.

Um dieses zu widerlegen, entwirft er ein Schema der möglichen Ansichten in Betreff des Unbedingten (Absoluten, Unendlichen) als eines unmittelbaren Objectes des Wissens und Denkens. Vier Meinungen seien denkbar:

1. Das Unbedingte ist unerkennbar und unbegreiflich, indem sein Begriff nur eine Negation des Bedingten ist, das schließlich allein kann positiv gewußt oder begriffen werden. Diese Meinung sei die seinige.

2. Das Unbedingte ist zwar kein Object des Wissens, aber sein Begriff ist mehr als nur eine Verneinung des Bedingten; denn es ist ein regulatives Princip des Geistes selbst (Kant).

---

[1]) Vgl. Sir Will. Hamilton, Discussions on Philosophy and Literature etc. Lond. 1853. Ferner seine kürzlich edirten Vorlesungen über Metaphysik und Logik.

[2]) a. a. O. On the Philosophy of the Unconditioned, in reference to V. Cousin's Infinito-Absolute, zuerst erschienen October 1829 in der Edinb. Review, jetzt in die Discussions S. 1—39 aufgenommen.

[3]) S. 9 ff.

3. Das Unbedingte ist erkennbar, aber nicht begreiflich für Reflexion und Bewußtsein, die dem Gebiete des Relativen und Differenten angehören, sondern nur ergreifbar durch ein Zurückgehen in die Identität mit dem Unendlichen = Absoluten. (Schelling's intellectuale Anschauung.)

4. Das Unbedingte ist erkennbar und begreiflich durch Bewußtsein und Reflexion, unter Relation, Differenz und Vielheit. (Dieses stellt er als V. Cousin's Ansicht dar.)

Seine eigene Meinung sucht er folgendermaßen zu begründen:

Wir können nur das Begrenzte (limited) und das bedingt Begrenzte erkennen. Das unbedingt Unbegrenzte oder das Unendliche (Infinite) wie das unbedingt Begrenzte oder das Absolute[1] können wir nicht positiv denken, sondern nur in Abstraction von den Bedingungen des Denkens selbst, und so ist der Begriff des Unbedingten (der ihm genus ist für das Unendliche und Absolute als species) ein nur negativer.

Wir können weder ein absolutes Ganzes positiv begreifen, d. h. ein Ganzes, so groß, daß wir es nicht wieder als Theil eines noch größeren Ganzen denken könnten, noch einen absoluten Theil, d. h. einen Theil, so klein, daß wir ihn nicht als ein relatives Ganzes,

[1]) Das Wort „Absolutes" hat (S. 14) eine doppelte oder dreifache Bedeutung. Einmal ist es das Freie, Abgelöste (frei von Relation, Vergleichung, Schranke, Bedingung), das *ἀπόλυτον* der späteren Gräcität. In diesem Sinne ist es dem Unendlichen (Infinite) nicht entgegengesetzt. Zweitens ist es das Vollständige (finished, completed) und entspricht dem *ὅλον* oder *τέλειον* des Aristoteles. In diesem Sinne ist das Absolute diametral (contradictorisch) entgegengesetzt dem Unendlichen, ist es unbedingte Bejahung der Limitation (Bestimmtheit?). In diesem Sinn braucht Hamilton selbst das Wort. Das Unendliche ist dem *ἄπειρον* gleich, das objectiv in sich kein *πέρας*, keine Bestimmtheit hat, während das nur subjectiv Unbestimmte (indefinite) dem griechischen *ἀόριστον* entspricht. Drittens: auch das Adverbium „absolut" wird in subjectivem Sinn gebraucht; wenn etwas an und für sich selbst betrachtet wird, so heißt es absolut gedacht, abgesehen von Relation. — S. 21: Das Unendliche und das Absolute sind nur zwei entgegengesetzte Schwächen des menschlichen Geistes (counterimbecillities), verwandelt in Wesenseigenschaften von Realitäten, zwei subjective Negationen, verwandelt in objective Affirmationen. Wir mühen uns ab in Addiren oder Subtrahiren, da nennen Einige, vernünftiger, das Ding unendlich, d. h. nicht beendbar (unfinishable), Andere, unverständiger, nennen es: zum Ziel oder Ende gekommen (finished), absolut. Aber beidemal ist die Metastase der subjectiven Unfähigkeit in eine objective Beschaffenheit der Sache irrational in sich selber.

theilbar in kleinere Theile, denken könnten. Andererseits können wir kein unendliches Ganzes positiv wirklich denken oder vorstellen; denn das wäre nur möglich durch endlose Synthese von endlichen Ganzen, wozu eine unendliche Zeit gehören würde; noch können wir aus demselben Grund eine unendliche Theilung ausdenken, so daß also das schlechthin Größte und das Kleinste sich uns entzieht. Und hier macht es keinen Unterschied, ob wir den Proceß auf Grenze in Raum, Zeit oder Grad (auf- oder absteigend) anwenden. Die unbedingte Negation und die unbedingte Affirmation, d. h. das Unendliche und das eigentlich so zu nennende Absolute, sind so gleich unbegreiflich für uns.

Können wir so das Unbedingte weder als unbedingte Negation noch als unbedingte Affirmation der Grenze denken, so bleibt unser Denken eingeschlossen nach oben und unten in das bedingt Begrenzte; Bedingtheit ist Voraussetzung der Denkbarkeit; denken heißt Bedingtheit setzen (to think is to condition). Fundamentalgesetz für die Möglichkeit des Gedankens ist bedingte Begrenzung. Wie der Adler die Atmosphäre nicht übersteigen kann, darin er sich wiegt und die ihn trägt, so kann der Geist diese Sphäre des Begrenzten nicht übersteigen, worin und wodurch allein die Möglichkeit des Denkens realisirt wird. Das Absolute wird nur begriffen durch eine Negation der Begreiflichkeit; was wir wissen, ist nur gewonnen aus dem leeren, formlosen Unendlichen.

Es verdient Gegenstand der größten Verwunderung zu sein, daß man je daran zweifeln konnte, daß es nur ein Denken von Bedingtem geben kann. Das Denken kann ja nicht das Bewußtsein überfliegen, Bewußtsein aber ist ohne den Gegensatz von Subject und Object, diese sich beschränkenden Correlate, nicht möglich. Außerdem ist Alles, was wir von Subject oder Object, Geist oder Dingen wissen, in Jedem nur ein Wissen von Einzelnem, einer Vielheit, von Unterschiedenem, Phänomenalem. Daraus folgt: eine Philosophie, die mehr sein will als Wissenschaft von Bedingtem, ist eine Unmöglichkeit. Vom Einzelnen ausgehend, führt uns auch das höchste Generalisiren nicht über das Endliche; unser Wissen kann immer nur Wissen einer relativen Manifestation einer Existenz sein, welche als der Philosophie unerreichbar anzuerkennen unsere höchste Weisheit ist. Sie ist das, quod cognoscendo ignoratur et ignorando cognoscitur. Man sieht, die docta ignorantia des Nicolaus Cusanus ist sein Ideal.

Das Bedingte steht in der Mitte zwischen zwei Extremen, nämlich

zwei Unbedingten, die beide nicht können in Gedanken vollzogen, nicht als möglich begriffen werden, dem Unendlichen und dem Absoluten. Da diese beiden einen contradictorischen Gegensatz bilden, so muß nach dem Satz des ausgeschlossenen Dritten eines von beiden als nothwendig zugegeben werden. Wir sagen also nicht, daß unser Geist so organisirt sei, zwei Aussagen als gleich möglich aufstellen zu müssen, die einander aufheben, sondern nur, daß er unfähig oder zu schwach ist, eines der beiden Entgegengesetzten zu denken, während er gleichwohl gerade durch ihren gegenseitigen Widerspruch (nach dem Satz des ausgeschlossenen Dritten) genöthigt ist, eines der beiden als wahr anzuerkennen. So erhalten wir die heilsame Lection, daß wir unsere Fähigkeit des Denkens nicht zum Maße dessen machen dürfen, was existire; wir werden davor gewarnt, die Domäne unseres Erkennens als nothwendig coextensiv mit dem Horizont unseres Glaubens zu setzen. So müssen wir gerade im Bewußtsein unserer Unfähigkeit, etwas über dem Relativen und Endlichen zu begreifen, durch eine wunderbare Offenbarung von der Ueberzeugung inspirirt werden, daß ein Unbedingtes jenseits aller greiflichen Realität existirt.

Kant, fährt er fort, hat wesentlich ebenso gedacht. Er hat alles metaphysische Wissen vernichtet, rationale Psychologie, Ontologie, speculative Theologie u. s. w. Er hat gezeigt, daß Raum und Zeit nothwendige Denkformen sind — woraus übrigens nicht folgt, daß sie keine objective Bedeutung haben. Aber wenn Kant dann doch wieder die Ideen der speculativen Vernunft (als regulative Principien) von den Kategorien des Verstandes, überhaupt Verstand und Vernunft unterscheidet, so hat er an diesem Punkt selbst wieder den Keim einer visionären Lehre vom Unendlich-Absoluten in dem Schooß seiner eigenen Philosophie genährt. Warum Vernunft und Verstand deßhalb unterscheiden, weil erstere mit dem Unbedingten verkehrt oder vielmehr zu ihm tendirt? Ist es doch offenbar genug, daß das Unbedingte nur als Negation des Bedingten gedacht wird. Vernunft ist nur der sich selbst überfliegende Verstand nach Kant selbst. Kant zeigt, daß die Idee des Unbedingten keine objective Realität hat, kein Wissen giebt, aber unlösbare Widersprüche. Allein er hätte zeigen sollen, daß sie schon subjectiv keine Bejahung, nichts Begreifliches enthält und daß sie widersprechend ist, weil sie weder einfach noch positiv, sondern nur ein Bündel von Negationen ist, Negationen des Bedingten nach seinen entgegengesetzten Seiten, zusammengebunden nur mit Hülfe der Sprache und durch den gemeinsam unbegreiflichen

Charakter jener Negationen. Das Unbedingte ist nur ein Gemeinausdruck für das, was das Denken übersteigt, für das formally illegitimate.

Aber indem Kant doch die „Vernunft" als ein specifisches Vermögen der Erkenntniß dieser Negationen ansah, auch diese Negationen unter dem platonischen Namen von Ideen als positiv hypostasirte, so war zwar die alte Metaphysik vernichtet, aber er hatte nur den Leib dieses Absoluten getödtet, nicht das Gespenst desselben gebannt, und gerade dieses Gespenst hat in den Schulen Deutschlands nicht aufgehört zu spuken, bis auf den heutigen Tag. Die Theorien von Bouterweck (in seinen früheren Werken), Bardili, Reinhold, Fichte, Schelling, Hegel u. A. sind ebenso viele Versuche, das Absolute als positiv im Wissen zu erfassen; aber das Absolute ist, wie das Wasser in den Sieben der Danaiden, bisher doch immer als negatives durchgelaufen in den Abgrund des Nichts.

Nach Schelling sind es nur die niedrigen Wissenschaften, die sich mit dem Relativen und Bedingten befassen; Philosophie, die Wissenschaft der Wissenschaften, muß Wissen des Absoluten, Unbedingten sein, oder sie existirt gar nicht. Als Unbedingtes, als Identität und Einheit kann aber das Absolute nicht unter Bedingtheiten, in Differenzen und Vielheit erkannt werden, also auch nicht, wenn das Subject des Wissens von dessen Object verschieden ist. Im Wissen des Absoluten muß nach Schelling Wissen und Sein identisch sein, das Absolute kann nur gewußt werden, wenn es adäquat gewußt wird, und das ist wieder nur dem Absoluten selbst möglich (S. 19). Nun setzt aber Bewußtsein die Unterscheidung des Subjects von dem Object des Denkens voraus; Abstraction von diesem Gegensatz wäre Leugnung des Bewußtseins, diese aber ist Vernichtung des Denkens selbst. So bleibt nur die Alternative: entweder, das Absolute findend, verlieren wir uns selbst, oder, uns und unser individuelles Bewußtsein behauptend, erreichen wir nimmer das Absolute.

Schelling gebe das Alles zu, sage aber, der Mensch selbst sei unendlich, und schreibe ihm ein Vermögen des Wissens zu über dem Bewußtsein, höher als Verstand, nämlich die Vernunft als identisch mit dem Absoluten selber. Den Act dieses Erkennens nenne er mit Nicolaus von Cusa und Fichte intellectuale Anschauung, welche nicht weiter erklärt werden könne, da alle Beschreibung Unterscheidung voraussetzen würde. Aber diese intellectuale Anschauung sei nur Werk einer

willkürlichen Abstraction, sowohl vom Object als vom Subject (Bewußtsein), um den Indifferenzpunkt zu erreichen. Was bleibt so? Nichts. Diese Zero hypostasiren wir nun, taufen sie mit dem Namen des Absoluten und wähnen, absolute Existenz zu betrachten, während wir nur absolute Privation denken. Aber Schelling hat nicht vermocht, aus diesem „Nichts" oder Einen das Viele abzuleiten, überhaupt das Unbedingte und das Bedingte in Connex zu bringen, oder die intellectuale Anschauung mit dem verständigen Denken.

Hegel verlache die intellectuale Anschauung: die Dialectik soll die Leiter sein, um zum Absoluten emporzusteigen. Aber seine ganze Philosophie sei gegründet auf ein logisches Mißverständniß — (in seiner Verwerfung des Gesetzes des ausgeschlossenen Dritten oder Mittleren zwischen zwei Gegensätzen verwechsele er nämlich Conträres mit Contradictorischem) — und auf eine Verletzung der Logik; denn das reine absolute Sein behandle er ohne Beweis als ein unmittelbares, intuitives Datum, während es handgreiflich nur ein relatives, durch einen Proceß der Abstraction gewonnenes sei; das sei eine petitio principii (S. 25).

Endlich der Ansicht Cousin's hält er entgegen, derselbe wolle mit Schelling ein Wissen des Absoluten, aber im Gefühl, daß das Reden von einer intellectualen Anschauung seinen Landsleuten als eine Thorheit gelte, gebe er zu, die Bedingung alles Wissens sei Vielheit und Unterscheidung, Bewußtsein sei in jedem Act der Intelligenz und ein Wissen des Absoluten ohne Bewußtsein wäre eine Negation des Denkens selbst. Aber so sehr hierin Cousin Recht habe, so habe doch nicht minder Schelling Recht gegen ihn, wenn er das Absolute Cousin's ein nur Relatives nenne. Die noch folgende Widerlegung Cousin's wollen wir nicht mehr im Einzelnen begleiten. Er meint zeigen zu können, daß die Autoritäten, die Cousin dafür anführt, daß die Kategorien des Absoluten, Unendlichen, Unbedingten primitive Begriffe seien, erkennbar für unseren Verstand, — namentlich Aristoteles und Kant — ihm entgegenstehen. Kant rede nicht von Kategorien des Unendlichen u. s. w., Aristoteles sage: *τὸ ἄπειρον* (das Unendliche) *ἄγνωστον ᾗ ἄπειρον*. Cousin wolle ferner die Correalität seiner drei Ideen (des Unendlichen oder Absoluten, des Endlichen oder Relativen und des Causalitätsverhältnisses, welches das Band zwischen beiden sei) dadurch beweisen, daß die Begriffe des Endlichen und Unendlichen, des Relativen und Absoluten, einander gegenseitig fordern. Hamilton giebt zu, daß Correlate einander fordern, nämlich im Ge-

danken, aber daß sie gleich real und positiv seien, könne ebensowohl nicht sein als sein. Das Wissen von contradictorisch Entgegengesetztem faßt freilich beides nothwendig in eine Einheit zusammen; da schließt Eines das Andere in sich (der Gedanke des Einen den des Anderen). Aber weit entfernt, daß die Realität des einen Gliedes solcher Gegensätze durch die Realität des anderen garantirt wäre, ist vielmehr jene Realität des Einen nichts als Negation des Anderen. Jeder positive Begriff schließt einen negativen in sich (der Begriff dessen, was etwas ist, den Begriff dessen, was es nicht ist), z. B. der Begriff des Begreiflichen den des Unbegreiflichen. Aber obwohl beide einander gegenseitig fordern, so ist doch allein der positive real, der negative eine Abstraction von dem anderen, ja, in höchster Generalisirung, von dem Anderen. Cousin's zwei erste primitive Begriffe sind nur contradictorische Gegensätze (S. 28).

Auch Schleiermacher's Dialectik (die W. Hamilton trotz seiner Belesenheit in deutscher Literatur nicht zu kennen scheint) will zeigen, daß wir das Absolute nicht wissen können; auch bei ihm ist der Hauptgrund, daß wir das Unendliche verendlichen müßten, um es zu wissen, daß es aber da nicht mehr es selber wäre. Auch Schleiermacher hebt als entscheidendes Hinderniß eines Wissens Gottes hervor, daß alles Wissen gebunden sei an den Gegensatz von Object und Subject, das Absolute also, als Object gedacht, zu seinem Gegensatze, seiner Schranke, die es nicht überschreiten darf, das Subject hätte, folglich endlich, beschränkt wäre [1]). Dagegen läßt Schleiermacher in der Religion das Absolute als solches gesetzt sein, nicht für den Begriff, aber für das Gefühl, für das unmittelbare Selbstbewußtsein. Ferner hat bekanntlich Schelling in seiner späteren Periode (während er allerdings die Begriffe des Unendlichen und Endlichen in der göttlichen Freiheit zu einigen sucht, die einerseits unendlich ist, andererseits eben deßhalb auch sich in Endliches oder Endliches in sich einlassen kann, indem sonst die Unendlichkeit für Gott selbst eine ihn in sich einschließende Schranke wäre) anerkannt, daß das rationale Wissen

---

[1]) Dem ist nur zu entgehen, wenn wir im Gottesbewußtsein auch uns selbst ergreifen, nämlich als von Gott gesetzte, so daß Gott freilich als das ursprüngliche All des Seins, aber nicht an diese einsame Daseinsform gebunden gedacht ist, weil er als ethisches Wesen frei und doch sich selbst behauptend auch ein Anderes wollen kann. Zwar nicht schon physisch, aber ethisch ist Gott ewig. Die Möglichkeit der Welt, und diese Bestimmtheit oder wenn man will innere Beziehung zur Endlichkeit und Schranke ist ewig in ihm als Ethischem zu setzen.

bloß Wissen des Möglichen sei, die Existenz nicht erreiche, und hat in diese Lücke seinen metaphysischen Empirismus, d. h. den Glauben (oder die Glaubensanschauung) eintreten lassen, dem nun mit Hinzunahme jenes Rationalen, das sich für sich nur im Gebiete des Möglichen bewegt, ein Wissen, ein System erreichbar sei.

Wie verhält sich nun hierzu Hamilton? Läßt er die Religion, den Glauben eintreten in die Lücke des Wissens und gesteht er wenigstens für dieses Gebiet ein reales, nicht bloß imaginatives Theilhaben an Gott zu?

Seine Abhandlung selbst enthält hierüber nichts Bestimmtes. Seine Vorlesungen über Logik bezeichnen als das einzig Erkennbare das Endliche, ja das Phänomenale. Sein „Glaube" hat nichts mit Gewißheit, noch mit Erkenntniß des geglaubten Objects zu thun, ist blinder, weit mehr durch Verzweiflung am Wissen, als durch die aufgepflanzten Wahrscheinlichkeitsbeweise für die Offenbarung oder gar durch die innere Kraft der Wahrheit derselben empfohlener Glaube. Jedoch enthält die neue Ausgabe seiner Abhandlung: Ueber Philosophie des Unbedingten, vom J. 1853 in einer längeren Anmerkung [1]) eine Andeutung, daß er später mag weiter gekommen sein, wenn er gleich auch hier wieder in einer Note zu S. 15 sagt: „Gott ist zugleich bekannt und unbekannt. Aber die letzte höchste Weihe aller wahren Religion muß ein Altar sein: Ἀγνώστῳ Θεῷ — to the unknown and inknowable God."

Ein besserer Ansatz läge auch in seiner Definition des Absoluten = des τέλειον, nicht bloß ἀπόλυτον, wenn damit im Gegensatz gegen das Unendliche (ἄπειρον) eine positive Bestimmtheit gemeint wäre. Aber es bedeutet ihm nur „ein Ganzes", was gar nicht nothwendig

---

[1]) S. 19 f. Wir dürfen, sagt er hier, auch nicht in's andere Extrem fallen. Schelling sage: wir müssen Gott sein, um Gott zu wissen. Das gelte von dem vollen Wissen Gottes. Aber ein nicht vollkommenes, giebt er zu verstehen, könne auch haben, wer nur an Gott Theil habe. St. Prosper sage: Nemo possidet Deum, nisi qui possidetur a Deo. Manilius: Exemplumque Dei quisque est in imagine parva. Plotinus: Tugend, zur Vollendung strebend und durch sittliche Weisheit der Seele eingepflanzt, offenbart einen Gott, aber ein Gott ohne wahre Tugend ist ein leerer Name. Auch Goethe's „Wär' nicht das Auge sonnenhaft" u. s. w. führt er an, und das Wort von Platonikern und Kirchenvätern: Gott ist das Leben der Seele, wie die Seele des Leibes Leben ist.

Vita animae Deus est, haec corporis. Hac fugiente
Solvitur hoc; perit haec destituente Deo.

Auch erinnert er hier an die Gottebenbildlichkeit des Menschen.

Gott bezeichnet. Auch was jene schönen Stellen über die Lebensgemeinschaft des Menschen mit Gott (s. vor. Anm.) aussagen, ist zur Revision seiner Erkenntnißlehre nicht benutzt. Wie reimt sich mit seiner Lehre, auf welche ihm der größte Accent fällt, daß das Endliche (auch der Mensch) und das Unendliche schlechthin unvergleichlich und absolut verschieden sei, der Schluß seiner Abhandlung, welcher die Einsicht zeigt, daß gar wohl beides zusammen besteht, indem auch das Endliche eine gewisse Unendlichkeit haben kann? Da ruft er aus in jenem Affect, der nach Plato dem Philosophen wohl ansteht:

Infinitas! Infinitas!

Hic mundus est infinitas,
Infinitas et totus est,
(Nam mente nusquam absolveris),
Infinitas et illius
Pars quaelibet partisque pars.
Quod tangis est infinitas,
Quod cernis est infinitas,
Quod non vides corpusculum,
Sed mente sola percipis,
— — Partisque pars hujusque pars
In hacque parte quidquid est,
Infinitatem continet.
Secare, mens, at pergito,
Nunquam secare desine,
In sectione qualibet
Infinitates dissecas.
Quiesce, mens, heic denique,
Arctosque nosce limites,
Queis contineris undique;
Quiesce, mens, et limites
In orbe cessa quaerere.
Quod quaeris, in te repperis,
In mente sunt, in m e n t e sunt
Hi quos requiris termini;
A r e b u s absunt limites,
In hisce tantum infinitas,
Infinitas! Infinitas!
Proh, quantus heic acervus est
Et quam nihil, quod nostra mens
Ex hoc acervo intelligit!
At illa mens, vah, qualis est,
Conspecta cui stant omnia!
In singulis quae perspicit
Quaecunque sunt in singulis
Et singulorum singulis!

Sagt er nicht hier selbst, daß, wenn wir, wie er sonst lehrt, nur Endliches wissen können, doch auch in allem Endlichen wieder Unendliches ist? Und wenn er die Grenzen, die uns umgeben, anzuerkennen auffordert, schließt er nicht unmittelbar daran die Forderung: limites in orbe cessa quaerere? Giebt es nun von dem Endlichen, obwohl in ihm eine Unendlichkeit ist, ein positives Wissen, warum nicht auch von dem Unendlichen? Führt er doch mit Beifall auch Jakobi's Wort an: „Aus der Freude an der Tugend entspringt die Idee des Tugendhaften, aus der Freude an Freiheit die Idee eines Freien, aus der Freude am Leben die des Lebendigen, aus der Freude am Göttlichen die Idee eines Gottgleichen — und eines Gottes", ohne Zweifel eine andere Ableitung, als jene obige, wornach die Gottesidee nur etwas Negatives wäre.

Aber ein großer Theil seiner Sätze ruht auf einer ungenügenden

Auffassung des Unendlichen und des Absoluten. Man versteht bei uns unter jenem nicht bloß etwas Quantitatives, das wir erst in endloser Zeit zu Ende denken könnten, und unter diesem nicht bloß ein untheilbares Ganzes, sondern Gott ist uns Absolutes als das in sich nothwendige Sein, unendlich aber als Inbegriff aller Vollkommenheiten.

Es übersteigt nicht unser Vermögen, zu erkennen, daß das Unendliche, wenn darunter „das unbedingt Unbegrenzte" verstanden wird, ein sich selbst widersprechender Begriff ist, also, wenn wir das Wort beibehalten, ihm eine andere Bedeutung muß gegeben werden, weil Widersprechendes auch für den Glauben nicht existiren kann. Ein Widerspruch aber liegt in dem „unbedingt Unbegrenzten"; denn das sagte von Gott aus, daß er alles Entgegengesetzte zugleich sei, unfrei wie frei, gut und nicht gut. Denn einerseits, damit er etwas Bestimmtes wäre, müßte er etwas nicht sein, etwas ausschließen; aber Jedes, was er nicht wäre, müßte er als unbedingt Unbegrenzter auch wieder sein, weil er sonst durch das begrenzt wäre, was er nicht ist, sei es ein Wirkliches oder Mögliches. Dieses Unendliche, die unbedingte Unbegrenztheit, ist daher noch weniger als das absolut Unbestimmte, es ist n i c h t s, weil Alles, was es sein wollte, wieder durch das Gegentheil aufgehoben würde. Solchen Widerspruch, der nicht im Sein, sondern nur in unseren Gedanken ist, müssen wir — es giebt keinen anderen Rath — ausrotten, indem wir unser Denken zurecht bringen und bessere Begriffe, namentlich von dem Unendlichen, fassen lernen. Fassen wir es, wie wir müssen, nicht als bloße Negation aller Bestimmtheit, sondern als Affirmation der Gott zukommenden Bestimmtheiten, d. i. Vollkommenheiten, so ist das Unendliche nicht mehr, wie jenes Falsch-Unendliche, das nicht existirt und ein Ungedanke ist, im Gegensatz gegen das Absolute (wie Hamilton will), sondern damit identisch. Dieses selbst aber ist als positives τέλειον zu denken, während das Absolute in dem Sinn der Freiheit von aller Relation, Bestimmtheit u. s. w. wieder zu jenem neckenden Gedanken des Falsch-Unendlichen zurückführt. Hamilton kommt mit seinem Unendlichen und Absoluten nicht hinaus über die Kategorie des Quantum (von Sein), er kommt nicht zu einem Qualitativen. Weil wir sein Unendliches (d. h. das unendlich Ausgedehnte) nicht v o r s t e l l e n können, indem unsere Anschauung und unsere Phantasie zu schwach ist, sollen wir es auch nicht zu d e n k e n vermögen.

Einige weitere kritische Bemerkungen werden später ihren Ort finden. Nur das fügen wir hier gleich bei, daß seine „gelehrte Un-

wissenheit" keineswegs so bescheiden ist, als sie sich anstellt. Indem er uns, weil wir endlich sind, für unfähig erklärt, etwas Absolutes oder Unendliches zu wissen, so ist auch das Sittliche, das wir wissen, nichts Absolutes, sondern nur relativ, ohne innere Unendlichkeit. Sein Nichtwissen weiß also doch, daß es für Gott selbst nicht gut ist. Daß wir von Erscheinungen auf Substanzen schließen, von Wirkungen auf Ursachen, daß wir freie Acte annehmen oder eine Schöpfung Gottes (in anderem Sinn als dem der Umsetzung derselben Substanz, die ewig war und virtuell Alles in sich enthielt, aus ihrer Ewigkeitsform in die Zeitform), dieses und Aehnliches will er nur aus Fehlgriffen ableiten, welche aus gewissen Schwächen unserer Erkenntniß sich ergeben. Aber wenn die theistischen Hauptsätze nur als Folgen unserer Schwäche dargestellt werden, was kann er mit der Stärke seiner docta ignorantia, die alle jene Begriffe anzweifelt oder in Schein aufzulösen sucht, Anderes erreichen, als die Empfehlung einer entgegengesetzten Thesis, d. h. das, daß nur Eine (unbegreifliche) Substanz ist, alles Geschehen nur phänomenale Veränderungen an ihr, daß es, wie keine von der Ursache verschiedene Wirkung, so auch in der Welt keine Freiheit und kein sittliches Ziel giebt? Ja selbst von Gott behauptet diese docta ignorantia doch so viel zu wissen, daß er nicht so sein könne, wie wir ihn uns denken müssen, daß er namentlich nicht unendlich und absolut zugleich sein könne, weil diese beiden einen contradictorischen Gegensatz bilden sollen.

Doch wir wenden uns Dr. Mansel zu, einem der begeistertsten und geschicktesten Vertreter des Hamilton'schen Standpunktes, der mit allen Waffen der Dialektik, die ihm in nicht gewöhnlichem Maße zu Gebote stehen, die absolute Unbegreiflichkeit Gottes behaupten will, ohne übrigens die Behauptung zu adoptiren, daß das Absolute und das Unendliche einen contradictorischen Gegensatz bilden [1]). Auf diesen Gegensatz aber baute Hamilton den Beweis, daß wir nothwendig ein Göttliches als existirend setzen müssen, weil von zwei contradictorischen Sätzen der eine wahr sein müsse, ein Drittes ausgeschlossen sei. Aber Mansel verliert nichts, wenn er darauf nichts baut. Denn es ist nicht zu beweisen, daß das Unbedingte entweder (in Hamilton's Sinn) absolut oder unendlich sein müsse, denn es kann auch beides sein, wie noch Anderes als ein bloßes Quantum von Sein, ein abgeschlossenes

---

[1]) wie er auch gegen andere der angegebenen Sätze Hamilton's sich verwahrt.

(Ganzes) oder nicht abgeschlossenes (Hamilton's Unendliches). Aber auch wenn das Unbedingte entweder absolut oder unendlich zu denken wäre, so wäre noch die Frage, ob das Unbedingte müsse gedacht werden, oder ob es nur, wenn es gedacht wird, das Eine oder Andere wäre.

Dogmatismus und Rationalismus, beginnt Mansel, sind die zwei Extreme, zwischen welchen immerdar die Religionsphilosophie oscillirt. Beide stellen ein System dar, vor welchem, wenn es nackt und offen verkündet würde, fast instinctmäßig jeder wohlgeordnete Geist zurückbeben würde; aber stückweise halten sich doch die Meisten in ihrem Glauben oder in Controversen an den einen oder andern, ohne Prüfung ihrer Principien, ohne Einsicht in ihr Wesen und ihre Tragweite. Beide sind dem Verfasser gleich verwerflich und gefährlich; in beiden sieht er eine illegitime Einmischung menschlichen Erkenntnißvermögens in heilige Dinge.

Den Namen des Dogmatismus beschränkt er nicht auf die, welche religiöse Wahrheiten auf reiner Autorität und nicht auf Vernunftgebrauch (reasoning) ruhen lassen. Der theologische Dogmatismus, sagt Mansel, construirt ein System, sei ihm auch das Material von höherer Hand gegeben, mit Hülfe menschlicher Geschicklichkeit. Er ist Anwendung der Vernunft zur Vertheidigung und Stütze vorher vorhandener Schriftaussagen. Denn die Schrift ist dem theologischen Dogmatisten dasselbe, was dem Philosophen die Erfahrung. Schon so sieht man, wie Dogmatismus und Rationalismus sich keineswegs ausschließen. Unter Rationalismus ist nach ihm jedes System zu verstehen, dem der höchste Wahrheitsbeweis in der directen Zustimmung des menschlichen Bewußtseins liegt, sei es in Form logischer Deduction oder sittlichen Urtheils oder religiöser Anschauung, gleichgültig auch, durch welchen vorangehenden Proceß diese Vermögen zu ihrer Würde als entscheidende Instanz (arbitrator) erhoben sind [1]. Wie daher der theologische Dogmatist auch rationalistisch verfahren kann, indem er für den Beweis der Schriftwahrheit Beweiskräfte voraussetzt und

---

[1]) Ein solcher Proceß wäre z. B. auch die innere Erfahrung, das testimonium spiritus S. internum. Ganz ähnlich wird das Wort rationalism genommen von Pattison in der interessanten Uebersicht der Richtungen im religiösen Denken in England von 1688—1750 in den jetzt so großes Aufsehen machenden Essays and Reviews, Oxf. 1861. ed. 5. p. 257. Hiermit ist auch die Reformation auf Seiten des Rationalismus gestellt.

Beweismittel braucht, z. B. aus Analogie, Vernunftprämissen, die im menschlichen Selbstbewußtsein liegen: so kann auch umgekehrt ein theologischer Rationalist dogmatisch werden, indem er weder die Möglichkeit noch die Wirklichkeit einer Offenbarung leugnet, vielleicht selbst der Offenbarung ewige und allgemeine Autorität zuschreibt, sei es auch unter dem Vorbehalt, daß das menschliche Bewußtsein das höhere entscheidende Kriterium dafür, was als wahr zu gelten habe, darreiche (S. 1—5). Die Methode des ersteren thut hinzu zu Gottes Wort; der letztere, zu apriorischer Construction hingewandt, stellt z. B. eine Theorie der Offenbarung und der Form voran, die sie annehmen müsse, und entfernt, was dieser leitenden Idee nicht entsprechen will, sei es durch Schrifterklärung, sei es durch kritische Operationen aus apriorischen Gründen.

Als System betrachtet, ist der Dogmatismus und der Rationalismus ein Product des Denkens, nur mit verschiedener Behandlung desselben Materials. Der eigentliche Glaube dagegen ist nicht constructiv, sondern receptiv. Er kann nicht die Lücken eines Systems decken, noch unsere Zweifel lösen; er kann nicht scheinbar widerstreitende Wahrheiten versöhnen, denn dazu gehört die Function des vergleichenden, prüfenden, combinirenden Denkens, nicht Glaube, obwohl dieser uns auf eine Zeit vertrösten mag, wo die scheinbaren Disharmonien nur wie das Echo eines halbvernommenen Concertes erscheinen werden.

Beide Systeme haben dasselbe Ziel: sie wollen eine Coincidenz dessen, was wir glauben, und dessen, was wir denken, erzeugen und die Schranke des Unbegreiflichen entfernen. Der Dogmatist braucht die Vernunft ebenso eifrig zum Beweis, als der (gewöhnliche) Rationalist zur Widerlegung. Auch jener appellirt für die von ihm angenommenen Wahrheiten an die Vernunft, „an die christlich erleuchtete vielleicht", um Prämissen zur Stütze der Offenbarung zu finden. Der Andere geht direct von der Vernunft aus, in erster Instanz, um, wo die Offenbarung ihr widersteht, diese umzudeuten oder zu beseitigen. Jener sucht die Vernunft auf die Höhe der Offenbarung emporzuheben, dieser die Offenbarung auf das Niveau der Vernunft zu bringen.

Aber beide haben die Vorfrage nicht erwogen: „Giebt es nicht erkennbare Grenzen für das Gebiet der Vernunft, wolle nun diese Advocat oder Kritiker sein? *Was sind die Bedingungen ihres legitimen Gebrauchs?*"

Gestattet man ein Raisonnement zu Gunsten der Offenbarung auf Grund falscher Prämissen über die Grenzen des vernünftigen Erkennens, so muß man sich auch gefallen lassen, wenn Andere auf derselben Basis gegen die Offenbarung argumentiren. So sagen die Einen (die Dogmatisten) in Beziehung auf Christi Versöhnung: Die Versöhnung der Welt konnte auf keine andere Weise bewirkt werden; Gott konnte ohne Widerspruch mit seinen Eigenschaften den Menschen nicht unerlöst zu Grunde gehen lassen, noch ihn durch ein geringeres Opfer retten, um seiner Gerechtigkeit willen; oder: es hätte kein anderes Opfer die Last des göttlichen Zornes zu tragen vermocht. So hat man die Vernunftnothwendigkeit der Versöhnung durch Christus beweisen wollen. Auf der anderen Seite hat man gesagt: Wir können nicht glauben, daß Gott zornig war und der Versöhnung bedurfte; Gottes Gerechtigkeit kann nicht den Unschuldigen leiden lassen für die Schuldigen; es ist vernünftiger, zu glauben, daß Gott frei vergiebt, da wir nicht sehen können, wie die Bestrafung eines Unschuldigen die Schuld eines Anderen soll tilgen können. — So habe Rob. Wilberforce (in seinem Werk über die Incarnation Christi) die Nothwendigkeit der realistischen Annahme behauptet, daß das Abstractum oder der Gattungsbegriff der Menschheit nicht ein bloßer Begriff sei, sondern etwas Reales aussage, weil nur so die Annahme einer vollkommenen Menschheit mit seiner göttlichen Persönlichkeit vereinbar sei, indem er nämlich keine neue Person, sondern nur das Substrat annahm, in welchem die Persönlichkeit ihre Existenz hat (S. 9). Aber da müsse man an die Folgerungen erinnern, die Occam aus der Realität eines solchen Substrats für die Persönlichkeit gezogen[1]). Wolle man vergessene Thorheiten des scholastischen Realismus als Stütze brauchen für ein Mysterium, das wir nicht verstehen, sondern nur glauben können, weil es uns offenbart ist, nicht weil wir die Möglichkeit einsehen, so beschränken wir die Philosophie ungebührlich und verbieten ihr, dafern sie christlich sein will, den Nominalismus, und das, ohne für die Theologie mehr als eine Scheinstütze zu gewinnen, die bei solcher Vermischung mit Philosophie ebensowohl Entgründung als Begründung erfahren könne.

Das Resultat ist: der Dogmatismus gefährdet durch seine zu

[1]) In der Note hierzu, S. 184. 185, citirt er auch Schaller, Marheinecke und mich als Vertreter derselben Ansicht, während meines Wissens Schaller wie ich an der Persönlichkeit auch der Menschheit Jesu festhält, aber den vollen und wahren Begriff der Menschheit überhaupt in ihm verwirklicht sieht.

enge Allianz mit der Philosophie die religiöse Wahrheit, der Rationalismus aber zerstört sie folgerecht, weil er den Unterschied zwischen dem Menschlichen und Göttlichen verwischt, und wenn er Offenbartes noch beibehält, es nur seinem Grundprincip zuwider thut.

Das wird bewiesen durch Kant, den „großen Denker, die Hauptautorität der rationalistischen Theorien Deutschlands, aus dessen speculativen Principien gleichwohl, richtig angewendet, das beste Antidoton gegen seine eigenen Schlüsse gewonnen werden kann, so wie man sagt, daß der Leib des Scorpions, auf der Wunde zerdrückt, das beste Heilmittel wider sein eigenes Gift sei".

Kant baue seine Vernunftreligion auf dem Satz auf: der einzige Zweck der Religion könne sein, den moralischen Pflichten eine göttliche Sanction zu geben [1]). Gegen Gott selbst könne es keine Pflichten geben, die von den Pflichten gegen Menschen unterschieden wären. Daraus leite er ab, daß das Beten rein eine abergläubische Täuschung, ein Hofdienst sei, andererseits könne es der Belebung unserer moralischen Gesinnung durch Erweckung der Idee des göttlichen Gesetzgebers dienen und sei so dem individuellen Bedürfniß zu überlassen, nimmer aber dürfe es bezwecken, Gottes Verhältniß zu uns zu ändern.

Die Ursache hiervon liege in einer krankhaften Scheu vor Anthropomorphismen, welche so viele Speculationen moderner Philosophen vergifte. Sie suchen eine reinere, wahrere Gottesidee als diejenige, unter welcher er sich offenbart hat, wollen nicht den unveränderlichen Gott als ihres Gleichen, bewegt durch menschliche Motive und Bitten denken und gehen nun ihre Vernunft an, als könnte die menschliche Vernunft je mehr thun, als ein menschliches Portrait von Gott zeichnen. Ja sie geben uns nur einen verstümmelten Menschen, denn sie lassen, um Gott zu denken, erst verdunsten die Sympathie, die väterliche Güte, die verzeihende Gnade; was sie behalten, ist ein caput mortuum, es sind ernste, zurückstoßende Züge der Menschheit. Man sagt uns, ein Gott, der auf Gebet hört, gleiche menschlicher Wandelbarkeit. Aber gleicht nicht ein Gott, der nicht hört, menschlicher Starrheit und Härte? Schreiben wir ihm einen unveränderlichen Vorsatz zu? Aber unser Begriff von Vorsatz ist selbst menschlich. Oder unveränderte Fortdauer ihm selber? Aber unser Begriff von Fortdauer

[1]) An Kant's Lehre von der Nothwendigkeit eines sittlichen Gemeinwesens mit statutarischem Gesetz und des Glaubens an Gott als den Bürgen der harmonischen Zusammenordnung des Aeußern mit dem sittlichen Willen erinnert sich Mansel nicht.

ist menschlich. Doch der rationale Philosoph bleibt auf halbem Wege stehen, entfernt vom menschlichen Wesen, so viel als ihm gefällt, und das Residuum macht er zum Gott, „weniger fromm in seiner Idololatrie als der Götzendiener, sofern er nicht niederfällt und betet vor seinem Gott, sondern von fern steht und zufrieden damit ist, über ihn zu philosophiren". Das Residuum, das er behält, ist doch immer nur Mensch, nur weniger liebewerth, finsterer in seinen Zügen: Mensch in seinen Vorsätzen, seiner Unbeugsamkeit, seiner Beziehung zur Zeit, von der keine Philosophie bei all' ihren Prätensionen sich befreien kann; mit unbeugsamer Entschlossenheit einen vorgefaßten Rathschluß verfolgend, taub gegen die sehnsuchtsvollen Instincte, welche seine Creaturen antreiben, ihn anzurufen. Und doch ist dieses eine philosophische Gottesidee, einer erleuchteten Vernunft würdiger als die menschliche Bildersprache (Vorstellung) des Psalmisten: „Die Augen des Herrn schauen auf die Gerechten und seine Ohren sind offen für ihr Flehen." Besser Götzendienst, ruft er aus, als dieser rationale Cultus für ein Menschheitsfragment! (S. 13.)

Der Verfasser muß aber wissen, daß nicht bloß die böse, unfromme Philosophie von Gottes Unveränderlichkeit redet, sondern auch die heil. Schrift, dem Heidenthum entgegen dieselbe sehr einschärft, daß sie also, wenn sie das scheinbar Entgegengesetzte einem und demselben menschlichen Geiste festzuhalten aufgiebt, ebendamit auch die Forderung stellt, einen Gottesbegriff zu haben, der beides in sich einigt, weil wir sonst zwei Gottesbegriffe erhielten, zwischen denen zu wechseln wäre, wir wüßten gar nicht jedesmal, wie und wann? So scheint es gar nicht erst der verpönten philosophischen Antriebe zu bedürfen, um doch eine Gotteserkenntniß zu suchen; es scheint von der heil. Schrift auferlegt, wie im Interesse der praktischen Frömmigkeit zu liegen, daß wir die Behauptung, die heil. Schrift sei widerspruchsvoll, widerlegen durch den Nachweis der Vereinbarkeit der entgegengesetzt scheinenden Aussagen, ja auch für uns statt des Alternirens zwischen zwei Gottesbegriffen oder Göttern eine solche Gotteserkenntniß gewinnen, welche dem Gebete zu Gute kommt, indem wir nicht beim Beten vergessen der wahren Unveränderlichkeit über der Beweglichkeit und Zugänglichkeit Gottes und umgekehrt nicht an jene uns halten ohne diese.

Der Verf. kann sich auch in der That nicht verbergen, daß die Philosophie, wenn sie Gottes Unveränderlichkeit betont, eine Wahrheit, eine Seite der Schriftlehre selbst vertritt (S. 14). Aber was sagt

er darauf? „Wir haben ein unvollkommenes Bewußtsein, daß (wenn die Schrift jenes beides lehrt) appellirt ist an zwei verschiedene Principien der Darstellung, entgegengesetzte Seiten derselben Wahrheit involvirend; wir fühlen: es giebt ein wahres Fundament für das System, das menschliche Attribute Gott abspricht, obwohl das darauf erbaute Gebäude logisch die Leugnung sogar seiner Existenz einschließt." Wie gut wäre es doch, jenes „unvollkommene Bewußtsein" zu vervollkommnen, wenn an die leer bleibende Stelle Gottesleugnung so leicht tritt!

Wie bequem ist es doch, die Philosophie für alles Uebel verantwortlich zu machen! Aber ist es auch gerecht? Hat denn die Philosophie nur Systeme, welche die Unveränderlichkeit Gottes vertreten, aufgestellt, und nicht ebenso oft, zumal in der neueren Zeit, eine Veränderlichkeit in Gott verlegt, die mindestens denselben Tadel verdiente? Und umgekehrt hat denn die Theologie nicht ebenso oft in ihrer Gotteslehre die Unveränderlichkeit so betont, daß damit das praktische Interesse, ja die Praxis jener Theologen selbst nicht bestand? Doch wir wollen uns erinnern, daß dem Verfasser auch der Dogmatismus rationalistisch im Principe ist, und hören ihn erst weiter.

Jedes der entgegengesetzten Principien, jede der beiden Methoden in ausschließlicher Anwendung führt in Irrthum. Da nun eine Vereinigung von Philosophie und Offenbarung nicht möglich ist (obwohl beide dieselben Interessen haben!), so käme es darauf an, einen mittleren Curs zu halten, die Grenzen und das legitime Recht beider zu bestimmen. Damit kommt er zur Ankündigung des Zieles, das er erreichen will.

Alle religiösen Systeme müssen, sagt er, auf einen gewissen Punkt zurückgehen, der sich eignet zum gemeinsamen Boden für die Prüfung der Principien und Ansprüche aller. Das erste eigentliche Object der Kritik ist nicht Religion, natürliche oder geoffenbarte, sondern der *menschliche Geist in seiner Beziehung zur Religion*, die Gesetze und Processe desselben. Kann menschliche Philosophie uns nicht direct religiöse Wahrheit geben, so kann sie doch vielleicht indirect uns als Führerin dienen, indem sie die *Grenzen unserer Vermögens* und die *Gesetze ihres legitimen Gebrauches* feststellt. Schon Baco hat dieses gewünscht, ohne es zu realisiren.

Prüfung der Grenzen des religiösen Denkens ist eine unerläßliche Vorarbeit für alle Religionsphilosophie; die Grenzen des religiösen Denkens sind nur eine besondere Seite der Grenzen des Denkens

überhaupt. Das Philosophiren über Religion nach ihrer menschlichen Seite muß all' den allgemeinen Bedingungen unterliegen, welche die Philosophie im Allgemeinen binden. „Es läßt sich zeigen, daß die Grenzen des religiösen und des philosophischen Denkens dieselben sind." Es kann nicht darauf ankommen, zuerst mit Fichte eine Kritik der objectiven Offenbarung zu versuchen, sondern was noth thut, ist zunächst nur eine Kritik des subjectiven Denkens, seiner Grenzen; eine Kritik der Offenbarung setzte die Möglichkeit einer Philosophie des Unendlichen voraus, wornach die Offenbarung beurtheilt werde. Aber die Vorfrage wird ja eben die nach dieser Möglichkeit selber sein. Sollte sich ihre Unmöglichkeit zeigen, so wäre die Kritik der Offenbarung unmöglich [1]). Die Schwierigkeiten oder Widersprüche in der philosophischen Idee des Unendlichen werden allerdings auch ähnlich bei den entsprechenden Ideen der Offenbarung wiederkehren. Aber wenn eine Prüfung der philosophischen Probleme und der Bedingungen ihrer Lösung auch zu dem Resultate führte, daß manche Principien und Denkweisen theoretisch nicht können festgestellt werden, die als existirend und wahr in der Praxis festzuhalten sind, so ist, aus philosophischen Gründen, dieselbe praktische Annahme in Betreff der entsprechenden Lehren der Offenbarung zu fordern.

Die Offenbarung hat, das läßt sich vielleicht zeigen, keine anderen Schwierigkeiten, als die in der Beschaffenheit des menschlichen Geistes, den Grenzen des menschlichen Denkens überhaupt liegen, an die sie sich accommodiren mußte. Die Offenbarung hat keine Schwierigkeiten, die ihr allein eigneten und nicht auch die Vernunft träfen. Hat Butler's (noch immer für classisch geltendes) Buch die Analogie zwischen Religion und zwischen dem Organismus und Lauf der Natur nachgewiesen, so kann man diese Analogie auch ausdehnen auf die Constitution und die Processe des menschlichen Geistes. Ist die menschliche Vernunft schwach als Stütze der Religion, so ist sie doch stark genug, um einen Angriff zurückzuweisen, der auf Leugnung der Vernunft (wie sie ist) sich gründet. Gesetzt, Philosophie wäre nutzlos, so ist sie doch nützlich als das Mittel, ihre eigene Nutzlosigkeit zu beweisen. Sie ist aber auch nöthig; denn so lange als menschliches Bewußtsein die Idee Gottes und den Trieb zur Religion in sich

[1]) Und damit hinfort alle Gefahr von Angriffen gegen die Offenbarung. Ist der Gegenstand der Kritik, das religiöse Wissen, in den Abgrund gefallen, so fällt auch die Kritik mit.

trägt, so lange wird die Geistesphilosophie auf gemeinsamem Boden mit dem religiösen Glauben stehen [1]). Wohl oder übel, der Mensch wird über diese Gegenstände denken, und Kenntniß der Gesetze, unter denen man denkt, ist die einzige Sicherheit, um gesund zu denken. Dazu aber gehört eine philosophische Untersuchung (S. 21 f.). Eine solche wird unter den Beweisen für die Offenbarung (Evidences) nur eine untergeordnete Stelle einnehmen und sich nicht anmaßen, sie zu ersetzen. Sie giebt ihnen nicht innerlich mehr Stärke, aber sie kann dienlich sein als Antwort auf gewisse bis vor Kurzem sehr populär gewesene Einwürfe (S. 18—22).

Eine Religionsphilosophie, fährt die zweite Vorlesung fort, kann entweder auf das Object der Religion sich beziehen, also eine wissenschaftliche Darlegung des Wesens Gottes versuchen, oder auf das Subject der Religion, also eine wissenschaftliche Untersuchung der Constitution des menschlichen Geistes in seinem Verhältniß zu religiösen Ideen erstreben. Jenes ist ein Theil der Metaphysik — rationale Theologie —, dieses ist ein Zweig der Psychologie, sich mit Erforschung von Phänomenen begnügend, wie es sich auch immerhin verhalte mit deren Beziehung auf Realitäten außer ihnen. Jene wird eine Kritik der Offenbarung beanspruchen. Denn haben wir eine exacte Kunde von Gottes Wesen, so steht uns frei, in einer angeblichen Offenbarung zu verwerfen, was jener Gottesidee widerspricht; und da das höchste Lob, wornach die Offenbarung streben kann, hier die Coincidenz mit den Aussagen der unabhängigen Vernunft ist, so folgt: so weit die Vernunft reicht, ist Offenbarung überflüssig [2]), und wenn die Vernunft ein Ganzes von Erkenntniß zu haben glaubt, so wird sie Alles verwerfen, was über ihr Wissen hinausgeht. Wie bescheiden ist dagegen die religiöse Psychologie! Sie kritisirt nicht die Offenbarung, sondern die geistigen Organe, womit sei es Kritik geübt, sei es Offenbarung von Göttlichem aufgenommen werden kann, sowie die Grenzen der Kraft dieser Organe und die nothwendigen Gesetze, an die ihr Wirken gebunden ist. Jedenfalls muß aber, fährt er fort, auch wer eine objective Religionsphilosophie zu erreichen hofft und eine Kritik der

---

[1]) d. h. beide, als menschliche Thätigkeiten oder Zustände, sind an die Grenzen menschlichen Wesens gebunden.

[2]) Man beachte den hierin liegenden Intellectualismus. Offenbarung soll da sein für die Mittheilung von übervernünftigen Lehren. Ferner, ob nicht Offenbarung auch sei im Gewissen, das doch wohl zur Vernunft gehört, überhaupt in der recta ratio, wird nicht erwogen.

Offenbarung darauf bauen will, zugeben: auch die Vernunft ist nicht untrüglich, es kommt an auf ihren richtigen Gebrauch; die Nothwendigkeit der Vorfrage steht also fest: was sind die dem Geiste wesentlichen Grenzen und die Bedingungen seines wahren Denkens?

Mansel wendet sich zuerst jenem religionsphilosophischen Wege mit seiner Kritik zu, um, nachdem er gezeigt, es werde hier nichts erreicht, ein desto willigeres Ohr zu finden für seine Kritik der menschlichen Vermögen. Doch fließt ihm beides theilweise ineinander.

1. Rühmt sich die Wissenschaft, aus ihren Begriffen alles Wesentliche des religiösen Glaubens abzuleiten, so muß sie ihren Anspruch durch zweifellose Evidenz ihrer obersten Ideen von Gott darthun, so daß Gedanke und Gefühl gleichmäßig befriedigt sind. Sie müssen Klarheit und Bestimmtheit haben, nicht bloß ein fließendes Farbenspectrum sein. Die innere Gewißheit (conviction), die sich über alle äußeren Beweise erhaben zu sein rühmt [1]), muß einen sicheren Nachweis ihres Werthes und ihrer Wahrheit in ihrer eigenen inneren Beschaffenheit aufzeigen (S. 25 f.).

Eine solche Gewißheit oder Ueberzeugung kann nun entweder Resultat einer unmittelbaren Intuition Gottes sein; da hätte der Mensch ein specielles erkennendes Vermögen, dessen unmittelbares Object Gott wäre, eine Art Religionssinn; oder möchte sie gewonnen werden von gewissen menschlichen Eigenschaften aus, welche nachweislich entsprechende göttliche Eigenschaften, wenn auch auf niedrigerer Stufe, repräsentiren. Die erstere Ansicht behauptet, eine Gotteserkenntniß durch unmittelbares Ergreifen, nach Art der sinnlichen Evidenz, zu gewähren; die zweite, einen nur quantitativen Unterschied der göttlichen Eigenschaften von den menschlichen voraussetzend, behauptet nicht minder, zu einer Gotteserkenntniß auf dem Wege des logischen Processes, nach Art der Wissenschaft, zu gelangen. Jenes ist die Methode des Mysticismus und des ihm zustimmenden Rationalismus, indem da die Erkenntniß göttlicher Dinge auf einen außerordentlichen, abnormen Proceß der Anschauung oder des Denkens zurückgeführt wird; dieses ist die Methode des vulgären Rationalismus. Jener steigt von oben herab zum Menschlichen, beginnt mit Gott in seinem absoluten Wesen und sagt, wie er, nach den Gesetzen seines Wesens handelnd, zu einer Offenbarung an den Menschen fortschreite und zum Gewußtwerden vom Menschen. Er wird das absolute und unveränderliche Wesen Gottes

---

[1]) wie z. B. die Berufung auf das Bewußtsein der Erlösung durch Christus.

betonen (?), das in all' seinen Manifestationen sich gleich bleibt. Dieser beginnt von unten, vom Menschen, von der unmittelbaren Kenntniß seiner Eigenschaften, und will dieselben in all' ihren wesentlichen Zügen auch für die göttliche Natur festhalten.

Zu welchen Resultaten führen nun aber beide Wege? Das wird abermals (wie oben S. 338) nicht aus der Natur der Sache, sondern durch Beispiele, aber ohne Unterscheidung stichhaltiger Aufstellungen von willkürlichen, leicht widerlegbaren, beantwortet, Beispiele, welche dem Verfasser seine nicht eben genaue, aber ausgedehnte Belesenheit darbietet.

Die Religionsphilosophie gelangt zu unchristlichen Resultaten; mit ihrer Bundesgenossenschaft ist daher nichts zu gewinnen, aber viel zu verlieren. Ein neuerer Philosoph sage: Gottes absolute Natur sei ein reiner, sich nur durch ein Moralgesetz bestimmender Wille, unzugänglich Affectionen, die als Motive wirken könnten. Daraus werde gefolgert, daß keine göttliche Offenbarung die menschlichen Handlungen durch die Motive von Lohn oder Strafe beeinflussen könne, weil alle Handlungen Gottes, auch die Offenbarung, zu ihrer Norm jenes Moralgesetz haben, das jene Motive ausschließt [1]). Umgekehrt schließe man so: alle Vorzüge in der Creatur müssen in Gott zwar in höherem Grad, aber ganz in derselben Art eine Stelle haben, wie im Menschen, so Weisheit, Gerechtigkeit, Gnade. Schließt also das menschliche Wissen die Nothwendigkeit der Erfolge ein, so schließt Gottes Allwissenheit die Nothwendigkeit aller Dinge ein [2]). Fordert menschliche Gerechtigkeit nur die Bestrafung des Schuldigen, so reimt sich mit Gottes Gerechtigkeit nicht die Bestrafung des Unschuldigen [3]). Beweist menschliche Barmherzigkeit sich naturgemäß in freier Vergebung, so muß auch Gott die Sünden seiner Geschöpfe frei vergeben [4]). Ebenso eine That, die böse wäre, thäte sie der Mensch auf eigene Verantwortung, kann auch nicht durch Berufung auf einen

---

[1]) Er denkt an Fichte, der aber das Motiv der Achtung vor dem Sittengesetz nicht verwirft, wenngleich die Triebfedern der Furcht und Hoffnung. Aehnlich Parker, Theism, Atheism and the popular Theology.

[2]) So Jonathan Edwards in seinem berühmten Buch on the freedom of the will. 1754.

[3]) So Bolingbroke, Fragments or Minutes of Essays. Ferner neben Socin: Froude, Nemesis of faith; Greg, Creed of Christendom; Maurice, Theol. Essays, p. 139.

[4]) So Warburton, Divine Legation of Moseh; Priestley, History of Corruptions; Jowett, Epistles of St. Paul; Maurice l. c.

göttlichen Auftrag gerechtfertigt werden [1]). Darnach ist denn Abraham's Opfer des Sohnes, Josua's Verfahren gegen die Kanaaniter nicht zu rechtfertigen; denn, sagt man, das innere Verbot muß immer gewisser sein als das äußere Gebot [2]). Ein Buch aber, das Solches enthält, kann nicht Offenbarung Gottes sein (S. 27—29).

Er will nicht leugnen, daß in beiden Methoden einer rationalen Theologie oder Religionsphilosophie eine Wahrheit liege, die nur jede übertreibe, daher jede eine Schranke gegen die Ausschreitungen der anderen sei. Aber ihre Kritik der Offenbarung beweise ebenso die Schwäche der Vernunft, wie ihre Stärke, zeige im besten Fall einen Fortschritt von tieferer Cultur zu höherer, aber solch' ein Fortschritt sei fern davon, zu beweisen, daß die Vernunft der oberste Appellhof für religiöse Fragen sei.

Doch dieß soll nur Vorspiel sein für den eigentlichen Beweis, den er antritt, nämlich daß wir von Gott nichts wissen können, sondern höchstens von seinen Acten und den Vorschriften, die er gegeben.

Es gebe drei termini, beginnt er, die in jedem System metaphysischer Theologie verwendet werden müssen. (Er nimmt das axiomatisch an, ohne eine Untersuchung über die möglichen Arten zu unternehmen, diese termini zu denken, und ohne die großen Gegensätze in ihrer Auffassung zu berücksichtigen.) Um Gott zu begreifen, wie er ist, müssen wir ihn begreifen als das Unendliche, als das Absolute und als erste Ursache. Die erste Ursache bringt Alles hervor und ist von nichts hervorgebracht. Das Absolute ist das an und für sich selbst Existirende, zu nichts Anderem in nothwendiger Beziehung Stehende. Unter dem Unendlichen versteht man das von jeder möglichen Limitation Freie, das, über welches hinaus ein Größeres nicht gedacht werden, das also kein Attribut, noch eine Existenzweise haben kann, die es nicht von aller Ewigkeit hatte.

---

[1]) Tindal, Christianity as old as the Creation.

[2]) Kant, Streit der Facultäten und Parker. Mit Mansel stimmt Newman (The Soul und Phases of faith) zusammen. Die deistischen Einwürfe werden wieder hervorgesucht, um jetzt — so stark fühlen sich Mansel und Newman in ihrer Beweismethode — sich als indirecte Beweise für die Offenbarung, für die Ohnmacht der Vernunft verwenden zu lassen. — An die genannten Punkte schließt sich eine Erfindung Mansel's an, die der „moralischen Wunder", d. h. Gott kann auch Solches gebieten, außerordentlicherweise, was gegen das uns sonst allgemein geltende Sittengesetz ist.

Das Unendliche nun zuerst kann nicht aus einer endlichen Zahl von Attributen bestehen, deren jedes in seiner Art unendlich ist. Z. B. nach Analogie einer Linie gedacht, kann es nicht unendlich in der Länge, begrenzt in der Breite; oder nach Analogie einer Fläche unendlich in zwei Dimensionen sein, begrenzt in der dritten, oder nach Analogie eines intelligenten Wesens unendlich in einer oder einigen Arten des Bewußtseins, aber ohne die anderen. Eine solche theilweise Unendlichkeit, wenn je in sich denkbar, wäre nur eine relative und hätte ihre Grenze an dem, was sie nicht ist, hätte nothwendig eine Relation zu dem Raum, der sie begrenzt, sei sie als Linie oder Fläche oder Körper gedacht, oder zu den Intelligenzen neben ihr. Daher, wie die tiefsten Metaphysiker es anerkannt haben, muß die metaphysische Darstellung Gottes als des Unendlichen und Absoluten dazu fortschreiten, Gott zu nichts Geringerem als zum Inbegriff aller Realitäten zu machen (d. h. nach des Verf. Sinn zum All des Seins, womit Pantheismus gegeben sei). „Was für ein Absolutes wäre das", sagt Hegel, „das nicht in sich selbst alles Actuale enthielte, selbst das Uebel mit eingeschlossen!" Wir mögen den Schluß mit Indignation zurückweisen, er ist, versichert uns Mansel, unangreifbar. Ist das Absolute und Unendliche überhaupt ein Gegenstand des menschlichen Begreifens (conception), so ist dieser und kein anderer Begriff erforderlich (S. 31.). Was als absolut und unendlich begriffen ist, muß in sich die Summe nicht bloß alles Actualen, sondern auch alles Möglichen enthalten. Ja selbst der Unterschied zwischen Wirklichem und Möglichem kann in dem absolut Unendlichen keine Stelle haben. Eine nicht verwirklichte Möglichkeit wäre wieder eine Relation und Grenze, daher mit Recht die Scholastiker Gott als actus purus wollten gedacht wissen[1]). In der Anmerkung hierzu (S. 203 f.) nimmt er auf J. Müller's Einwurf Rücksicht[2]), „daß es doch selbst eine Beschränkung wäre, wenn Gott genöthigt wäre, Alles zu vollbringen, was er kann." Aber er fühlt das Gewicht dieser Einrede nicht, obwohl er sieht, daß Macht, auch nicht realisirte, gebrauchte, keine Beschränkung ist, sondern zieht sich darauf zurück: wenn nicht Alles wirklich wäre, was möglich, so wäre Gott eine nicht realisirte Potenz, er könnte also mehr „werden", als er ist (als ob

---

[1]) Hierfür wird Hegel, Schleiermacher, Spinoza, Augustin neben Plato und Aristoteles angeführt.

[2]) Lehre von der Sünde, 3. Aufl. 2, 251.

Machtübung nichts Anderes wäre als Werden, Realisirung der Möglichkeit des eigenen Seins, während das machtvolle Sein das prius der Machtbeweisung ist). Potentialität könne in dem Unendlichen nicht sein, weil dieses zwei verschiedene Begriffe oder Anblicke des Unendlichen ergäbe, nämlich Gottes als Handelnden (acting) und Gottes als zu handeln Fähigen. Offenbar vermischt Mansel hierbei Zustände und Acte, wenn er meint, ein Handeln Gottes, das zuvor nicht war, vermehre sein eigenes zuständliches Sein: als wäre Handeln mehr als Gebrauch der schon vorhandenen Macht!

Aber er fährt fort: Diese drei Begriffe, Ursache, Absolutes, Unendliches, alle gleich nothwendig, enthalten auch einen Widerspruch, wenn sie in einem und demselben Wesen wollen zusammen gedacht werden. Die Ursache als solche kann nicht absolut sein, weil sie nur in der Relation zu ihrer Wirkung besteht. Die Ursache ist Ursache der Wirkung. Aber auch das Absolute kann als solches nicht Ursache sein; denn das Absolute ist eine Existenz außerhalb aller Relation. Sagt man, um dem zu entrinnen: das Absolute ist zuerst nur für sich existirend und wird erst nachher Ursache, so stößt man an dem dritten Begriff, dem Unendlichen, an. Wie kann das Unendliche werden, was es nicht von Ur an war? Ist Causirung eine mögliche Seinsweise, so ist das, was ohne Causirung ist, nicht unendlich (weil potentiell); was eine Ursache wird, hat seine früheren Grenzen überschritten [1]). Schöpfung in einem bestimmten Zeitmoment ist also unbegreiflich und der Philosoph zum Pantheismus getrieben, der alle Wirkung in die Ursache (Substanz) als bloßen Schein versenkt.

Wollen wir gleichwohl den Begriff der Ursache als wahr festhalten, so kommen wir in andere Verlegenheiten. Setzen wir, das Absolute wird Ursache, so kann das nur mit Bewußtsein und Freiheit geschehen. Denn eine nothwendige Ursache kann nicht als absolut und unendlich gedacht werden; wäre sie nämlich necessitirt durch etwas außer ihr, so wäre dieses höher; wäre sie necessitirt in sich selbst, so hätte sie in ihrer eigenen Natur eine nothwendige Beziehung auf die Wirkung (als zu wollende) [2]). Also muß der causirende Act ein freier

---

[1]) Also wieder die Verwechselung von Handeln u. Werden, die von pantheistischen Prämissen aus Sinn hat. Die Prämissen adoptirt Mansel, die Consequenzen will er nicht tragen. Wir sehen gleich, wie er sich ihnen zu entziehen, ja jene angeblich nothwendig zu denkenden Prämissen zu Staffeln für den Gottesglauben zu erbauen sucht.

[2]) Hier sieht man, wie Mansel in den Begriff des Absoluten, Unendlichen auch nicht einmal das Ethische als ein in sich Nothwendiges aufnimmt.

sein, Wille ist aber nur in einem bewußten Wesen. Nun ist aber Bewußtsein wieder nur denkbar als eine Relation; es gehört dazu ein Subject des Bewußtseins und ein Object; sind beide verschieden, so kann keines von beiden mehr absolut sein. Man könnte einen Augenblick denken, die Absolutheit sei vereinbar mit dem Bewußtsein, wenn nur Object und Subject dasselbe ist, das Absolute sich denkt. Allein das Object des Bewußtseins, sei es eine Seinsweise des Subjects oder nicht, ist entweder in und mit dem Act des Bewußtseins erzeugt, oder es hat eine von diesem unabhängige Existenz. Im erstern Fall ist nur das Subject das wahrhaft Absolute, weil von ihm das Object abhängt. Im letztern Fall hängt das Subject vom Object ab und dieses allein ist das wahre Absolute. Versuchen wir aber, in dritter Hypothese, keines als vom andern abhängig zu setzen, so haben wir gar kein Absolutes, sondern nur ein Paar relativer Größen; denn Coexistenz, ob bewußt oder nicht, ist an ihr selbst eine Relation [1]).

Das Absolute kann aber nicht bloß keine nothwendige Relation zu etwas außer sich haben, es ist auch nach seinem eigensten Wesen einer Relation zu sich selbst unfähig; es sind also darauf nicht anwendbar Kategorien wie Ganzes und Theile, Substanz und Eigenschaften, bewußtes Subject im Gegensatz zu einem Object. Denn einstimmig sagt die Philosophie: das Absolute ist Eines und einfach; wäre in ihm ein Princip der Einheit neben der Vielheit der Theile oder Attribute, so wäre nur dieses Princip das wahre Absolute. Aber diese absolute Einheit, und ohne Attribute, kann weder durch ein Kriterion von der Vielheit der endlichen Dinge unterschieden, noch mit ihnen in ihrer Mannichfaltigkeit identificirt werden [2]). So stehen wir in einem unentfliehbaren Dilemma. Das Absolute kann nicht begriffen werden als bewußt, noch als unbewußt, weder als complex, noch als einfach, weder mit Unterschieden, noch ohne sie: es kann nicht identificirt werden mit dem Universum, noch von ihm unterschieden. Das Eine

---

[1]) Er benutzt hier Aristot. Metaphys. XI, 9., vgl. s. Note S. 205. Der Versuch, die Unvereinbarkeit der Absolutheit mit Selbstbewußtsein nachzuweisen, ist Plotin, Porphyr und besonders den Discussions von Sir W. Hamilton nachgebildet. Eine andere Möglichkeit, nämlich die Unterschiede in Gott als ewig simultan und sich gegenseitig bedingend mit einander gegeben zu setzen, wofür selbst die Empirie Analogien bot, wird nicht erwähnt.

[2]) Er führt hierfür Stellen aus Plotin, Proclus, Augustin, Thomas Aquinas, Spinoza, Hegel, Schelling, Schleiermacher an (S. 206. 207), zeigt aber gerade hier eine sehr unvollständige Kenntniß der deutschen Philosophie.

und das Viele, als Anfang der Existenz gedacht, ist gleich unbegreiflich.

So sind die Fundamentalbegriffe rationaler Theologie selbstzerstörend. Was Wunder, wenn sich das auch in specieller Anwendung zeigt? Ist ein absolutes und unendliches Bewußtsein ein Begriff, der sich selbst widerspricht, so werden auch die einzelnen Modificationen dieses Begriffs sich gegenseitig ausschließen. Ein geistiges Attribut, unendlich gedacht, muß in actualer Bethätigung stehen in Betreff eines jeden möglichen Objects, sonst wäre es nur potentiell, also limitirt in Betreff der Objecte, an welchen es sich nicht bethätigte. Folglich muß auch jeder unendliche Modus des Bewußtseins sich über das Feld aller andern ausdehnen, und so wird ihre fortdauernde Action einen fortwährenden Antagonismus hervorbringen; z. B. unendliche Macht kann Alles thun — wie soll unendliche Güte nicht auch Böses thun können? [1]) Unendliche Gerechtigkeit fordert auf's strengste die Strafe — wie kann unendliche Gnade vergeben? Unendliche Weisheit weiß alles Zukünftige und doch kann die unendliche Freiheit stets nach Belieben thun und unterlassen. Wie reimt sich die Existenz von Bösem mit einem unendlich vollkommnen Wesen, das, wenn es dasselbe will, nicht gut, wenn es dasselbe nicht will, in seiner Sphäre (?) beschränkt ist? Der Pantheist hat hier schnell eine Lösung bei der Hand. Es giebt in der Realität kein Ding wie Sünde, Strafe, reale Beziehung zwischen Gott und dem Menschen. Gott allein existirt wirklich, aber auch alle seine Bewegungen oder Acte sind gleich nothwendig und göttlich — nur verstellte Darstellungen der Einheit [2]). Schade, daß er uns nur nicht sagen mag, woher all' diese Illusion selber stammt.

Stände aber auch der Begriff des Absoluten für die Vernunft fest, so reimt er sich nicht mit dem der Ursächlichkeit. Wie kann das Absolute dem Relativen, das Unendliche dem Endlichen Ursprung geben? Ist causale Activität ein höherer Zustand als Ruhe? Dann ist das

---

[1]) Auch hier muß er, um den angeblichen Selbstwiderspruch der Vernunft, der ihm das allein Nothwendige in der Welt scheint, zu beweisen, gänzlich von einem ethischen Gottesbegriff abstrahiren, ihn verkaufen an ein abstract Unendliches, damit gesagt werden könne, das Ethisch-Nothwendige (d. h. die Vollkommenheit) wäre eine Beschränkung, nur die unbestimmte Allmöglichkeit, die zugleich Wirklichkeit und so absoluter Widerspruch wäre, entspreche dem Begriff des Unendlichen, den wir haben müssen, wenn wir Wissen wollen.

[2]) Hier beruft er sich auf Hegel und Spinoza, für das nothwendig begrenzte Wissen Gottes auf Origenes. S. 208. 209.

Absolute aus unvollkommnerem Zustand in einen vollkommneren übergegangen, aber nicht vollkommen von Anfang an gewesen. Oder ist der Zustand der Activität unvollkommner als Ruhe? Dann ist es unvollkommener geworden [1]). Sagt man, beide Zustände sind an Werth sich gleich und der Schöpfungsact indifferent für das Absolute, so zerstört diese These die Einheit des Absoluten, weil wir da die Möglichkeit von zwei Begriffen des Absoluten zulassen müssen, nämlich als productiven und nicht productiven [2]). Und wie kann das Relative ins Sein, in bestimmte reale Unterscheidung von Gott kommen? Wie kann etwas vom Nichtsein in's Sein übergehen? Was nicht ist, kann nicht übergehen. Es bleibt, wenn ein Absolutes ist, nur die pantheistische Hypothese übrig: Schöpfung ist vielmehr nur ein Wechsel in dem, was *ist*, die Creatur ein phänomenaler Modus des göttlichen Seins (S. 33—35) [3]).

Das Ganze dieses Gewebes von Widersprüchen, meint er, ist aus Einem ursprünglichen Zettel und Einschlag, das ist die Unmöglichkeit, die Coexistenz des Unendlichen und Endlichen oder den absoluten Anfang des Relativen, der Phänomene, zu begreifen. Aus den Maschen dieses Netzes, in das die Vernunft gefangen ist, scheint nun ein doppeltes Entwischen möglich. Das Nächste wäre die *pantheistische* These;

---

1) Diese Argumentation folgt Plato's Republik, Augustinus und Friedr. Heinr. Jacobi (von den göttlichen Dingen) gegen Schelling, besonders aber dem W. Hamilton (Discussions, p. 34).

2) Auch auf dieses Bedenken, wie das vorige, giebt der ethische Gottesbegriff Antwort, weil im Ethischen die Einheit des Sichwollens (der Selbstbehauptung) und des Seinwollens für ein Anderes gesetzt ist.

3) Hier genügt dem Verfasser daher auch W. Hamilton nicht, der sagt, die Welt habe vor der Schöpfung virtuell in Gott als Schöpfer existirt, und wir können uns nicht den Rückgang der Welt in absolute Nichtexistenz, sondern nur ein Zurückziehen der offenen Energie in verborgene Potenz denken. Mansel will vielmehr, das sei eine pantheistische Hypothese, die sich nicht durch das Denken, sondern durch die Unfähigkeit ergebe, diese Sache zu denken (S. 210). Aber er selbst hat wieder nicht die Möglichkeit in Betracht gezogen, daß die Dinge in Gott der Möglichkeit nach sein können, ohne daß Gott selbst sie persönlich ist, da er sie vielmehr nur hat. Denn zwar ist ihre Möglichkeit eine Bestimmung seiner selber (sie ist nicht außer ihm, sondern in ihm), aber auch die mögliche Welt keimt nicht von selbst auf in ihm, sondern die Möglichkeit der Welt ist erst da durch sein Denken und Wollen, genauer durch sein Sichdenken und Wollen hindurch (seine Persönlichkeit), weil erst hiemit die Möglichkeit eines Nicht-Ich Gottes, eines Andern, gesetzt ist, das seine Liebe und Weisheit will.

mit ihr scheint ein wirkliches Wissen von Gott vereinbar, denn alles Störende, was als Widerspruch des Denkens sich könnte geltend machen, weist der Pantheismus als Schein ab. Aber dieser, weil er keine Unterschiede in dem Absoluten zugiebt, kann auch die eigene Einheit des Selbstbewußtseins nicht festhalten, er muß auch sie als Schein behandeln und hebt damit die Möglichkeit alles Begreifens auf. Und ferner, denkt Gott Alles, was Gedanke ist, wie er Alles thut, so ist Alles nothwendig und gut, kein Unterschied zwischen Recht und Unrecht, Irrthum und Wahrheit, oder ist Unrecht, Irrthum, Endliches nur Schein — woher die Illusion?[1]) (S. 36 f.)

Da uns so auch der Pantheismus im Stiche läßt, so ist die letzte Zuflucht des Rationalismus das, was in Vergleich mit der höchsten Idee Gottes speculativer Atheismus ist, Leugnung, daß das Unendliche überhaupt existirt. Das sei auch, meint Mansel, die einzige logisch haltbare Position, so lange man das menschliche Vermögen zu denken zum exacten Maß seiner Pflicht zu glauben mache. Der Begriff des Absoluten und Unendlichen, von welcher Seite wir ihn auffassen, ist mit Widersprüchen angethan. Es ist ein Widerspruch, es als Eines zu begreifen, aber auch als Vieles; ebenso ein Widerspruch, es als persönlich, wie es als unpersönlich zu denken. Ohne Widerspruch kann es nicht als activ, aber ohne Widerspruch auch nicht als unthätig begriffen werden. Will man nun aber aus alldem den Schluß des Atheismus ziehen, den Begriff des Absoluten und Unendlichen gänzlich exterminiren und sich auf lauter Endlichkeit einrichten, so scheitert auch wieder der Versuch, die Summe des gesammten Seins als eine begrenzte Größe vorzustellen. Eine Grenze ist selbst eine Relation; die Grenze als solche denken, heißt implicite schon auch die Existenz eines Correlats auf der andern Seite desselben denken[2]). Jedes endliche Object können wir nur als begrenzt durch Andres, vorangehendes und coexistirendes denken. Einen ersten Zeitmoment, oder räumlichen Punkt, eine eingegrenzte Summe alles Existirenden können wir ebenso wenig begreifen als die entgegengesetzte Supposition der Unendlichkeit, alles dessen, was existirt. So unmöglich es ist, ein Object anders als endlich vorzustellen, so unmöglich ist es, ein Endliches oder ein Aggregat von Endlichem

---

[1]) Dafür beruft er sich auf Coleridge (The Friend), auch auf Fr. Schlegel wider Spinoza, S. 211.

[2]) Hier beruft er sich doch auf Hegel, S. 212 f., weiterhin auf Hamilton.

als erschöpfend für das All des Seins vorzustellen [1]). So bricht die Theorie, die das Unendliche vernichten will, selbst in Stücken an dem Felsen des Absoluten und wir sind in die widerspruchsvolle Annahme einer begrenzten Welt verwickelt, die doch weder in sich selbst eine Grenze haben kann — denn sonst wäre sie zugleich begrenzend und begrenzt, zugleich jenseits und diesseits der Grenze — noch begrenzt sein durch etwas jenseits ihrer, denn da wäre sie nicht mehr die ganze Welt (das Universum) [2]).

War es sonach ein Widerspruch, ein Unendliches und Absolutes zu setzen, wie immer wir uns anstellen mochten, und schien so der Atheismus berechtigt, so zeigt sich nun auch der Atheismus als Widerspruch; wir können auch nicht setzen, daß kein Unendliches, Absolutes existirt.

Die Lection aus alle dem ist: wir dürfen nicht den Vernunftanspruch erheben, daß nur, was wir erkennen, zu glauben sei, oder daß wir, was uns als Widerspruch erscheint, nicht glauben dürfen. Wir müssen die Gelüste apriorischen Wissens von göttlichen Dingen fahren lassen, anerkennen, daß die menschliche Vernunft, die nur in Widersprüchen sich bewegt, mag sie theistisch, pantheistisch, atheistisch räsonniren, damit Eines beweist: ihre Ohnmacht, irgendwie ein apriorischer Richter über alle Wahrheit zu sein. Spricht die Vernunft mit gleicher Kraft gegen allen Glauben und allen Unglauben, so nöthigt das zu dem Schluß, daß der Glaube nicht durch Vernunft allein kann bestimmt werden. Aus alledem soll also kein Schluß zu Gunsten eines allgemeinen Skepticismus gemacht werden; derselbe würde wieder sich selbst aufheben (weil er dogmatisch würde, wenn er absolut wäre), und die entdeckten Widersprüche treffen nicht den Vernunftgebrauch überhaupt, sondern nur ein bestimmtes Object des Denkens. Auch ist im Bisherigen, sagt er, nicht die Natur des Absoluten selbst geprüft worden, nur unser Begriff von dieser Natur ist Gegenstand der Kritik gewesen. Die Verdrehungen im Bilde mögen von den Unebenheiten des Spiegels stammen, der es reflectirt. Und diese Erwägung leitet uns von dem Object der Religion, das also unserem Wissen unzugänglich ist, und von dem Product unseres Speculirens, dem Begriff, zurück zu jenem andern Weg, zur Untersuchung der Natur des

[1]) Damit ist noch kein Absolutes, sondern nur immer weiteres Endliches postulirt, ein endloses Endliches, der Atheismus also nicht ad absurdum geführt, wie er meint. Erst durch die positive Gottesidee wird er über sich hinausgeführt.

[2]) Nach Fichte, Wissenschaftslehre.

menschlichen Subjects, die uns wenigstens die Gründe aufdecken kann, warum jene Widersprüche unlösbar sind, ebendamit uns befähigen wird, den gerechten Ansprüchen des Glaubens eine vernünftige Begründung zu geben.

2. Demgemäß will er die Gesetze und Grenzen des menschlichen Bewußtseins prüfen und zeigen, daß Denken das Maß des Seins nicht ist, noch sein kann, daß die Widersprüche, auf die wir stoßen, wenn wir die Natur des Unendlichen begreifen wollen, nicht in dem Object, sondern in der Constitution des begreifenden Geistes liegen und von der Art sind, daß sie aufs nothwendigste jede Form der Religion, aber auch jede Verwerfung derselben, weil jede geistige Thätigkeit, begleiten. So, meint er, mag der Weg gebahnt sein, um die Geschiedenheit der Provinzen des Glaubens und der Vernunft zur Anerkennung zu bringen. Wir müssen beginnen mit dem, was in uns, nicht mit dem, was über uns ist, d. h. mit Anthropologie, nicht mit Theologie. Damit Niemand hierbei an Feuerbach'sche Sätze erinnert werde, hebt er hervor, daß gerade die Einmischung der Metaphysik in die Theologie zu Kant's gefährlichen Sätzen, zu der Lehre des Dr. Paulus, durch Hegel zu Vatke, Strauß, Feuerbach geführt habe, daß man also, um diesen zu entgehen, jene anthropologische Position, wornach wir von Gott nichts wissen können weder setzend noch leugnend, einnehmen müsse. Er hat dabei ein leises Bewußtsein, er möchte, so wie er gethan von dem Unendlichen und Absoluten redend dem Gegenstand nicht ganz gemäß geredet haben, um den es sich handelt, d. h. Begriffe von Gott kritisirt haben, die gar nicht Begriffe von „Gott“ sind, es möchte also ein anderer Begriff unerörtert geblieben sein, auf den, wie er ein Begriff von „Gott“ und nicht von einem eingebildeten Schemen ist, jene Einwürfe nicht möchten anwendbar sein. Das vermuthen wir aus dem Schluß dieser zweiten Vorlesung, wo er sich erinnert, daß die Christen einen lebendigen, persönlichen Gott voll Liebe und Gnade haben: und er selbst betet zu diesem Gott. Er fühlt, daß Gott persönliche Liebe im Verhältniß zu uns ist, aber er meint auch zu fühlen, „daß die Religion ihr Leben hat in den menschlichen Relationen, in welchen sich Gott dem Menschen offenbart, nicht in der göttlichen Vollkommenheit, die von diesen Relationen verhüllt und modificirt, obwohl nicht ganz verborgen wird.“ Und für treffend hält er seine obige Kritik des Gottesbegriffs dennoch, weil ihm Gott, obwohl für den Frommen die lebendige, liebende Persönlichkeit, doch in seinem unbegreiflichen Wesen

(das ihm eben das Innerste, die Majestät und Hoheit Gottes enthält) wirklich das Absolute und das Unendliche ist. „Die Ideen des Absoluten und des Unendlichen sind unerläßlich für die Begründung einer metaphysischen Theologie; von ihnen muß es ein klares und bestimmtes Bewußtsein geben, wenn eine solche Theologie überall sein soll" (S. 45.). Er hält daran auch fest für den Glauben. Er braucht diese Ideen, und zwar als nothwendige, auch zur Widerlegung des Atheismus (s. oben). Nur ein positives Wissen davon soll es nicht geben: für das Denken bleibt darin ein nothwendiger Widerspruch, dessen Gefühl wir uns aber durch Flucht in den „Glauben" entziehen müssen. Der Gedanke, daß das Innerste Gottes vielmehr eben seine liebende Persönlichkeit sein könnte und von hier aus als dem den Christen Gewissesten der abstracte Begriff des Absoluten und des Unendlichen könnte modificirt werden müssen, ferner daß dieses eben der Unterschied zwischen dem vorchristlichen Begriff vom Göttlichen und dem Gottesbegriff christlicher Wissenschaft sei, steigt ihm gar nicht auf. Er ist so weit davon entfernt, die Liebe statt der kahlen Absolutheit als das Innerste in Gott zu setzen, daß er vielmehr auch sie nur als ein Verhältniß zu uns ansieht, das mit seinem Wesen nichts zu thun hat und sein Herz, sein Innerstes, nicht offenbart. Gott will, daß wir ihn liebend denken, aber wirklich Liebe zu sein, wäre für seine Majestät zu niedrig, wenigstens wäre es anmaßend, es zu behaupten. Ob nicht, wie die Theorien der Ueberpersönlichkeit Gottes in die Unterpersönlichkeit zu gerathen pflegen, auch hier das imaginirte Ueberethische in das Unterethische und Physische zurückfallen muß?

„Die Gesetze und das Wesen der Constitution des menschlichen Geistes bringen es mit sich, daß wir in Widersprüche fallen müssen, wenn wir das Absolute und Unendliche denken wollen." Vernehmen wir seinen Beweisversuch.

Die dritte Vorlesung, die dieses zeigen will, stellt als Motto Exod. XXXIII, 20—23 voran: „Und er sprach: du kannst mein Angesicht nicht sehen, denn kein Mensch wird mich sehen und leben" u. s. w. Er hätte aber billig auch die Ergänzung Joh. I, 18. XIV, 9 nicht verschweigen sollen, da er vor Christen sprach.

Wir sind durch die Constitution unseres Geistes genöthigt, versichert er, an die Existenz eines absoluten und unendlichen Wesens zu glauben, ein Glaube, der sich uns als das Complement zu unserem Bewußtsein des Endlichen und Relativen aufdrängt. Aber sobald wir versuchen, diese Ideen zu analysiren, in der Hoffnung, einen ver-

ständlichen Begriff davon zu erhalten, so kommen wir auf allen Seiten in Verwirrung und unentfliehbare Widersprüche. Mögen wir mit dem Theisten die Coexistenz des Unendlichen und des Endlichen annehmen, oder mit dem Pantheisten die reale Existenz des Endlichen, mit dem Atheisten des Unendlichen leugnen: bei jeder dieser Thesen kommt die Vernunft in Streit mit sich selbst: sie ist getrieben, das Wahre der einen Hypothese (um der Unmöglichkeit der andern willen) anzunehmen, aber jede angenommene hat wieder Schwierigkeiten, die sie nicht bewältigen kann, so daß hier keine Stätte der Ruhe für die Vernunft übrig bleibt.

Mag die Beziehung des Menschen auf Gott dem menschlichen Geist sich ursprünglich in Form des Erkennens oder Gefühls oder eines Willensimpulses darstellen, sie kann ihm nur als eine Art, Gestalt des Bewußtseins gegeben sein (S. 46). Was immer dem Menschen durch Offenbarung gewährt werde, es muß sich nach den Gesetzen im Wesen des Empfängers richten.

Nun schließt der Begriff des Bewußtseins (consciousness) die Unterscheidung zwischen einem Object und einem andern in sich. Bewußt sind wir nur, wenn wir einer Sache bewußt sind; dieß Etwas aber kann als das was es ist, nur durch Unterscheidung von dem, was es nicht ist, gewußt werden. Nun ist aber Unterscheidung nothwendig Beschränkung (limitation)[1]), weil, was von einem Andern soll unterschieden werden, entweder eine Seinsweise haben muß, die das Andere nicht hat, oder nicht haben, was dieses hat. Das Letztere kann bei dem Unendlichen nicht statt haben, es kann ihm keine Qualität fehlen, die dem Endlichen beiwohnt, denn das wäre Beschränkung. Aber auch nicht durch den Besitz von Solchem, was dem Endlichen abgeht, kann es von diesem unterschieden werden; denn auch dieses (Gott) Unterscheidende muß selbst wieder unendlich sein, kann also nichts mit dem Endlichen gemein haben, nicht mit demselben verglichen werden. Anders wäre es erst, wenn das Endliche könnte ein Theil eines unendlichen Ganzen sein. Sonach enthält das Bewußtsein des Unendlichen einen Widerspruch in sich selbst, weil es Beschränkung

---

[1]) Für den Satz, daß Bestimmtheit Beschränkung ist, der bei einem bloß physischen Gottesbegriff immer nahe liegt und die folgende Argumentation beherrscht, führt er neben Fichte und Plotinus auch Hegel an (!). Spinoza's Satz: Omnis determinatio est negatio, dem Hegel so bestimmt entgegensteht, wird sonderbarerweise übergangen.

und Differenz bei demjenigen setzen müßte, was nur als unbeschränkt und indifferent gegeben sein kann [1]).

Bewußtsein, fügt er, alsbald wieder zum Object übergehend, hinzu, ist wesentlich eine Beschränkung (S. 48), denn es ist das Sichbestimmen des Geistes für Eine actuale Modification unter vielen möglichen. Aber, was erstens das Unendliche betrifft, so muß es, wenn überhaupt gedacht, als potentiell Alles und actual nichts begriffen werden; denn gäbe es etwas, was es nicht werden kann, so hätte es daran seine Schranke; gibt es aber etwas, was es actual ist, so ist es hierdurch davon ausgeschlossen, etwas Anderes zu sein. Aber wiederum es muß auch gedacht werden als actual Alles und potentiell nichts seiend, denn eine unrealisirte Potentialität ist gleichfalls eine Beschränkung: das Unendliche könnte so vollkommner werden, als es ist (s. oben S. 348). Ist es aber actual Alles, so verliert es seine charakteristische Gestalt, wodurch es, von Anderem unterschieden, Object des Bewußtseins werden kann.

Dieser Widerspruch wäre unerklärlich, wenn das Unendliche könnte positives Object des menschlichen Denkens sein. Dagegen wird Alles klar, wenn es nur negatives Object ist, Negation des Denkens. Alles Denken ist Beschränkung, daher kann „das Unendliche nur ein Name für die Abwesenheit des Denkens sein“, d. h. der Bedingungen, unter welchen Denken möglich ist. Von einem Begriff des Unendlichen reden heißt des Unbegreiflichen Begreiflichkeit setzen.

Das Sein sogar können wir nur als ein Etwas denken; denken wir es als das reine Sein, so haben wir, wie die deutsche Philosophie mit Recht sage, das reine Nichts. Nehmen wir das Particulare der Existenz weg, so nehmen wir diese selbst weg. Folglich, wer behauptet, das Unendliche zu denken, muß es als das reine allgemeine Sein begreifen, das mit dem Nichts identisch ist, und das heißt Gott leugnen [2]). Wie also der Rationalismus nur folgerecht ist, wenn er

[1]) Hierfür wird neben Fichte wieder Hegel angeführt, außerdem South, **Animadversions upon Sherlock, 1693.**

[2]) Wenn er hierfür auf Fichte sich beruft, so vergißt er, daß für Fichte die moralische Weltordnung kein Nichts ist. Und was jenes angebliche Sein = Nichts betrifft, so ist hier wie oftmals der Herr Verfasser wieder zu gläubig gegen deutsche Philosophie gewesen oder genauer gegen einen häufigen Mißverstand derselben. Denn jenes Nichts Hegel's ist nicht das absolute Nichts, sondern das Nicht-Etwas, welches an ihm selbst doch Möglichkeit des Etwas-Seins bleiben kann, wie denn die nächste Kategorie das Werden ist.

Gott das Bewußtsein abspricht, so auch nur, wenn er das Sein leugnet (S. 47—49).

Zweitens: Das Absolute ist Negation jeder Relation. Nun ist aber Bewußtsein nur möglich in der Form der Relation zwischen Subject und Object. Also kann es kein Bewußtsein des Absoluten geben, ohne zugleich den Begriff desselben zu negiren. Ferner, um des Absoluten als solchen bewußt zu werden, müßten wir wissen, daß ein unserem Bewußtsein gegebenes Object identisch ist mit einem Object, das ohne alle Relation, absolut in seiner Natur existirt. Um aber die Identität aussprechen zu können, müßte eine Vergleichung beider (des in unserem Bewußtsein Seienden und des außerhalb desselben Seienden) möglich sein. Allein das hieße, etwas, dessen wir uns bewußt sind, mit etwas, dessen wir uns nicht bewußt sind, vergleichen wollen, was ein Widerspruch ist, so daß offenbar, selbst wenn wir könnten des Absoluten bewußt sein, wir doch unmöglich wissen könnten, daß es das Absolute ist [1]). Da wir aber überhaupt einer Sache nur können bewußt sein, indem wir wissen, daß sie ist, was sie ist, so heißt das so viel als: wir können des Absoluten überhaupt uns nicht bewußt werden. Bewußtsein des Absoluten schlösse zugleich die Gegenwart und die Abwesenheit der Relation ein, durch welche das Denken selbst constituirt wird. Aber diese Widersprüche haben wieder nur wir selbst gemacht [2]), wir brauchen, um sie zu meiden, nur abzulassen von dem Unmöglichen. Es folgt daraus nicht, daß das Absolute nicht existirt, sondern nur, daß wir es nicht als existirend begreifen können (S. 49—51).

Drittens: All' unser Denken ist an Zeit gebunden und deren Gesetz, das sich in zwei Richtungen, der Succession und Dauer, manifestirt. Was nun irgend in unser Bewußtsein eintritt, folgt zeitlich nach einem frühern Object des Bewußtseins und erfüllt darin einen gewissen Zeittheil. Aber was einem Andern nachfolgt und also von ihm unterschieden ist, ist beschränkt gedacht, denn „Unterscheidung ist Beschränkung". Aber auch was eine zusammenhängende Existenz in der Zeit (Dauer) hat, ist gleichfalls als endlich gedacht, denn Dauer

[1]) Stärker kann Gott die Möglichkeit, sich uns zu bezeugen und zu offenbaren, nicht abgesprochen werden. Aber Mansel vergißt, daß wir hiernach auch nichts Anderes wissen könnten. Denn das Object als solches ist nicht in unserem Bewußtsein. Wie können wir das, dessen wir uns nicht bewußt sind, vergleichen mit dem, dessen wir bewußt sind? Das Absolute macht hier keinen Unterschied.

[2]) Gewiß; aber Flucht ist nicht Ueberwindung.

ist nothwendig als theilbar in successive Zeittheile zu denken. Aus solchen Relationen zu etwas, was vorher war oder nachher ist, besteht die ganze Existenz. Das als dauernd gedachte Object ist immer als fähig gedacht, etwas zu werden, was es noch nicht ist, also in incompleter Existenz, jeden Moment erst fernere Ergänzung empfangend (S. 52). Wenn daher alle Objecte des menschlichen Denkens in der Zeit existiren, so kann keines dieser Objecte die wahre Natur eines unendlichen Wesens darstellen: indem wir Gott denken, verzeitlichen wir ihn, den wir doch als unendlich denken wollen, sind also in Widerspruch mit uns.

Da was zusammenhängende Dauer hat, als endlich zu denken ist, begrenzt durch Vergangenheit und Zukunft, so haben Viele gesagt: In Gott ist kein Unterschied zwischen Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft. Aber, sagt Mansel, das ist kein Gedanke mehr, sondern eine Ablehnung des Denkens; denn das hieße, Gott außer der Zeit denken, während wir, selbst in der Zeit, nicht anders können, als Alles, was wir denken, in die Zeit setzen. Unser Gedanke ist ein geistiger Zustand, der Anfang hat und Ende; so aber ist keine Gemeinsamkeit zwischen dem menschlichen Denken und dem Göttlichen, das es denken will, denn das Eine kann nicht außer der Zeit, das Andere nicht in ihr existiren. Dem fügt er nach W. Hamilton's Kritik von Schelling's intellectualer Anschauung[1]) bei: Ja, gesetzt, wir könnten ein unzeitliches Wissen von Gott haben, so könnten wir doch nicht wissen, daß wir dieß Wissen haben. Um einen Gedanken als den meinigen zu wissen, muß ich ihn als gegenwärtigen Zustand meines Bewußtseins wissen, was wieder zeitlich ist; ebenso, wenn ich ihn als vergangenen weiß. Beidemal fehlt mir von dem Unendlichen als einem Außerzeitlichen das Wissen, und ich habe so für das zeitliche Leben keinen Gewinn von dem Wissen eines Ueberzeitlichen. Gäbe es auch ein solches, es könnte nicht in unser alltägliches Leben, das ein zeitliches ist, belebend eindringen (S. 54).

Theologen und Philosophen verschiedener Zeiten haben gefordert: „In der Betrachtung Gottes übersteige die Zeit!“ Ist das mehr als Rhetorik, so heißt es: Sei kein Mensch mehr, sei Gott! Um das Unendliche zu erkennen, müßte die Seele selbst unendlich sein[2]). Denn

---

[1]) Discussions, p. 23.

[2]) Als ob er nicht selbst, zur Widerlegung des Atheismus, den Gedanken des Unendlichen und Absoluten als einen realen geltend machen müßte — freilich inconsequent, wenn das Unendliche nur ein Name ist für Abwesenheit des Denkens.

ein Gegenstand des Bewußtseins, der irgendwie durch die Bedingungen des menschlichen Denkens beschränkt ist, kann nicht für eine Darstellung des Unbeschränkten gelten. Nun können aber zwei Unendliche nicht als zusammen seiend gedacht werden: muß also der Geist des Menschen unendlich sein, um Gott zu erkennen, so muß er Gott sein. Also Pantheismus oder eingeständlicher Irrthum ist die Folge jener Forderung.

Dieselben Gründe, möchte man erwarten, werde er auch in Beziehung auf unsre Gebundenheit an den Raum geltend machen. Das thut er nicht, indem er den Raum nur auf den Leib bezieht; ein unräumliches Denken und ein Denken von nicht Räumlichem scheint er zuzugeben, ohne daran irre zu werden, daß wir an die Zeit schlechthin gebunden seien, während wir es nach ihm an den Raum nicht sind.

Aber er wendet sich jetzt dem Begriffe der Persönlichkeit zu, als einer nothwendigen Bedingung, um eine geistige Existenz zu denken. Die Eigenschaften der Güte, Gerechtigkeit, Heiligkeit, Weisheit können wir uns nur denken als existirend in einem Wesen, das nicht diese Prädicate, sondern ihr gemeinsames Subject, mit Einem Wort Person ist. Aber Persönlichkeit, wie wir sie begreifen, ist wesentlich sowohl Limitation als Relation — und damit Widerspruch gegen die Unendlichkeit und Absolutheit, denn Persönlichkeit ist nicht im Gedanken ohne einen Denkenden, nicht ohne Relation zwischen Denkendem und Gedachtem. Da ferner der Denkende und das Gedachte von einander unterschieden sind, beschränken sie einander; ebenso die verschiedenen Arten des Denkens als solche. Es hilft auch nicht, mit Augustin die Prädicate der göttlichen Persönlichkeit selbst persönlich zu machen („Gott ist Allwissenheit, Allmacht" u. s. w.): das würde die Persönlichkeit in der einzigen Form vernichten, in der wir sie denken können, nämlich in der von uns selbst abstrahirten. Diese Form können wir nicht transcendiren, aber auf Gott angewendet ist der Begriff der Persönlichkeit wieder ein Widerspruch.

Sollen wir also die göttliche Persönlichkeit leugnen? Nein! Persönlichkeit, obwohl weit entfernt, Gottes absolute Natur, wie sie ist, darzustellen, ist mit all' ihren Beschränkungen doch wahrer, erhabener, ein frömmerer Gedanke als jene vagen Abstractionen, wobei die Menschen von einem Nichts stammeln unter dem Namen des Unendlichen. Hier preist er nun mit Pascal die Hoheit des Menschen, der nicht nur Gewußtes, sondern wissend ist. Nur durch persönliches Bewußtsein wissen wir, daß Gott ist; nur indem wir ihn als ein bewußtes Wesen begreifen, können wir in irgend einem religiösen Ver-

hältniß zu ihm stehen und ein Bild von ihm gewinnen, wie es für unsere geistlichen Bedürfnisse genügt, wenn auch nicht für unsere intellectuelle Neugier.

Es ist unsere Pflicht, Gott sowohl als persönlich zu denken, wie als unendlich (S. 59). Wir können beides nicht zusammen reimen, aber der Widerspruch, der es unmöglich macht, muß darum noch nicht anderswo als in unserem eigenen Geist liegen. In Gottes absoluter Natur kann beides sich wohl vereinigen. Der Widerspruch entsteht nur aus dem Begehren, die Grenzen und Bedingungen zu transcendiren, die Gott unserem Denken hat setzen wollen.

Er meint, diesen seinen Beweisen könnte man höchstens widerstehen, wenn man den Ausweg suchte, die Basis für das Erkennen des Unendlichen liege in einem Punkt jenseits des Bewußtseins, wir müssen unser Selbstbewußtsein, dieses endliche, aufgeben in intellectualer Anschauung oder im Waltenlassen des Begriffs. Da beweise man dann, daß Bewußtsein ein Schein sei; man beweise es aber mittelst des Bewußtseins, ohne das Schlüsse nicht möglich sind. So sei diese Forderung selbst unverständlich, absurd.

Die vierte Vorlesung geht zur Analyse des religiösen Bewußtseins selbst fort, bekennt, daß es nicht bloß religiöse Reflexion gebe (denn für die Reflexion muß schon Religiöses gegeben sein, worüber reflectirt wird) sondern auch religiöse Anschauung, (religious intuition), nämlich des Gefühls der Abhängigkeit und der Ueberzeugung von moralischer Verpflichtung, und dieses beides ist die Quelle religiösen Erkennens (abgesehen von der Offenbarung); aus beidem zusammen entspringen namentlich die Acte des Gebetes und die Versuche der Sühnung des Vergangenen. Aber diese sogenannten religiösen Anschauungen sind nur Anschauungen von uns selbst, nicht von Göttlichem. Hoffte man also, der Verfasser wolle nur das begriffliche oder verstandesmäßige Denken in seine Grenzen weisen, um desto mehr Raum für das religiöse Gebiet und das religiöse Erkennen zu gewinnen, so sieht man sich gar sehr getäuscht; sein religiöses Bewußtsein ist nur Bewußtsein von sich selbst als einem abhängigen und moralisch verpflichteten Wesen. Aber ein Bewußtsein von Gott ist ihm darin wieder nicht enthalten, noch von Gott gegeben, der allerdings die Abhängigkeit gesetzt und jenes Gefühl der Verpflichtung uns eingepflanzt hat [1]). Wir haben daran eine

[1]) Wie wir das wissen können und wie wir dabei Gott zu denken haben, wird nicht angegeben.

Erkenntniß seines Wirkens, aber keine Erkenntniß seiner selbst [1]). Wir haben sogar kein Recht, unsere absolute Abhängigkeit von Gott auszusagen; denn wie unser Verstand nach allem Obigen ein endlicher ist, so auch unser Gefühl und unser Wille; für beide kann — der Harmonie unseres Wesens halber — Unendliches und Absolutes so wenig sein, als für unser Erkennen (S. 70). Wie wir kein Recht haben, aus einer endlichen Wirkung, die wir sammt der Welt sind, auf eine unendliche, allmächtige Ursache zu schließen, so dürfen wir auch nicht meinen, aus der Ueberzeugung von moralischer Verpflichtung zu einem Schluß auf Gottes eigenes moralisches Wesen berechtigt zu sein. Denn da für unsern Willen nichts Unendliches, Absolutes sein kann, Gott aber beides ist, so folgt, daß die moralische Verpflichtung nur uns gilt, aber nichts vom eigenen Willen oder Wesen Gottes aussagt. Das Moralisch-Gute für uns ist nur das Gesetz, welches für uns aufzustellen Gott gefallen hat; dasselbe hat keine Autorität in sich selber, sondern nur als Ausfluß eines höhern Gesetzgebers. Das Höchste, was man sagen kann, ist (S. 74 f.), daß die moralische Natur des Menschen, als unterworfen einem Pflichtgesetz, in gewissem Grade die moralische Natur einer Gottheit reflectirt und darstellt, von welcher diese Pflicht auferlegt ist. Doch verlasse man sich nicht etwa zu viel auf dieses precäre Zugeständniß. Es bleibt doch dabei, Gott ist unendlich, wir sind endlich, daher kann auch hier nur ein absoluter Unterschied sein zwischen dem Moralischen in Gott und dem Moralischen, das für uns ist. Er nennt es später anmaßend, von einem Moralischen wissen zu wollen, das es absolut und also auch für andere als menschliche Intelligenzen sei. In der That kann er auch, ohne seine ganze Theorie zu erschüttern, nicht zugeben, daß das Sittliche, das uns gilt, absoluten und unendlichen Werth habe. Sonst wäre doch etwas Unendliches für uns, auch für unser Wissen.

Es gibt zwar eine absolute Moralität, ruhend auf oder vielmehr identisch mit der ewigen Natur Gottes (woher Mansel das weiß, ist nicht klar), aber was sie ist, in irgend einem menschlichen Begriff zu fixiren, sind wir gänzlich außer Stand, schon weil sie absolut, aber auch, weil sie in der göttlichen Persönlichkeit ist, die wir nicht denken können (2. Aufl. S. 206 ff.). Man mag zugeben, daß das abstracte

[1]) Aber doch ein Erkennen, daß Er wirkt, den wir also in Unterschiedenheit von Anderem denken? Wenn mit Unrecht, wenn wir weder im Glauben noch im Denken von Gott wissen, wo bleibt noch Bewußtsein der Abhängigkeit von ihm, der Verpflichtung durch ihn?

Gesetz: „die Pflicht ist stets der Neigung vorzuziehen“, so gewiß ist und so unveränderlich, als ein geometrischer Satz. Aber es kommt auf das moralische Gesetz in der concreten Form an, in welcher allein es unser Thun und Urtheilen leiten und normiren kann, und was diese concrete Gestalt sittlicher Principien anlangt, so sind hier verschiedene Grade von Ungewißheit oder positivem Irrthum möglich und der Unterschied zwischen der höchsten und der niedrigsten Auffassung der moralischen Pflicht ist nur ein Unterschied des Grades, nicht der Art. Also müssen wir uns im Gebiet des concret Sittlichen mit größerer oder kleinerer Wahrscheinlichkeit begnügen, da es absolute Gewißheit überhaupt nicht gibt. Unbedingte Verpflichtung kann es hiernach nicht geben; denn diese wäre keiner quantitativen Steigerung fähig. Doch ist indirect das Unendliche betheiligt bei dem religiösen Bewußtsein — nicht etwa durch dessen Inhalt, sondern schon weil das Bewußtsein der Schranke eine indirecte Ueberzeugung von der Existenz eines Unendlichen jenseits des Bewußtseins mit sich führt. Aber ein Bewußtsein des Unendlichen giebt es nicht.

Die Unmöglichkeit, das Unendliche positiv zu denken, ist aber kein Beweis der Unmöglichkeit seiner Existenz. Im Gegentheil, ohne diese Existenz wäre das Endliche unerklärlich, ein Widerspruch in sich, und dennoch wissen wir, daß der Gedanke des Unendlichen selbst nicht geringere Widersprüche zu involviren scheint. Bei dieser Impotenz der Vernunft bleibt uns nur die Zuflucht zum Glauben, daß ein unendliches Wesen existirt, obwohl wir nicht wissen, wie? und daß es Derselbe ist, der in unserem Bewußtsein sich als Erhalter und Gesetzgeber kund gemacht hat (S. 50).

Als Gewinn dieser Lehre hat er schon zuvor mehrfach angepriesen, daß die Mängel oder die Verwickelung der Beweise für die Religion, die Widersprüche mit Vernunftschlüssen, an welchen die Religion leide, zwar nicht gehoben werden können, daß aber dieses aggressive Verfahren gegen die Vernunft, gleichsam als Diversion den Krieg auf fremdes Gebiet spielend, der Religion zur Entlastung diene. Denn es zeige, daß jene Schwierigkeiten gar nicht die Religion besonders oder allein treffen, sondern ebenso jede Metaphysik. Die philosophischen Schwierigkeiten, welche die Rationalisten in den christlichen Lehren finden, inhäriren in der That den Gesetzen des menschlichen Denkens und sind die Begleitung jeder religiösen oder irreligiösen Speculation, woraus nur folgt, daß man von Speculation und der Hoffnung auf speculatives Wissen lassen muß und unserer religiösen Erkenntniß nur

regulativen Werth beimessen darf [1]). Denn für die Praxis, für das Handeln, nicht für das Erkennen sind wir gemacht.

Hiermit hat er glücklich das, was wir als englischen Nationalfehler in der neueren Zeit anzusehen geneigt sind, gerechtfertigt; die Einseitigkeit und Selbstbeschränkung ist zum Grundsatz erhoben. Das ganze Buch wird zu Einer großen Schmeichelei und Lobpreisung für das, was er als englischen Nationalgeist ansieht und gegen die Krisis, die vor der Thüre ist, festhalten möchte; und es ist des Verfassers, eines Lehrers der Philosophie, ausgesprochene Absicht, die Jugend von dem Gebiete, in welchem wir doch nichts wissen können, der Erkenntniß des Göttlichen, zu den praktischen Gebieten des Lebens zu rufen, als ob es für diese keines Wissens von unendlichen Werthen bedürfte, wenn sie nicht ideenlos und hohl werden sollen.

Was ist nun aber mit all' diesem für die christlichen Lehren von der Dreieinigkeit, Person Christi, Versöhnung u. s. w. gegeben? Sofern darin eine absolute Wahrheit oder etwas Unendliches ausgesagt wäre, kann es nach obigen Sätzen des Verfassers nicht für uns sein; es giebt kein Organ für das Unendliche im Endlichen. So leugnet er wohl alle Offenbarung Gottes, da sie vermöge unserer Constitution uns nichts wahrhaft Göttliches zu eigen machen kann? Keineswegs. Die Offenbarung giebt ein symbolisches Erkennen, nothwendig zwar in endlicher Form — sonst wäre sie nicht für uns —, nothwendig daher auch im Widerspruch mit Gottes wirklichem Wesen, aber doch so geartet, daß in uns die Vorstellungen erweckt werden, welche Gott erweckt und erzeugt sehen will. Gott accommodirt seine Offenbarungen unserem Wesen; er will, daß wir ihn so denken, wie wir können, obwohl wir ihn, indem wir ihn denken, nothwendig falsch, inadäquat denken müssen.

Die vornehmsten Einwürfe gegen die christlichen schriftmäßigen Lehren sind nicht gegen die Offenbarung allein, sondern gegen alle Religion und Philosophie gerichtet (S. 110). Kann man dieses zeigen, so ist das Christenthum gesichert gegen die rationalistischen Angriffe; denn entweder muß man absolutem Skepticismus huldigen, oder die Schwäche, die unsere christliche Lehre hat, als Schwäche anerkennen, die dem menschlichen Denken, also auch dem kritischen, bei-

---

[1]) Mit welchem Recht noch dieses, was Hamilton gegen Kant auch noch in Abrede stellt und wofür durch die obigen, jede wissenschaftliche Ethik entgründenden, Sätze der Boden entzogen ist?

wohnt. Allerdings müssen wir dabei zugeben, daß unser Glaube keineswegs einzig durch den inneren Charakter der Lehren selbst als vernünftiger oder nicht vernünftiger bestimmt wird, sondern durch den Beweis, der zu Gunsten ihres beanspruchten höheren Ursprunges als eines Factums kann gegeben werden. „Der vernünftige Gläubige muß sein Urtheil über die Botschaft selbst zurückhalten, bis er treulich die Beglaubigungsschreiben des Gesandten geprüft hat“ (S. 111).

Er sucht im Einzelnen zu zeigen, daß die Anstöße, welche die Philosophie an den Lehren der Religion nimmt, wesentlich der Art sind, daß sie auch die Philosophie treffen. Das Princip der Causation nimmt für die Philosophie dieselbe fundamentale Stellung ein wie die Idee Gottes für die Theologie. Niemand kann erklären und hat erklärt, was Causation ist und Causalnexus; dennoch müssen wir beides annehmen. So auch Gott. Dem Philosophen, der die Trinität bezweifelt, ist die Gegenfrage allgemeinerer Art zu stellen: wie kann Eines Vieles sein? Dem, der die Zeugung des Sohnes aus Gott bestreitet, kann man erwidern: wie können viele Attribute doch in Einem sein, zumal viele unendliche Attribute, also unterschiedenes Unendliches in dem Einen Unendlichen? Löschte man die Attribute aus, so würde die Sache nur noch schlimmer. — Die Ewigkeit der Zeugung betreffend, ist als philosophisches ähnliches Räthsel zu bedenken die Frage nach der Priorität der Substanz oder der Attribute. Logisch ist jene vor diesen, aber in der Zeitfolge kann nicht die Substanz als zuerst einfach, dann zu Attributen kommend gedacht werden, noch ein Attribut ohne Substanz als sein Subject. Aber auch ihre ewige Coexistenz ist unbegreiflich in Gott, denn das hieße, das Unendliche in ewige Relation und Differenz versenken. — Man zweifelt an der Lehre von den zwei Naturen in Christus, aber die philosophische Parallele zu diesem Satz, die Coexistenz des Unendlichen mit dem Endlichen, ist nicht minder schwierig (S. 118). Die Vernunft gewinnt nichts, wenn sie die Offenbarung leugnet; das Mysterium der Offenbarung ist auch das Mysterium der Vernunft.

Freilich meinten wir bisher, die Offenbarung offenbare, und zwar Mysterien, sie wolle nicht ein Uebel sein oder eine Last, die erträglich werde durch den Gedanken, es helfe nichts, sie wegzuwerfen, die nur die Räthsel, welche schon die Vernunft habe, erneuere oder vervielfältige, sondern ein lösendes Wort für sie bringe.

Man findet, fährt er fort, den Glauben an specielle Providenz unhaltbar, weil da Gott veränderlich, durch die Rücksicht auf die

endlichen Dinge, z. B. das Gebet, in seinem Handeln bestimmt würde. Aber die Schwierigkeit liegt nicht sowohl darin, warum er in Rücksicht auf den Betenden so oder so handle, als vielmehr darin: wie kann Gott überhaupt handelnd, z. B. die Welt schaffend, zu irgend einer Zeit gedacht, wie kann Endliches durch den Unendlichen gesetzt werden? (S. 121.)

Jeder Schwierigkeit also, die einem Dogma von philosophischer Seite entgegentritt, kann man eine analoge Schwierigkeit für die Philosophie selbst entgegenstellen und sie damit zum Schweigen bringen.

Aber — diese Frage liegt nahe genug — kann man so auch den Zweifel an aller Wahrheit zum Schweigen bringen, oder hat man ihn herausgefordert und gestärkt durch die Behauptung, es könne, sofern wir endlich sind, kein Wissen vom Unendlichen, von göttlichen Dingen, geben? Mansel ist getrost bei dieser Frage. Wenn das Für und Wider der Vernunft nicht verstummt, so dürfen wir, meint er, zwar nicht Hülfe suchen wollen in der Region des Gefühls, wie die Mystiker thun (vor ihnen hat er große Scheu), die, obwohl endlich, eine unmittelbare Lebensgemeinschaft mit Gott und Gotteserkenntniß zu haben behaupten; aber es ist für den „Glauben an die Offenbarung" (d. h. für die Begründung einer fides historica, denn eine fides divina giebt es nach ihm nicht) Bahn gemacht. Nicht als ob wir, verzweifelnd darob, daß wir nichts wissen können, nun annehmen sollten, was kommt, das Nächste das Beste, sondern durch Gründe bestimmt entscheiden wir uns, da wir nichts wissen können, für die Offenbarung. Sie sagt uns wenigstens, wie Gott will, daß wir ihn vorstellen, wenn wir auch selbst durch Offenbarung kein Wissen, wie und was er ist, haben können. Sie sagt uns wenigstens, was Gott gesagt hat und will, daß wir es thun, wenn wir auch nicht wissen können, was gut ist in sich selber. Beides, jene Vorstellungen von Gott und diese Gebote, welche Gottes Wort mittheilt, sind für unsere Natur berechnet, mit ihr zusammenstimmend. Und so wenig die objective Wahrheit selber für uns ist, so gewiß giebt es doch für uns eine Wahrheit, nämlich die Zusammenstimmung jener Vorstellungen und Gebote unter sich und mit unserem Wesen, die wir zu erkennen vermögen. Denn Selbsterkenntniß ist allerdings möglich. Nicht blind und auf's Ungefähr sollen wir glauben, sondern so sehr die Ueberschreitung der Vernunftgrenzen zu tadeln ist, so berechtigt, ja nothwendig ist der angemessene Gebrauch der Vernunft, nämlich zur Auffindung und Abwägung der Gründe, die uns zu Gunsten der

Offenbarung und der heil. Schrift entscheiden müssen. Er selbst macht sich mit diesen Gründen nichts zu schaffen, sondern er verweist auf die alten, bewährten Schriften englischer Apologetik (die Evidences). Sie sind, meint er, stark genug, uns Gründe für die Anbetung Gottes zu geben, wie er in der heil. Schrift sich offenbart. Gründe freilich, — aber wo bleibt der Grund? Ferner, scheint es, sind wir so doch wieder auf die Vernunft und vernünftige Beweise gestellt, und Mansel's Glaube ist Product dieser Beweise; der Unterschied ist nur, daß die alte Apologetik, die rationalistische und supranaturalistische, sichere Beweise zu haben meinte, während Mansel mit solchen operirt und solchen vertraut wissen will, die er selbst als unzureichend zum Beweis, zureichend bloß für den Beweis erkennt, daß die Offenbarung das Wahrscheinlichere ist. Sodann bleibt er, wenn er die Vernunft für die Evidences verwenden und doch ihr die Erkenntniß des Göttlichen absprechen will, mit sich selbst nicht im Einklang, auch wenn er der Offenbarung nur symbolische Bedeutung lassen will. Er meint, eine Kritik der objectiven Offenbarung wäre Anmaßung, aber er verneint sogar die Vorfrage, die Möglichkeit einer wirklichen Offenbarung Gottes. Selbst Gottes Allmacht soll das nicht ändern können. Wir stehen noch, ja nach Mansel nothwendig ewig, in der bloß symbolischen Religion. Er meint zwar, eine Kritik der objectiven Offenbarung wäre Anmaßung, aber nicht bloß fordert er doch auch wieder Credentiale, deren beweiskräftige Form er die Vernunft bestimmen läßt, sondern er verneint sogar die Möglichkeit einer wirklichen Offenbarung über Gott selbst. Er, der von Gott nichts zu wissen behauptet, weiß doch auch wieder so viel von ihm, daß er sein Wesen den Menschen nicht offenbaren kann, daß er also nicht selbst mittheilsam ist — ein bedenkliches, Gottlob wenig begründetes Wissen, höchstens geeignet, das fromme Gemüth in seinen Vorstellungen von Gottes Liebe, Barmherzigkeit, Theilnahme irre zu machen.

Maurice's Antwort auf Mansel's Schrift verdient in jeder Beziehung die Aufmerksamkeit des deutschen Publicums und ist werth, wenn auch mit Abkürzungen, in's Deutsche übersetzt zu werden. Denn manche Wahrheiten, die wir längst errungen haben, aber auch vielfach schon wieder zu vergessen Gefahr laufen, sind mit einer Wärme und Begeisterung vorgetragen, welche um so mehr anspricht, je mehr er Adel der Sprache mit einem schwungvollen, idealen Sinne verbindet. Man möchte diese Sprache zuweilen minder herb und bitter wünschen,

aber auch da versöhnt man sich wieder, weil man darin ein wahres und edles Pathos durchfühlt, die kräftige Reaction eines in Liebe und Begeisterung lebendig pulsirenden Herzens gegen eine Weltanschauung, die ihr todt, kalt, entzweiend und verstümmelnd für den Geist erscheint. Es zeichnet ihn nicht bloß der gesunde praktische Blick des Engländers aus, sondern auch eine Tiefe des Gemüthes, welche die Synthese des Religiösen und Ethischen fruchtbar macht, ihn die Fragen in ihrer tiefsten Wurzel erfassen und nach ihren praktischen Bezügen allseitig erfassen lehrt. Mit dem zarten und tiefen religiösen und sittlichen Sinn verbindet er aber auch das wärmste Interesse für das Erkennen, nicht für ein todtes Vielwissen, nicht für Formelnwesen, aber für ein lebendiges Erkennen vornehmlich der göttlichen Dinge [1]). Dieses sein Erkennen ist allerdings mehr intuitiver als dialektischer Art, und es fehlt an der strengen Methode der Darlegung. Aber dennoch hat seine Rede zündende und ergreifende Kraft, und ich wüßte nicht, wie höher strebende, aufgerichtete jugendliche Geister es anstellen sollten, von ihm nicht hingenommen zu werden. Und wie ihm der Mittelpunkt und Leitstern für die ganze Weltbetrachtung die Liebesoffenbarung Gottes in Christus ist, so ist es auch das Auge der an diesem heiligen Herde entzündeten Liebe, welches die Geschichte des menschlichen Denkens und Ringens betrachtet und dem die geschichtlichen Erscheinungen sich nach ihrem inneren Wesen um so williger erschließen, als er immer darauf ausgeht, in jeder Zeit und Erscheinung das vernünftige und berechtigte Moment anzuerkennen. Für uns Deutsche sind ganz besonders die Partien lehrreich, wo er mit tiefem Verständniß und echt theologischem Blick die Geschichte der Theologie und des religiösen Geistes in England bespricht, worüber in Deutschland so wenig zusammenhängendes Verständniß verbreitet ist, und wo er die Erscheinungen der Gegenwart, Mansel's Stellung mit eingeschlossen, vornehmlich aber den Stand der englischen Apologetik (evidences), aus der Vergangenheit zu erläutern sucht [2]).

---

[1]) Das vornemlich gegen ihn geschriebene Buch von James Rigg: Modern Anglican Theology ed. 2. 1859, sieht in ihm einen Platoniker oder Neuplatoniker, und weiß sich viel mit diesem Fund. Er hätte besser gethan, von Maurice's Ideen sich etwas anfeuchten zu lassen, so hätte er ihn auch besser verstanden. Wenn ich mich nicht täusche, so hat Maurice in dem vorliegenden Werke durch die Betonung der historischen Offenbarung und der Erkennbarkeit Gottes zugleich die Antwort auf dieses Buch geben wollen.

[2]) Maurice wäre vielleicht wie kein Anderer berufen, uns eine Geschichte

Wir können leider hier nicht so eingehend wie bei Mansel auf seine Schrift: „Was ist Offenbarung?" eingehen, wollen aber einige der für uns interessantesten Punkte hervorheben. Wir schicken nur noch die Bemerkung voraus, daß er fest und freudig auf dem reformatorischen Boden steht, die formale und materiale Seite des evangelischen Princips — wenn auch nicht unter diesem Namen — treu und in ihrer inneren Zusammengehörigkeit festhält, daß er eine Frömmigkeit vertritt, in der die persönliche und die kirchliche Seite im schönsten, lebendigen Gleichgewicht stehen, und überall ein offenes Auge wie ein warmes Herz für die Lebensinteressen des Volkes zeigt, in der heil. Schrift als in seinem Elemente lebt und webt, die Seele seiner ganzen Theologie aber die Liebe zu Christus ist, dem Sohn Gottes, dem Mittelpunkte des Universums, wobei er die Wichtigkeit der objectiven Dogmen für die Reinheit der christlichen Frömmigkeit gebührend zu schätzen weiß.

Wir beginnen mit seinen Bemerkungen über die englische Apologetik (S. 448 ff.). Mansel giebt selbst zu, daß seine Beweise für die Ohnmacht der Vernunft durch die Kraft ihrer Selbsterkenntniß und einer höhern Idee vom Wissen, wie stringent immerhin, nur etwas Vorläufiges seien, nicht zwar für das Studium des Inhaltes der heil. Schrift, aber der Beweise (evidences) für deren Authentie und Inspiration. Sind wir mit Mansel zu Ende, so sind wir in der Verfassung, das Studium Paley's zu beginnen. Seine letzte Vorlesung beschäftigt sich daher damit, die Gleichgültigkeit der Gegenwart gegen äußere Beweise für die heil. Schrift zu beklagen, zu zeigen, in wie enge Grenzen alle inneren Beweisgründe einzuschließen sind, eine Aufzählung dieser wohlbekannten Gründe zu geben u. s. f. Maurice nun will nicht zu denen gehören, die Paley unterschätzen, weil er zu historisch sei (nur auf die fides historica Alles berechnend). Je mehr ich, sagt er, Solche finde, deren Passion logische Formeln und Abstractionen sind, desto mehr ehre ich diese Art seines Geistes. Sie war mit Durchsichtigkeit des Styls und jener Einfachheit des Charakters verknüpft, die mit nordischer Verständigkeit, mit einem

---

der englischen Theologie zu geben, was um so dankenswerther wäre, als seine Weise zu schreiben dem deutschen Geist besonders verständlich und zugänglich ist. Er kennt den Genius der deutschen Theologie hinreichend, um an unsere Arbeiten und Gesichtspunkte anknüpfen zu können. Auch die interessante Arbeit Pattison's über die Richtungen des religiösen Denkens in England von 1688—1750 in den Oxf. Essays machte ein solches Werk nicht entbehrlich.

utilitarischen Glaubensbekenntniß zusammen existirte und mit analogen Begriffen über das moralisch Geziemende. Seine Liebe zu den „Evidenzen" war in ihm, wie in allen Engländern, cultivirt durch unsere Institutionen, besonders unsere Jury. Es war nicht gerade ein advocatischer Geist, der ihn trieb, von seinem Geschick, Gründe abzuwägen, Gebrauch zu machen. Er theilte den Sinn, der dann und wann auch einen jungen Edelmann antreibt, seine conventionelle Würde auf die Seite zu setzen, um mit einem Maschinen-Arbeiter, vielleicht einem Preisfechter, zu ringen oder zu boxen. Da schien es ihm ungleiches, nicht ganz ehrenhaftes Spiel, dem Gegner des Christenthums oder des Theismus mit der Wucht traditioneller Meinungen, mit der Präscription von Jahrhunderten entgegenzutreten. Diese Vortheile warf er frisch hinweg, gewiß, daß seine Sache dessen entrathen könne. In diesem Gang erschien etwas Männliches, ein Gerechtigkeitsgefühl, das seine Landsleute, deren Sinnesart er gar sehr theilte, zu schätzen wußten. Das Gefühl, daß es eine Huldigung gegen die Macht der Wahrheit sei, von Vorurtheilen keinen Nutzen ziehen zu wollen, wirkte mächtig, wenn auch etwas confus, in denen, welche seine „Natürliche Theologie", seine „Vertheidigung des Christenthums", seine „Horae Paulinae" lasen. Was die erstgenannte Schrift betrifft, so mögen selbst die, welche mit Recht der Ansicht von Kant und Mansel zuneigen, daß er gar nichts bewiesen habe, ihm doch dankbar sein, daß er ihnen für die Anbetung G r ü n d e gegeben hat, deren ihre Kälte bedarf, indem der B e w e i s (proof) anderswo gesucht und gefunden wird, so fatal es auch mit jenen Gründen bei der Voraussetzung bewandt sein möchte, daß wir den Schöpfer der Natur nicht bekennen können, bis wir seine Werke verstanden haben.

Warum sind denn nun aber heute die Engländer, wie Mansel beklagt, gleichgültiger gegen diese Apologetik des geschickten Mannes, als ihre Väter waren? Eine wirksame Ursache möchte darin liegen, daß man die Eigenschaft, welche diese Beweise einem Paley und Männern seines Charakters empfahl, in hohem Grade an ihnen zu vermissen begann. Der Gegner erhält keine klare Position, um seine Schlacht auszufechten. Es hat sich gänzlich als Illusion erwiesen, daß bei Handhabung dieser Beweise nicht die eine Partei begünstigt werde. „Ich muß, fährt er fort, sagen, was ich gesehen habe und weiß, bis auf einen gewissen Grad gefühlt habe. Die Jünglinge im College werden diese evidences gelehrt, sie lernen sie auswendig und müssen im Stande sein, sie vorzutragen. Sie sind sich während des Lernens bewußt:

ein gewisser Schluß muß erreicht werden; man sagt ihnen, es sei äußerst gefährlich, bei einem anderen als diesem anzukommen. Der Satz Butler's (an welchen man sich so lange gehalten hat, bis in Manchen fast jede andere Stelle seiner Schriften aus dem Gedächtniß verschwunden ist, bis ¾ davon dadurch sinnlos wurden), daß in einer Frage der Sicherheit (d. h. des Tutiorismus) ein sehr geringes Maß der Probabilität uns genügen müsse, wird noch hineingeworfen, um etwaige Schwächen im Raisonnement Paley's zu decken, und wird in vielen Fällen mit ernsten Warnungen verstärkt, sich mit gegnerischen Gründen so leicht einzulassen. Wie immer man nun solches Suggestiv-Verfahren rechtfertigen möge, gänzlich unverträglich ist es jedenfalls mit der Angabe, sich mit dem Gegner auf gleichen Boden stellen zu wollen. Von diesem Widerspruch empfängt der jugendliche Geist bald eine scharfe, bittere Empfindung. Er sagt, wenn er in die Welt hinausgeht: Die Beweise für das Christenthum, mit denen man mich im College versah, entsprechen nicht von ferne der Idee des Beweises, die in den Gerichtshöfen herrscht, oder die ich bei den Männern der Wissenschaft anerkannt finde. Das audi et alteram partem zu üben, hat man mich nicht ermuthigt, aber davor gewarnt. Warum hat man mich denn getäuscht durch verheißende Worte, die von der That Lügen gestraft sind? Warum hat man mir nicht von den Dingen gesagt, die ich hätte erfahren sollen, wie man sie den Leuten in andern Ländern sagt? Warum hat man mir Scheingründe zu verschlucken gegeben, statt frei und frank mir einfach die Schlußsätze in den Mund zu stecken, auf die es ihnen ankam? Hat Paley das gemeint? Die Masse des Unglaubens in den oberen und mittleren Klassen unserer Jugend aus dem Laienstande, der von dieser Entdeckung stammt, ist, glaube ich, nicht zu berechnen."

„Und wie steht es mit dem Clerus? Wir hören, daß der von Paley herausgeforderte Kampf, von welchem er muthig genug war zu erwarten, daß er zur Ehre der Bibel ausschlagen würde, in einem anderen Lande heftig ist weiter geführt worden [1]). Wir hören, daß Urkunden, deren Authentie wir durch unsere Apologetik bewiesen glaubten, angegriffen worden sind. Die Meisten von uns haben nicht Muße zu untersuchen, wie sie sind angegriffen oder vertheidigt worden; vielleicht wissen wir, daß die Gaben — sehr eigenthümliche Gaben —,

[1]) In Deutschland.

die zu diesem besonderen Werk befähigen, uns nicht verliehen sind, daß wir für Anderes mehr Geschick besitzen. Und doch ist es ein unheimliches Gefühl, durch unsere ganze Erziehung — ich meine die neuere — genährt, daß unser ganzer Glaube an der Festsetzung dieser Punkte hänge, daß, wenn irgend einer derselben in ungünstiger Weise entschieden wäre, wir nichts mehr von festem Grund unter den Füßen haben. Daher kommen wir praktisch zu dem Schluß: diese Punkte dürfen nicht, sie sollen nicht in ungünstiger Weise entschieden werden. Mit anderen Worten: wir nehmen die evidences von Paley hin, als wären sie zugestandenermaßen göttlich. Nichts darf zugelassen werden, was ihre Autorität in unserem Geist erschüttern könnte. Inzwischen wissen wir aber doch, daß sie nicht göttlich, daß sie nur gewöhnliche, geschickte, menschliche Argumente sind, von welchen jeder muß geprüft und auch werthlos gefunden werden können. Wir haben wahrlich Alle tausendmal gehört, was Mansel uns zum tausendundersten Male sagt, daß, wenn in der Wage der leiseste Ausschlag von Wahrscheinlichkeiten zu Gunsten eines Schlusses ist, dieser Schluß angenommen werden muß, wie viele Wahrscheinlichkeiten auch in der anderen Wagschale liegen mögen. Aber sind wir darauf eingerichtet, Alles, worauf wir uns verlassen im Leben und im Sterben, Alles, was wir Andern als das ihnen Nothwendige anpreisen, auf Einen Wurf zu setzen? Logiker mögen da sagen, was sie wollen, jeder praktische Mann fühlt, er thut es nicht, er darf's nicht thun. Ist es mit dem Grund unseres Glaubens so bestellt, so muß er fallen. Doch nein! Eben deßhalb, um zum Glauben einen Grund anzugeben, werfen wir ja noch die Erwägung in die Wagschale, daß es sicherer sei, eine gewisse Meinung zu haben, als sie nicht zu haben. Wir wissen Alle, wie dieses Mittel wirkt und wohin es führt — zur Sicherheit einer infallibeln Kirche! — O, willst du nicht zu dieser Zuflucht nehmen, arme Jugend, durch tausend Beweisgründe um dieß und das Document umhergeworfen? Bedenke, wie ruhig du sein kannst, wenn du nur annimmst, was man dir sagt: Du kannst doch nichts, was ist, finden: nimm diese probabeln Scheinbarkeiten an, deine Seele zu retten! Wie viele Geistliche und Laien haben der Stimme dieser Sirene gelauscht! Haben es nicht Alle gethan, so haben wir wenigstens nicht unserer apologetischen Literatur dafür zu danken, daß sie das Ohr dafür verstopft habe."

2. Dagegen ist das Buch, auf das diese Apologetik Beziehung nimmt, sofern wir es aufschlugen und uns mehr um seinen Inhalt

als um die Beweise für seinen Ursprung kümmerten, uns ein Schutz gewesen, denn es hat uns Zeugniß gegeben von Einem, der ist, der die Menschen von der Finsterniß und Gefangenschaft befreite, in die sie kamen, da sie ihn vergaßen, der nicht ferne von ihnen ist. Es zeugt von einem Gott der Gerechtigkeit und der Wahrheit, herrschend über die Heere des Himmels und unter den Bewohnern der Erde. Unsere Väter fanden in der heil. Schrift einen Schirm wider Aberglauben und sittliche Uebel, sahen sie an als die Säule ihres nationalen und ihres täglichen Lebens, denn sie weiset die Wege, wie Er sich selbst offenbart hat durch die Thaten und die Leiden der Nationen, durch die Zweifel und Kämpfe der Herzen der Einzelnen. Darum nannten sie sie Gottes Wort. Die Bibel stellte sie auf einen Boden der Gewißheit, nicht der Probabilität; ihre Gewalt über die Gemüther ruhte nicht auf Gründen, die den Ursprung von Urkunden betreffen. Sie bewährte sich selbst, auf einem anderen Wege, durch Thatsachen des Lebens, traurige und gesegnete. Sie fühlten, daß sie die Bibel sehr unvollkommen verstanden, aber sie half ihnen, Alles um sie her zu verstehen, denn sie konnten vertrauen, daß Gott unveränderlich in ihren Tagen derselbe sei, wie in anderen, und seinen Sinn und Rathschluß durch weltkundige Ereignisse, durch gute und schlechte Thaten der Menschen, durch mächtige Erlösungen und mächtige Gerichte fort und fort offenbare.

Im vorigen Jahrhundert, während des Schlummers, welcher dem Sturm voranging, der es beschloß, dachte man wenig daran, daß die heil. Schrift eine Auslegerin auch der politischen Ereignisse sei: hatte sie doch selbst eine Zeit lang aufgehört, für die Probleme des privaten Lebens als Leuchte zu gelten. Damals, als fashionable Männer von Witz in London über sie lächelten, die Salons in Paris sie verwarfen, gedachten die Theologen, ihre Aufgabe sei, ihre Schönheiten zu erheben oder Zeichen ihrer Inspiration anzuführen. Aber es gab damals auch Männer, welche sagten: die Bibel hat sich uns als Gottes Wort selber beglaubigt, beglaubigt durch Beweise anderer Art, ist zu uns gekommen mit Beweisung des Geistes und der Kraft. Sie hat unsere ganze Lebensanschauung umgewandelt und uns zu Zeugen für Andere befähigt von dem, was wir als wahr erkannt haben. Wir können die Menschen nicht von dem überzeugen, wovon wir überzeugt sind, aber Gott kann es. Sein Wort kehrt nicht leer zurück, sondern vollbringt, wozu es gesandt ist. Solche tapfere, mannhafte Rede, oder vielmehr die tiefe Ueberzeugung, deren Ausdruck

sie war, hat ein Gefühl in Betreff der heil. Schrift angezündet, wie alle Argumente in der Welt für Authentie und Inspiration es nicht konnten. Es rüstete innerlich unser Volk für den Stoß, der über die Nationen kommen sollte, prüfend, weß Geistes Kinder sie seien, ob sie nichts Besseres zur Stütze haben, als ihre eigenen Meinungen oder Decrete und die Traditionen vergangener Zeiten, ob sie wirklich an etwas glaubten, oder ob sie nur glaubten, es gebe Solches, woran zu glauben, um verschiedener Interessen hier oder dort willen außerordentlich wünschenswerth sei.

Es ist Männern dieser Art zu danken, daß zu Mansel's großem Leidwesen durch das, was innere Evidenz genannt wird, die sogenannten äußeren oder historischen Beweismittel (Evidences) so sehr sind zurückgestellt worden. Es lag nicht in der Intention jener Bibelgläubigen, das Eine dem Anderen entgegenzusetzen. Sie bezeugten nur, was sie gesehen und gehört hatten, stellten den Inhalt des Buches höher als das Reden und Argumentiren über das Buch. Menschliche Mittel fanden sie gänzlich unfähig, die Resultate hervorzubringen, die das Evangelium in ihnen vollbrachte. Sie fühlten, hatte es in anderen Generationen sittlich und social gewirkt, z. B. durch Brechung der Sclavenketten, so vermöge es Dasselbe auch in ihrer eigenen Zeit. Und sehr überflüssig erschien es ihnen, die Fähigkeit des Evangeliums zu Befriedigung der Bedürfnisse und zum Trost für die Leiden der Menschheit zu beweisen, weil sie es vielmehr wirklich darbieten konnten zur Stillung dieser Bedürfnisse und Leiden, welche so real, ja in jeder Beziehung, genauer betrachtet, dieselben sind jetzt wie zu der Apostel Zeit. Die Beweisgründe für diese Dinge werden sehr wichtig, wenn die Dinge selbst todt geworden sind; sind sie lebendig, so nehmen die Dinge die Stelle der Versuche, sie anzubeweisen, ein.

Was den Streit um Documente in Deutschland und anderwärts (d. h. die Arbeit der biblischen Kritik) betrifft, fährt Maurice fort, so ist Mansel nicht ganz redlich in der Darstellung der Denkweise derer, die er Naturalisten, Neologen oder Rationalisten vor seinen englischen Lesern nennt [1]), verfahren, da er besser als ich wissen mußte, wie jene Ueberzeugungen von dem innern Werth der Schriftwahrheiten gewirkt haben. Er hat die Thatsache, daß jene Männer von einander sehr verschieden sind, nicht verhehlt, aber aus diesen Verschiedenheiten hat er nur Capital für sich zu machen und zu zeigen gesucht,

[1]) Natürlich Schleiermacher mit eingeschlossen.

wie sie nicht zusammenstimmen können, weil sie unsere ruhige, einförmige Normalstellung (standard) aufgegeben haben. Würde es nicht ehrlicher gewesen sein, zu bekennen, daß die reinen Naturalisten, die auf die Lehren und Geschichten der Schrift als auf etwas ihnen ganz Fremdes hinsehen, von manchen ihrer stärksten Stützpunkte durch Männer hinweggetrieben wurden, welche fühlten, daß jede wahre Kritik eine Prüfung des Sinnes und Zweckes der heil. Bücher und ihrer Beziehung zum menschlichen Wesen fordert, nicht bloß eine Prüfung ihres Ursprungs und ihrer äußerlichen Structur? Wäre es nicht gerecht gewesen, wenn er uns erinnert hätte, daß wir, indem wir den Eifer in Erforschung des Ursprungs der heil. Schriften anspornten, in gewisser Art die Urheber ihres Naturalismus sind, während in dem Geiste der Deutschen auf dem Wege einer geistigen Ueberzeugung, der unsere apologetischen Schriftsteller wenig Rechnung getragen hatten, viel von jener Liebe zur heil. Schrift, die zur Reformationszeit den Geist der Deutschen charakterisirte, sich hergestellt hat? Diese Thatsachen hinzustellen, wäre für Mansel's Zwecke vielleicht nicht passend gewesen, es hätte auch unsere Eitelkeit demüthigen können. Aber hätte es nicht für manchen irre gewordenen Denker ein Trost sein mögen, Zeichen dafür zu erhalten, daß Gott für seine Offenbarung besser Sorge zu tragen weiß als wir, und daß die Kritik, die wir hätten ersticken mögen, schließlich mehr gethan hat, um die wirkliche Kraft der Bibel an's Licht zu bringen, als unsere Apologien für sie?

Gleichwohl bin ich überzeugt, daß sowohl die englischen Vertreter der „innern Evidenz", als auch die Deutschen, welche dieselbige festhalten und noch auf Urkunden-Kritik anwandten, eine schwache Seite nicht verleugnen können. Man kann — in etwas anderem Sinn als Mansel — sagen, daß sie zu gleichgültig gegen die historische Evidenz der heil. Schrift sind und gegen die äußeren Beweise dafür, daß wir zu anderen als menschlichen Mitteln zurückgehen müssen, um ihre wunderbare Kraft zu erläutern, die Bedürfnisse der menschlichen Natur zu stillen und ihre Leiden zu trösten. Maurice versteht darunter ein wahrhaft historisches Schriftverständniß, welches in der heil. Schrift die Principien für die ganze (auch ethische) Geschichte der Menschheit, der Einzelnen und der Völker, findet die Grundsätze z. B. des ewigen Rechtes, das auch die niederen Klassen haben, wie Könige und Priester, und das nicht nach Sitten und Vorurtheilen besonderer Racen oder Nationen zu bemessen ist. Im Anfang der

französischen Revolution war der Ruf nach Grundsätzen politischer Gerechtigkeit und Ordnung allgemein, nach dem Recht in den Gesetzen. Diese Forderung war anfangs gänzlich unhistorisch: sie trat die Geschichte mit Füßen, suchte Maximen der reinen Vernunft, nach denen die ganze Gesellschaft reconstruirt werden sollte. Aber sie gab einer sorgfältigen, ernsten Geschichtsforschung die Entstehung. Ein Gefühl von der Wichtigkeit und Ueberlegenheit dieser über alle abstracten Schlüsse herrscht unter uns jetzt wie nie in früheren Tagen. Nur daß sie Gefahr läuft, über dem Specialgeschichtlichen das Gemein-Menschliche und das, was für Alle bestimmt ist, aus dem Gesicht zu verlieren. Für die Theologie kommt es dabei noch darauf an, das elende System der alten Apologetik zu verlassen, welches die heil. Geschichte zu einer Art von Rivalen der Profangeschichte machte, jene als Gott zugehörig, diese nur als irdisch behandelte. Da herrschte zu gleicher Zeit eine glaubenslose Jagd auf jedes Zeugniß für ein historisches Datum bei einem Profanschriftsteller, als hinge unser Glaube an dieser Bestätigung. Wollen wir denn nie unseren eigenen Ueberzeugungen gerecht werden? — Viele Theile der Schrift liegen fast noch im Schatten, die uns eine Leuchte werden, und den ungöttlichen Nationalstolz oder Kirchenstolz demüthigen können. Wir lesen in ihr, daß Gott zu allen Zeiten ungerechte oder grausame Thaten auch seiner Knechte heimsuchte, daß er anerkennt, was recht ist, in jedem heidnischen Land und verdammt das Schlechte in jedem christlichen, an Hohen und Niedrigen. Haben wir nicht Muth hierzu, sprechen und beweisen wir wie bisher nur für unsere Schule und unsere Meinungen, so wird uns Gott beschämen vor allem Volk, es wird mit all' unsern Apologien und Vertheidigungen von Tag zu Tag atheistischer werden. — Wollen wir nie versuchen, ob nicht die heil. Schrift, indem sie Gottes Verhalten zu Einer Nation erzählt, auch ebendamit auseinandersetzt, wie er mit allen verfährt? ob das Zeugniß gegen den Götzendienst in der Bibel nicht die Versuchung jedes Landes mit ihren möglichen Formen offenbart, ja die Nothwendigkeit verkündigt, in Götzendienst zu fallen, wenn wir vom Zeitlichen das Ewige, vom Endlichen das Unendliche absondern, also zeigt, wie das Ewige und Unendliche der Grund für alles Zeitliche und Endliche sein muß? Der Pfingsttag, offenbart er uns nicht das Wesen der Constitution der menschlichen Gesellschaft, indem er den Unterschied erläutert zwischen der Universalität, die auf dem Grunde der Wahrheit ruht, dem Bindungs- und Stärkungsmittel der Geister, und zwischen dem Uni-

versalismus des Despotismus, des imperialistischen, ekklesiastischen, demokratischen? Ist nicht der Bericht von diesem Tag ein Schlüssel zum Verständniß der Sünden, an welchen die Kirchengeschichte überreich ist, wie der Möglichkeit, daß doch inmitten derselben eine Kirche sein konnte? Wir können auch hier nicht eine plötzliche Bekehrung der modernen Historiker zu einer Anerkennung der Schrift erwarten, die ihnen so lange als eine Kette erschien, welche auf aller freien und männlichen Forschung laste. Aber man lasse nur statt der Fechterkünste die Bibel ihre eigene Sprache sprechen, so bin ich sicher, daß auch die Historiker sie anders auffassen lernen und in ihr die Stillung der Leiden und Noth der Nationen anerkennen werden, die dem Historiker nicht entgehen können.

So gewiß also Diejenigen, welche den göttlichen Ursprung der Bibel aus ihrer persönlichen Erfahrung ableiten, weit mehr Wirkung geübt haben, als die nur über Authentie u. s. w. räsonniren, so haben doch auch sie es fehlen lassen an der Erkenntniß der socialen und historischen Bedürfnisse ihrer Zeit, wie des socialen und historischen Charakters der heil. Schrift, einer Erkenntniß, die wichtiger wäre als jene philosophischen abstracten Fragen über das Unendliche und Ewige, Endliche und Zeitliche. Und doch giebt auch auf diese philosophischen Fragen: ist das Unendliche Etwas oder Alles oder Nichts? die heil. Schrift erst die genügende Antwort. Es drängt sich uns allerdings, wie Mansel selbst bekennt, der Glaube an ein absolutes, unendliches Wesen als Complement unseres Bewußtseins von dem Relativen und Endlichen auf; jene Fragen erweckt Gott selbst in aller Menschen Herzen. Lesen wir nur, mit dieser Frage auf der Zunge, das neue Testament, so werden wir es mit einem Interesse wie nie zuvor lesen, es buchstäblicher nehmen als je zuvor; die Thaten und Worte Christi, seine Wunder und Parabeln, sein Sterben und Auferstehen, seine Auffahrt, das Herabsteigen seines Geistes, die Predigt und die Briefe der Apostel, die Offenbarung an den geliebten Jünger, Jegliches wird nun hervortreten als Theil der Antwort auf die Frage, als Erklärung, daß der Ewige und Unendliche nicht das Nichts ist, das er sein muß, wenn er eine bloße Generalisirung des Endlichen und Zeitlichen ist, sondern daß er jene Liebe ist, die da war, bevor die Welten waren, die geoffenbart ward zur rechten Zeit in seinem eingebornen Sohn, welcher der Grund ist für Alles, was liebend ist und treu in den Herzen und Thaten der Menschen. Gewiß würde ein ehrerbietigerer und kindlicherer Glaube an die Lehren des

neuen Testaments entstehen, wenn dasselbe Seite um Seite in dem Licht dieses großen Zusammenhanges betrachtet würde. Die Eigenthümlichkeit der Bibel, diese Schreibart in der Sprache der Sinne, diese Abwesenheit aller logischen Formeln, wie kein anderes Buch sie zeigt, erklärt sich so selbst. Vom Ewigen beginnend, zum Zeitlichen herniedersteigend, vom Unendlichen zum Endlichen, hat sie keinen Platz für logische Formeln, die nur Abstracta von Zeitlichem und Endlichem sind. Die Realitäten hinter dem Vorhang drücken sich selbst durch die Formen der Sinne aus, denn das ist die Ordnung in Gottes Universum. Da schwindet die logische Schwierigkeit in ihre eigene Nichtigkeit. Die reale Schwierigkeit wird da mehr und mehr gefühlt, nämlich je mehr wir fühlen, was wir sind vor den Augen des Heiligen, der in der Ewigkeit thront, und diese verschwindet nur in der Feier des Vertrauens und der Anbetung, in dem Glauben an den ewigen Mittler zwischen dem Schöpfer und der Creatur, der unsere Schwachheiten getragen hat und unsere Sorgen hinweggenommen [1]).

Wird dagegen diese Frage, was Gott sei, ignorirt oder als unlösbar behandelt, verbleibt es bei einem ewigen Balanciren und bei einer zweideutigen Gleichsetzung des realen Problems und des nominellen [2]), dann bin ich es zufrieden, daß das alte und neue Testament, was ihren Inhalt angeht, eins wie das andere weggeworfen werden muß. Dieß führt Maurice auf die Behauptung Mansel's am Schlusse seines Werkes, daß wir die ganze Bibel entweder verwerfen oder annehmen müssen.

Ich wüßte nicht, antwortet er, daß ich viel Verlangen bezeugt hätte, irgend einen Theil derselben zu verwerfen. Gleichwohl vermag ich nicht zu sagen, daß ich solcher Sprache viel Werth beilege. Sie lautet gut in den Ohren der religiösen Welt, die religiösen Journale haben sie oft genug geführt. Aber zeigt sie Glauben an die Bibel als Gottes Wort? Spricht die Bibel, spricht die Erfahrung gottseliger Menschen aller Zeiten Wahrheit, so hat Gott sie sehr sanft und allmählich geführt, Linie um Linie, oft durch dunkle Wege, zu dem Ziel, das er ihnen vorgesteckt. Es sieht da fast aus, als nähmen

---

[1]) Es wäre aber doch der Mühe werth, zu sehen, ob die „logischen Schwierigkeiten" unüberwindlich sind, ob die „Liebe" nicht auch theoretisch über sie zu siegen vermag; denn sonst blieben wir wieder im Dualismus.

[2]) Das reale Problem ist die Lebensgemeinschaft des Menschen mit Gott, der die Liebe ist; das nominelle nennt er, mit seinen Begriffen von Gott, die nicht Gott sind, in's Reine zu kommen.

wir die Sache in unsere Hände, als maßten **wir** uns an, Führer der Geister der Menschen zu sein (Führer höchst unkundig dessen, was diese Geister sind und welchen Stimmen sie gehorchen), wenn wir schreien: „Nun, ihr Rebellen, wir haben euch Gründe gesagt, die euch überzeugen sollten. Nehmt alle an, oder verwerfet alle!“ So lange als ich der Bibel glaube, will ich solche Sprache hassen, wie orthodox und beliebt sie lauten mag; ich will sie betrachten als den Dialekt, der Inquisitoren zukommt, der aber ganz außer der Zeit ist, wenn keine Schwerter zur Hand sind, um den Spruch durchzuführen. Ein solcher Redner wird becomplimentirt ob seinem Glauben. Aber solche Sprache macht aus den Zuhörern Ungläubige.

Dieser Ausführung fügen wir Maurice's kritische Bemerkungen über die Mansel'sche Beweismethode und seine treffende Gedanken über das wahre apologetische Verfahren bei.

Nach Mansel, sagt er, hätte Paulus in Athen mit Evidences für das Alte Testament anfangen, mit Widerlegung der Philosophen fortfahren und dann den Glauben an das Alte Testament auch nach seinem Inhalte fordern müssen. Von dem Allem sehen wir nichts. Dagegen appellirt er an das Seufzen des menschlichen Herzens nach einem lebendigen, sich offenbarenden Gott; denn das Verlangen der Nationen geht auf Christus, einen Menschensohn, in welchem wir den Vater sehen (S. 16. 36 ff.). Nicht Israel allein hat Gott bei sich, wie wir oft wähnen; ohne Gottes fortgehende Gegenwart und Inspiration wäre nicht das Fragen nach Gott bei allen Heiden. Gott bewirkt dieses, denn „in ihm leben, weben und sind wir“. Diese pantheistisch deutbare Rede scheut Paulus sich nicht in dem zum Pantheismus geneigten Athen zu verkündigen; er hebt das Wahre, das auf dem Grunde liegt, aus dem Pantheismus hervor, um das Falsche auszuscheiden. „Der Apostel lehrt uns die auf alle Zeiten anwendbare Maxime, daß man einen herrschenden Irrthum wahrhaft nur bekämpft, indem man nach dem göttlichen Princip fragt, von welchem er die Entstellung ist“ [1]). Die große Nähe Gottes soll uns unsere **Ferne** von Gott zeigen, und nichts offenbart mehr die Verkehrtheit der Abgötterei, als das Bewußtsein, daß **wir** Söhne Gottes sind, an ihm den Vater haben (S. 42—49).

Die hergebrachte, orthodoxe, sicher einherschreitende Methode der

---

[1]) Hiervon macht das Buch reiche praktische Anwendung. Z. B. das Hochkirchenthum werde richtig nur bekämpft, wenn man das Christenthum nicht bloß als Lehre oder Gebot oder individuelles Gefühl darstelle, sondern für die Stadt Gottes, das Königreich des Himmels, die Liebe entzünde.

Apologetik bringt im besten Fall den Gegner zum Schweigen. Statt in ihm auch durch Zweifel hindurch ein Fragen nach dem lebendigen Gott zu wecken, werfen wir da alle Zweifelnden, ernste und frivole, in Ein Autodafé zusammen, während Paulus Alle aufruft, Zeugen zu werden für den Vater, der sie zum Sohne ziehen will. Nach der alten Methode, der auch Mansel huldigt, fürchten wir uns, Christi Wunder der Probe auszusetzen, die er selbst für sie beanspruchte und an die er so große Verheißungen knüpfte, Joh. 7, 38 f. Wir halten es für sicherer, jede Prüfung ihres moralischen Charakters, ihrer göttlichen Qualität zu ersticken, damit wir nicht die Autorität der Documente, worin sie stehen, auf's Spiel setzen (S. 67). Die Sache ist aber sehr ernst — es handelt sich um nichts Geringeres, als um die Frage, wie unsere 160 Millionen in Indien sollen zum Christenthum geführt werden, ob in der Weise, wie Paulus in Athen verfuhr, durch Anfachung des Lebensfunkens der Religion und Sehnsucht nach Gott, sowie durch Verkündigung der Offenbarung in Christus mit der Beweisung des Geistes und der Kraft, oder durch den Beweis, daß all' ihre Mythologie und Philosophie Thorheit ist. Ja, bei der Gestalt, welche die Apologetik auf Mansel's Weg annähme, handelt es sich jetzt darum, ob wir den Massen unserer der Kirche entfremdeten Bevölkerung sagen sollen, ihr Unglaube sei thöricht und falsch, weil wir ja doch nichts Gewisses von dem Unendlichen wissen können, oder aber, Gott wolle, daß alle Menschen ihn erkennen, vom Kleinsten bis zum Größten; ob Jeder von uns jedes Dogma der Kirche oder Bibel anzunehmen hat, weil es ebenso wahrscheinlich ist, als irgend etwas Anderes, oder ob wir fortfahren sollen zu beten, daß uns Gott die Erkenntniß seiner Wahrheit mehre (S. 52).

Von dem, was man unter „Offenbarung" versteht, hängt das Verständniß ganzer Briefe des Apostels Paulus ab, dem dieß Wort ein so vertrautes ist. Er versteht darunter die Enthüllung einer Person für den Geist des Menschen, nämlich des Menschensohnes. Daraus haben wir gewisse Mittheilungen oder Sätze gemacht, die wir nicht einmal recht verstehen, weil Er sich uns nicht enthüllen kann, da wir Ihn nicht erfassen. So ist es gekommen, daß wir eifrigst streiten um die Autorität von Büchern, welche, sobald wir ihren Inhalt aus seinen Hüllen nehmen, die Hypothesen unserer Apologetik zunichte machen. Die Offenbarung anbeweisen wollend, bestreiten wir die Offenbarung (S. 54 ff.). Schrift und Tradition sind kein Surrogat für die innere Offenbarung des Sohnes

Gottes, die für das Gewissen ist, an das sich daher auch Paulus in seiner Missionspredigt wendet, wie Christus an das Gewissen des Juden. Wenn der Jude das Gesetz und die Propheten an die Stelle der Stimme setzte, die auch in den Heiden spricht, so setzte er ein Buch zwischen Gott und sich selbst, und während er vielleicht sich mit seiner Erhabenheit über den Heiden brüstete, hatte er sich in Wahrheit unter den Heiden gestellt (S. 6–8). Es ist überhaupt eine falsche Methode, ein Dogma deßhalb, weil es in einem Buch stehe, aufzwingen, gleichsam auf der Bajonetspitze darbieten zu wollen (S. 216).

Maurice giebt uns noch interessante Blicke in die Geschichte der englischen Theologie, wodurch sich die lange Geltung eines Paley und Erscheinungen wie die Schrift von Mansel erklären (S. 87. 380 ff. 388 ff.), die wir aber hier übergehen müssen.

Doch das Eigenthümliche des Mansel'schen Buches ist mit diesen Ausstellungen an der englischen Apologetik noch nicht besprochen. Mansel will allerdings zu dieser zurücklenken, das ist sein Endzweck, aber was Maurice wider ein Anbeweisenwollen des Glaubens vorbringt, trifft jenen nur theilweise, da er anerkennt, jene Beweise geben keine eigentliche Gewißheit, also in gewisser Art ihnen auch ein Mißtrauensvotum zuerkennt. Sein Eigenthümliches nun aber ist, daß er andererseits ihr Gewicht wieder zu einem höheren Maße als je zu steigern hofft durch den versuchten Beweis, daß wir überhaupt in göttlichen Dingen nichts wissen können vermöge der Constitution unseres geistigen Wesens und daß wir daher, Gottes bedürftig, wie wir es sind, in dieser absoluten Finsterniß uns um so fester an das Wahrscheinlichere zu halten haben, nämlich daran, daß in der heiligen Schrift enthalten ist, welche Vorstellungen von Gott und welches Sittengesetz wir nach Gottes Willen haben sollen.

Sehen wir nun, wie Maurice die Behauptung Mansel's, daß wir von Gott nichts wissen können, weder durch Dogmatismus, noch Rationalismus und Mystik, weil Gott unendlich und absolut ist, wir aber endlich und an das Gebiet des Relativen gefesselt, behandelt.

Mansel will die Kritik Kant's vollenden, die auf halbem Wege stehen geblieben sei, ja durch die praktische Vernunft wieder aufgebaut habe, was die Kritik der theoretischen niedergerissen hatte. Der praktischen soll doch wieder Unendliches, Absolutes, nämlich das Sittliche, zugänglich sein, es soll davon auch eine Gewißheit geben können.

Aber, meint Mansel, es könne der Mensch nicht unendlich sein oder des Absoluten theilhaftig nach der einen Seite, während er nach der andern offenbar endlich sei. Er ist vielmehr endlich und relativ nach allen Seiten, durch und durch. Darauf erwidert Maurice: da doch auch Mansel ein natürliches Verlangen des Menschen nach Gott zugebe und das Unendliche als Complement des Endlichen denke, so heiße es, wenn man doch wieder den Menschen nach seiner geistigen Anlage als schlechthin unempfänglich für das Göttliche ansehe, in seine Vernunft eine wesentliche Entzweiung setzen; aber wenn unsere Vernunft gespalten ist, so sind wir selber gespalten. Eine Harmonie des Menschen mit sich selbst, eine Gleichartigkeit und Einheit seines Wesens erreiche Mansel also doch nicht durch jene vermeintliche Vervollständigung Kant's. Vielmehr aber sei Kant zu preisen, daß er wenigstens an Einem Punkt noch eine Gewißheit von einem Höheren, absolut Werthvollen festgehalten habe. Mansel gehe hier selbst über Hamilton hinaus, der mit Platon den Philosophen einen Jäger nach Wahrheit genannt, ja der — wenn auch im Widerspruch mit sich selbst und obwohl ein extremer Logiker und Begriffsphilosoph (notional philosopher) und ein heftiger Feind des deutschen Idealismus in all' seinen Gestalten doch gewisse mystische Züge nicht verleugne [1]). Mansel stehe nur mit Hume hierin in vollkommener Eintracht (S. 285). Er sei ein abgesagter Feind alles Mystischen (S. 230 ff.). Er verwerfe mit dem Falschen im Dogmatismus und Rationalismus auch das Wahre in beiden. Unter dem Vorgeben, daß, wenn ein Criterium dessen, was göttlich und gut, ungöttlich und schlecht ist, im Innern des Menschen, sei es als natürliche Anlage, sei es als Resultat christlicher Erleuchtung, zugegeben würde, der Mensch und seine — sei es auch „erleuchtete" Vernunft zum Richter über die Offenbarung gemacht würde, steche er dem Menschen das innere Auge aus, auf das doch der Herr selbst verweise, und mache ihn zum Knecht der Autoritäten, die ihn jedesmal umgeben, der established religion of the day, auch hierin dem Hume ähnlich, der die Puritaner haßte, weil sie „wilde Träume" von einer Erkennbarkeit des Unendlichen hatten, und die Stuart'sche Politik verehrte, weil sie ein Damm sei gegen solche Extravaganzen (S. 285). Aber wenn es ein solches Criterium im Menschen nicht gebe, so könne es auch kein Wissen geben von dem Ungöttlichen und Verkehrten des Heidenthums.

---

[1]) S. ob. S. 333 ff.

Da nun aber Mansel vielmehr die Vorstellungen des Dogmatismus und des Rationalismus Abgötterei mit selbstgemachten Begriffen nennt und seine Theorie im Interesse der Frömmigkeit und der Offenbarung aufstellen will, so geht Maurice auf die Geschichte und die heilige Schrift zurück, um Mansel's Ansicht darnach zu prüfen.

Hat Mansel Recht, sagt er, so müssen wir einmal Thomas a Kempis wegwerfen, denn überall nimmt dieser einen göttlichen Lehrer der Seele im Inwendigen an. Ausgelöscht muß werden, was so gebieterisch das Bewußtsein der Ernstesten nach der Dürre des 18. Jahrhunderts wieder gefordert hat, bei den Methodisten und Jansenisten. Augustin, Anselm, Luther, Wesley, Whitefield, sie alle müssen fallen; denn sie meinen, in einer Lebensgemeinschaft mit Gott zu stehen, von ihm etwas zu wissen (S. 136 f.). Aber auch alle Glaubensbekenntnisse und Gebete der Kirche müssen fallen, ja selbst die Bibel ist zu revidiren, die auf jeder Seite eine Erkenntniß Gottes lehrt durch Gott. Die Schrift will Offenbarung sein, Offenbarung ist aber nicht Verhüllung; Realitäten will sie uns geben, nicht Worte [1]). Sie wäre nichts, wenn sie nichts offenbarte, wenn sie uns nur Vorstellungen von Gott gäbe, die Gott als für uns angemessen bestimmt hat, aber nicht die Wahrheit. Die Calvinisten zwar, nämlich ihre Dogmatiker, die, was ursprünglich Ausdruck der tiefen Erfahrung von der Abhängigkeit des Menschen und seines Heiles allein von Gott war, in todte, starre Formeln verwandelten, haben in ihrer Erwählungslehre einen solchen geheimen Willen und ein geheimes Wesen Gottes hinter dem offenbaren angenommen: sie sind bei einem autokratischen Eigenwillen als dem Obersten in Gott angelangt, wodurch wir aus der Offenbarung in das bloße Geheimniß zurückversetzt sind, zu dem verborgenen Gott. Aber das Evangelium ist Offenbarung der Liebe Gottes und damit ist jener Unterschied zwischen Gott, wie er in der Offenbarung sich zeigt, und zwischen Gott, wie er ist, aufgehoben. In dem Sohne sehen wir den Vater. Nach Mansel hätte Paulus in Athen den unbekannten und unbekannt bleibenden Gott predigen müssen [2]), vielmehr aber hat er ihnen die Offenbarung des verborgenen verkündigt. Das Suchen und Fragen nach Erkenntniß Gottes will Mansel ersticken, denn thöricht sei es, Unmögliches zu unternehmen, wir sollen

---

[1]) In den vorangeschickten Sermons wird das eindringlich und ausführlich nachgewiesen.

[2]) Vgl. das obige Wort Hamilton's, S. 333.

nur bei der Selbstkenntniß stehen bleiben. Aber es gebe auch eine falsche Demuth und Bescheidenheit, eine eigenwillige, selbstsüchtige, in die Endlichkeit sich einschließende. Auch ehren wir in gebührender Bescheidenheit erst dadurch recht das Alterthum, wenn wir nicht bloß seinen Decreten uns unterwerfen als probabeln, sondern wenn wir, was ihr Leben war, in uns tragen und in ihrer Gotteserkenntniß leiden und leben. So erst kommen wir wahrhaft zu Gottes Orakeln und ihrer Verehrung, wenn sie uns mit Gott selbst in Beziehung bringen (S. 29—31), was erst durch Fragen und Forschen möglich ist, das bei Mansel's Methode als unpraktisch und unfruchtbar ertödtet würde. Selbsterkenntniß aber ohne wahre Gotteserkenntniß ist entweder eine erbärmliche Täuschung, oder aber ein Fluch und ein Schrecken.

Maurice zeigt weiter, welche Revolution in dem, was man englische Erziehung nenne, durch Mansel's Grundsätze müßte hervorgerufen werden, wie aller ideale Schwung, alles Verlangen nach dem wahrhaft Realen, Ursprünglichen in der Prosa eines rein endlichen Prakticismus und eines conventionellen Moralismus untergehen müßte, da nichts absolut Gewisses und unendlich Werthvolles, sondern nur lauter Endlichkeiten und Probabilitäten übrig blieben. Das wolle der englische Geist mit all' seiner Prosa nicht. Er wisse, daß die rechte Quelle auch für die heilsame Praxis in der Offenbarung Gottes in Christus liege.

Aber freilich auf Mansel's Standpunkt sei Offenbarung, sofern sie uns Realitäten, Wahrheit biete, eine Unmöglichkeit. Auch Christus als Gottmensch sei eine Unmöglichkeit, denn auch seine Menschheit ist endlich. Was helfen nun Evidences für ein Buch, dessen Inhalt entleert ist? Mansel meint, die Offenbarung gebe uns, wenn auch nicht Erkenntniß von Gott selbst und seinem Wesen oder seinem absoluten Willen, doch wenigstens regulative Principien für Glauben und Leben, d. h. nach deutscher Sprache: die Offenbarung, auch die christliche, gebe uns ein Gesetz. Dagegen sagt Maurice (S. 79. 85 ff. 330 ff.), Mansel unterscheide nicht Regeln oder Normen und Princip. Die Offenbarung gebe uns lebendige Principien, indem sie uns in Einheit mit Gott und seinem Geist bringe. Alle Offenbarung, auch die in Christus, löse sich für Mansel in ein unvollkommenes Erkennen (bloß symbolischer Art) auf.

Daß unsere Begriffe nur endlich sind, giebt Maurice zu. Aber während Mansel das vernünftige Wesen des Menschen über-

haupt nicht mit Gott will unmittelbar zu thun haben lassen, also auch den Glauben nicht, denn auch in ihm steigt der Mensch nicht über seine „endliche Constitution“ hinaus, auch der Glaube kann Gott nicht wahrhaft, wie er ist, erfassen, sondern nur wie er sich herablassend symbolisch, verendlicht sich zeigt, aber nicht ist — so schreibt Maurice dem Menschen in der Fähigkeit zu glauben ein Vermögen für das Unendliche zu, dem Glauben aber, der nicht ohne eine mystische Lebensgemeinschaft mit Gott zu denken sei, auch eine feste Ueberzeugung und Gewißheit von dem Göttlichen, wie es ist, nämlich als Liebe, Macht, Weisheit. Von der objectiven Selbstoffenbarung giebt es durch den heil. Geist eine Gewißheit, indem, daß Gott ist wie er sich offenbart, die Offenbarung also ernste, wahre, verläßliche Art hat, dem Innern des Menschen kund wird. Bei dieser unmittelbaren Glaubensgewißheit und ihrer Bezeugung, dem Kleinod, wie Maurice wohl weiß, der evangelischen Kirche, bleibt er stehen, obwohl Mansel die Unmöglichkeit entgegenhält wegen der absoluten Ungleichheit und Incommensurabilität des Unendlichen, Absoluten und des Endlichen, Relativen. Er erinnert daran, daß wir nach Gottes Ebenbild geschaffen sind, was selbst Mansel nicht leugne, obwohl er verfahre, als wäre ihm davon nichts bewußt. Aber doch hat er dabei kein Arges, daß alle unsere Begriffe nur endlich seien. Er beschwert sich nicht ohne Grund (S. 300 ff. u. s. w.), daß Mansel immer nur mit den terminis (terms) des Unendlichen und Endlichen, des Absoluten und Relativen operire und daraus Schlüsse ziehe (welche, wie es scheint, Maurice an sich für nicht anfechtbar hält); aber es seien das nur „Begriffe“, nicht die Dinge oder Realitäten selbst; von diesen vielmehr gelte, daß sie sich nicht ausschließen. Z. B. (S. 315) scheint er zuzugeben, menschliche Activität und absolute Abhängigkeit sei ein Widerspruch in terminis (in terms), aber deßhalb noch nicht in der Wirklichkeit (in fact). Aehnlich also scheint Maurice in Betreff des Unendlichen und Endlichen zu denken. Offenbar käme es nun aber darauf an, diese termini als der Sache nicht entsprechend zu reformiren und adäquater zu gestalten, damit der Widerspruch als Scheinwiderspruch einleuchte. Und das muß ja möglich sein, wenn wir nicht doch zu jenem Dualismus unseres Wesens verurtheilt sind. Aber dafür thut Maurice nichts [1]), er läßt

---

[1]) In diesem Tadel hat Mansel's Replik: An Examination etc. S. 96 ff. Recht.

es ohne nähere wissenschaftliche Bestimmung, daß wir Gott müssen als unendlich und absolut denken, wenn wir ihn denken, und so könnte doch Mansel erwidern, daß auch Maurice so gut wie er den Menschen in einem Widerspruch mit sich denken müsse, die Welt der nothwendigen Begriffe in Widerspruch mit der Realität, wie sie dem Glauben des Frommen zugänglich ist. Auch in Beziehung auf das Ethische scheint Maurice (S. 271) zuzugeben, daß wir es nicht können in Begriffe fassen (weil es dadurch verendlicht würde?), sagt aber, daß etwas an Begriffe nicht Gebundenes unserem moralischen Bewußtsein zu Grunde liege. Aber wie kann das Ethische gewollt und geliebt werden, ohne daß seine Idee gedacht ist? So daß doch auch für die Welt des Denkens und Erkennens, nicht bloß für das unbestimmte Gefühl das Göttliche und sittlich Werthvolle sein muß, mag immerhin unser Erkennen inadäquat sein. Doch unterscheidet sich Maurice dadurch von Mansel, daß er mit der Gottebenbildlichkeit des Menschen Ernst macht, die Offenbarung für wirkliche, wahre Offenbarung hält, den Menschen aber in seinem eine Gemüthe für sie empfänglich nennt. Auch ein Ansatz zu einer speculativen Lösung der von Mansel erhobenen Schwierigkeit liegt in Folgendem (S. 287 ff.): „Hume's Stichwort war: Erfahrung; er suchte zu zeigen, daß wir nicht können über sie hinausgehen, auch nicht durch Offenbarung. Allein fromme Menschen brachen durch das Netz, auch mittelst Erfahrung, nämlich geistlicher. Doctoren und Spötter riefen: Fanatismus, Heuchelei oder Selbsttäuschung! Das war das leichteste Abkommen. Aber Andere hatten sich überzeugt, daß etwas Echtes an diesen Gefühlen sei. Und so suchten sie diese Erfahrungen zu sichten, zu ordnen, das Gebiet der „Erfahrung" über Hume's Grenzen hinaus zu erweitern. Das war an sich gut. Aber es konnte auch die Reflexion auf die inneren Zustände und die Selbstbeobachtung sie vertreiben oder wie ein anatomisches Messer ihr Leben vernichten. Darauf käme es an, den Honig aus den Waben zu holen, ohne die Bienen mehr als vorübergehend zu erschrecken."

Hier giebt nun Maurice eine von wahrem Verständniß zeugende, würdige Darstellung Schleiermacher's, in welchem eine Wissenschaft des Bewußtseins (consciousness) sich aufgethan habe, als mächtige Reaction gegen die Tendenz zum Abstracten [1]), wozu der

[1]) Maurice sagt: Erzogen in der Brüdergemeine, empfand er als Mann den Zauber der pantheistischen Bewegung, die eine heftige Anstrengung ist, den

deutsche Geist, wie der schottische, geneigt war. Ueberaus glücklich traf es sich, fährt er fort, daß das Schlagwort in England für diese Richtung consciousness (Bewußtsein) ward. Alle diese Wörter, die mit con zusammengesetzt sind, wie conviction, conception (im physischen und logischen Sinn), conversion, deuten auf ein Anderes noch als das bloß Subjective hin, das in dem Wort „Erfahrung“ liegt, deuten auf eine Einigung mit dem Object und enthalten dadurch schon ein Präservativ gegen die Gefahren, die auf dieser Seite liegen. Mansel selbst muß zugeben: Bewußtsein ist nicht, ohne Bewußtsein von Etwas zu sein, ja auch nicht ohne eine Einigung von zwei Factoren, dem Denken und Sein. Aber das beweist, daß das Bewußtsein mich nothwendig über mich hinaushebt: es weist durch sich selbst überall auf die directe Verbindung zwischen uns und den Dingen oder Personen. Wie viel Irrthum würde abgewiesen durch die eine Erwägung, daß jeder unserer Acte, wie innerlich er scheine und unser eigen sei, ein Zusammenwirken in sich schließt, etwas enthält, was nicht unser eigen ist! Die schottische Philosophie

---

Formeln zu entgehen und mit dem lebensvollen Universum zu sympathisiren. In ernstem Studium sokratischer Methode in den platonischen Dialogen lernte er, daß die wahre Philosophie nicht im Jagen nach Begriffen besteht, sondern in der Erhebung über sie. Dabei fand er, daß diese Methode ebenso von den Vertheidigern der heil. Schrift versäumt war, wie von ihren Gegnern; beide, gleich befangen, waren in dem engen System ihrer Begriffswelt abgewandt von den wirklichen Lebensinteressen der Seele. Nun im Evangelium findend, was seine Seele bedurfte, das Alte Testament fast nicht kennend, ist er am vollkommensten der fromme, vollendete Vertreter des christlichen Bewußtseins, als des Instrumentes und bis auf einen gewissen Grad des Maßes für den Glauben geworden, den die Welt gesehen hat. — Nach Mansel, der seinen Einfluß in Deutschland kenne und schon auch eine weite Verbreitung seiner Ansichten in England beklage, habe Schleiermacher eine eklektische Theologie aufstellen wollen. Aber seine Landsleute sagen: nicht durch Philosophie, nicht durch Dogmen hat er so gewirkt, sondern er hat gesagt, was Philosophie und was Religion sei. Es ist die lebendige Religion als wesentliches Element eines menschlichen, würdigen Daseins, was er geltend macht. Es sollte mir leid thun, fährt Maurice fort, für Schleiermacher's Charakter, noch mehr für den englischen Glauben, wenn es welche gäbe, die in England ihn copiren oder vielmehr carikiren möchten. Aber Mansel hat diese Gefahr nicht vermindert, wenn er ihn als Hauptrepräsentanten einer eklektischen Theologie beschreibt. Solche Sprache müsse Jeder, der den Thatbestand kenne, ungerecht nennen, auf englische Vorurtheile berechnet. Ein Mann, der sucht, was seinem sittlichen Leben, seiner Seele noth ist, sei das gerade Gegentheil eines Eklektikers, welcher sucht, was für sein System paßt, und wegläßt, was ihm darin störend wäre.

(Dr. Stuart, Reid u. s. w.), welche von der Hume'schen Erfahrung zu dem Bewußtsein consciousness) fortgingen, haben aber das nicht genug bedacht. So im Subjectiven intellectualistisch stehen bleibend, haben sie eine reine Begriffswelt auferbaut, und Hamilton hat das als logischer Meister, etwas zu sehr auf die Früheren herabsehend, vollendet.

Schleiermacher seinerseits ist auf das Leben der Religion, insofern auf Realität gerichtet. Wenn ein englischer Schriftsteller [1]) es wunderlich finde, daß Schleiermacher, der Alles auf das christliche Bewußtsein baue, nicht ein religiöses Bewußtsein in Betreff aller Schriften Alten und Neuen Testaments gehabt habe, so sei dieser Kritiker in die dulcia vitia seines Geschlechts verfallen. Denn er mußte doch sehen, wie es Schleiermacher's Bestreben war, Thatsachen sich zu seinem geistigen Eigenthum zu machen, zu assimiliren, was ein offenkundiger Protest gegen die Meinung war, daß man rein auf Schriftautorität hin die Wahrheit annehmen solle S. 295. Gab es damals in der deutschen Theologie nur Ansichten über die heil. Schrift, so heißt es nicht zu viel Glauben gefordert, wenn man sagt, Gott habe hier einen forschenden Geist in eine Linie der Untersuchung geführt, die ihm wenigstens einige Theile der heil. Schrift wieder wahrhaft theuer machte. Verhält es sich so, so muß für uns Engländer das Studium seines Gedankenganges nützlicher sein, als die bloße Remonstration dagegen. Nach Mansel könnte man denken, Hegel und Schleiermacher hätten, etwa in verschiedenem Maße, dieselbe Denkweise gepflogen. Daß sie directe Gegner sind, das würde nach ihm Keiner vermuthen, noch daß Mancher zu Hegel floh, weil er fühlte, Schleiermacher's Bewußtsein genüge nicht, indem es die Wahrheit, die fest und ewig sein müsse, zu sehr von unsern Gefühlen abhängig mache, und daß Mancher von Hegel zu Schleiermacher floh, weil Hegel's absolutes Wissen ihm zu herb und zu wenig menschlich erschien. Eine treue Prüfung dieses Conflicts wäre geeigneter, das Wahre von beiden zu zeigen, als eine Denunciation beider. Da würden wir, wie des Werthes dessen, was Schleiermacher nicht erreicht, so auch dessen inne werden, daß das begriffliche Christenthum unter den Engländern noch nicht vermocht hat, den Glauben an einen persönlichen Christus auszulöschen. —

Mit Recht sagt Maurice, wenn um jener Exclusivität der

[1]) Vaughan in den „Remains" seines jung verstorbenen Sohnes.

Begriffe des Unendlichen und des Endlichen willen es keine Gotteserkenntniß soll geben können, so könne es auch kein empirisches Wissen geben, denn dieses sei auch eine Einigung von Entgegengesetztem, Subject und Object, und der absolute Skepticismus behielte Recht. Dem Menschen sei aber ganz besonders die Richtung auf etwas über sich, auf ein Hinausgehen über sich, eine Transcendenz eingeboren. Die bloß empirische äußere Erkenntniß sei gerade keine wahre Erkenntniß, weil nur phänomenal; in allen Gebieten aber, den praktischen wie den theoretischen, komme es darauf an, die Erscheinung zu transcendiren, um das Wesen der Sache zu erfassen. Er schließt diese Erörterung mit einem Worte Leightons [1]): „Eatenus quidem probandi sunt (philosophi), quod ab externis animum ad se revocant; sed in hoc deficiunt, quod intro ad se reversum altius non dirigunt nec ut supra se ascendat, docent." S. 353—355.

Die Meinung dieses Wortes, „daß wir über uns selbst hinaussteigen müssen", das M a u r i c e oft wiederholt, ist gewiß eine treffliche und löbliche, aber der Ausdruck ist wohl nicht ganz glücklich gewählt und nicht ohne nachtheilige Folgen. Ist der Sinn dabei, daß wir, mit Gott in Christo in immer innigere Gemeinschaft kommend, über den unvollkommenen, sündigen Zustand unseres gegenwärtigen Daseins dazu erhoben werden, daß die göttliche Idee unseres Wesens sich realisirt, wir also vollendet werden, so ist gewiß nur zuzustimmen. Aber dann muß auch bestimmter gesagt werden, daß das Unendliche und Endliche richtig gedacht, oder daß beide ihrer I d e e nach sich n i c h t ausschließen; dann muß auch das wissenschaftliche Streben des christlichen Theologen sich darauf richten, den Begriff oder die Idee von beiden r i c h t i g und der Sache entsprechend aufzustellen, beziehungsweise zu reformiren, jene Logik, die dem Glauben entgegen ist, nicht als Logik gelten zu lassen, sondern ihre Unrichtigkeit aufzuweisen und wissenschaftlich zu überschreiten, damit wir, um mit Luther zu sprechen, in neuen Zungen von diesen hohen Dingen reden lernen. Wird dagegen jenes Wort so genommen, daß eigentlich das, was die Religion giebt, die Idee unseres eigenen Wesens übersteige und die Gotteserkenntniß im Widerspruch mit unserem natürlichen Wesen, auch abgesehen von der Sünde, sei, daß wir also, um mit Gott in Gemeinschaft zu sein, zwar unser natürliches Selbst verlassen müssen, ohne daß wir zugleich unser wahres Wesen realisiren und

---

[1]) Praelect. XVII. ed. Scholefield.

bei uns selbst, bei der Idee unseres Wesens, erst wahrhaft ankommen: so zerreißt die Offenbarung die Einheit unseres Wesens, statt es zu vollenden; so ist die christliche Erleuchtung und Heiligung nicht mit der Besonnenheit — dem *νοῦς* — vereinbar, wie doch der Apostel fordert (1 Cor. 14), sondern nur ein Zustand momentaner Ekstase; oder so kommt der römisch-katholische Begriff von dem göttlichen Ebenbild als einem bloßen donum superadditum mit allen seinen Folgen wieder, gegen welchen mit Recht schon Luther sich so bestimmt erklärt hat. Das lösende Wort des Räthsels wird in dem Ethischen, in der Liebe liegen. Das rein subjectiv-idealistische Denken entspricht dem Moment der Selbstbehauptung auf dem ethischen Gebiet, das passiv Empirische, sei es nun äußere oder innere Empirie, dem Moment der Hingebung. Das Erkennen, Wissen vereinigt beides, daher ist die Weisheit nur die intellectuelle Liebe oder die Liebe des erkennenden Geistes. Denn sie bildet das Object in das Subject und will es genießen; aber wie sie das Selbstbewußtsein und die Besonnenheit oder die Selbstbehauptung nicht verliert an das Object, so erkennt sie andererseits dieses in seiner Objectivität an, bestätigt es im Wissen, vernichtet und verflüchtigt es nicht. Ebenso: die Liebe macht das Fremde zum Eigenen, und zwar vollkommen, und das Eigene zum Fremden, gleichfalls vollkommen und doch ohne Vermischung. So theilt Gott sich mit und der Glaube, die empfangende Liebe eignet das Göttliche sich an, wie die Rebe die Säfte des Weinstocks. Wiederum aber auch der Mensch bringt Gott in Erkennen Loben und Lieben sich dar, und Gott nimmt uns an als sein Eigenthum in Christus, wie er sich uns zu eigen giebt — beides im Wechselspiel der Liebe, der herabsteigenden und aufsteigenden, ohne alle Vermischung, im hellsten, lebendigsten Kreislauf des Liebeslebens, das ihn verherrlicht und uns beseligt.

Eine mittlere Stellung will, wie gesagt, in dieser Controverse Prof. Dr. M'Cosh einnehmen [1]), in Wahrheit aber muß er nach meiner Ueberzeugung viel bestimmter, als er thut, auf Maurice's Seite treten [2]).

---

[1]) Sein Standpunkt ist aus den ausführlichen beiden oben genannten Werken deutlich erkennbar. Nach diesen werde ich referiren.

[2]) Ueberhaupt hat, glaube ich, die englische Theologie, die den Namen verdient, seit dem etwas tumultuarischen Auftreten gegen ihn im J. 1854 eine Schuld gut zu machen. Seine Heterodoxieen sind mir bekannt, sie gehen aber nicht so weit als z. B. die eines Gregor von Nyssa und Augustinus. In

In seiner Schrift: „Die Anschauungen des Geistes“ 1860, leugnet er zwar zuvörderst angeborne geistige Vorstellungen, wie Gemeinbegriffe. Es giebt nach ihm auch nicht apriorische Formen, die nur der Geist den Objecten beilegte, während in den Dingen nichts davon wäre und sie nichts zur Bildung der Vorstellungen beitragen. Ebenso wenig endlich giebt er das Vorhandensein von Gesetzen oder

---

der Lehre von der Versöhnung und von der Ewigkeit der Verdammniß kann ich nicht auf seine Seite treten. Die Idee der Gerechtigkeit kömmt in seiner übrigens so lebensvollen und anregenden Versöhnungstheorie (die vollen Beifall finden könnte, wenn er sie ohne Polemik, als Eine Seite der Sache, was sie allein ist, gäbe) nicht genug zu ihrem Recht, und ähnlich verwehrt die göttliche Gerechtigkeit, daß die Macht der Erlösung, wie groß wir sie auch denken, in der „Sicherheit eines Naturprocesses“ wirke, da sie vielmehr die Respectirung der Freiheit, wie Maurice sonst selber anerkennt, fordert und zum eigenen Gesetz des Wirkens der Gnade macht. Aber zu schweigen davon, daß einem so ausgezeichneten, vielverdienten Manne, der so lebendig in der heil. Schrift und in der Kirche steht, billig etwas zu Gute zu halten ist — wenn man überhaupt eine lebendige, forschende Theologie will, der die Resultate nicht überall durch die Kirche vorgezeichnet sind — und daß man, da er überall auf biblischem Boden stehen will, ihm vor Allem eine richtigere Auslegung als die seinige beweisen muß, scheint es mir nicht wohlgethan, jene beiden Punkte hier zur Sprache oder Anklage zu bringen, wo sie gar nicht hergehören. Indem man es doch thut, wie Dr. M'Cosh, wo es offenbar nicht hergehört, beraubt man sich für den ernsten, tiefgehenden Principienstreit, um den es sich hier handelt, eines der bedeutendsten Bundesgenossen und erzeugt Verwirrung, zumal wenn auf der anderen Seite fast mit mehr Vertrauen und Anerkennung Mansel behandelt wird, während sich Maurice auch über die puseyitische Richtung so gediegen und gerecht ausspricht. In einer Zeit, wo man es mit Gegnern zu thun hat, wie die Verfasser der Oxforder Essays and Reviews, die man hoffentlich geistig zu überwinden suchen wird, lohnt es wohl, sich zu fragen: welches ist die christliche, evangelische Stellung zu einem Manne von seinem Geist und Charakter und zu seiner Richtung? — Bei dieser Gelegenheit darf ich es nicht unterlassen, bei der dankbaren Verehrung, die ich bei aller entschiedenen Abweichung von seinen kirchlichen Grundsätzen gegen die Persönlichkeit des frommen und gelehrten Dr. Pusey hege, es auszusprechen, daß, wenn ich in meinem oben erwähnten, nachher englisch publicirten Schreiben unsern modernen High-Lutheranism sollte Puseyism genannt haben (wie es nach dem Evangelical Christend. Jan. 1861, S. 1, scheint), ich damit, fern von allem Persönlichen, lediglich eine kirchliche Richtung gemeint habe, oder Grundsätze, die mir außerdem in einer persönlichen Vertretung wie der des Dr. Pusey, dieses milden, friedereichen, von einer tieferen Mystik und Poesie getragenen Mannes um Vieles bedeutender und gehaltvoller erscheinen, als, wenn man der Kürze halber so sagen darf, unser deutsches puseyitisches Analogon, in welchem Klugheit, Politik, Jurisprudenz und Formalismus eine so bedeutende Rolle spielen.

Grundsätzen im unmittelbaren Bewußtsein zu, wir kommen vielmehr auf sie erst durch Vermittelung der Reflexion. Er steht hiermit also noch wesentlich auf Locke's Standpunkt, zu Gunsten des Empirismus (S. 13—23). Man müsse unterscheiden zwischen den intuitiven oder nothwendigen Principien und den Vermögen des Geistes: jene sind die regulativen Gesetze unserer Vermögen, von selbst wirkend, ohne daß wir oder ehe wir ihrer bewußt sind (z. B. das Causalitätsgesetz oder das Gesetz des Widerspruchs).

Gleichwohl, fährt er fort, muß der Geist etwas Natives, Angebornes haben. Das englische Ohr stößt sich zwar an dem letzteren Wort (innate). Locke scheint die angeborenen Ideen für immer beseitigt zu haben. Aber M'Cosh will auch nicht angeborene Ideen, sondern behauptet nur: in der menschlichen Seele ist von Geburt an etwas, ein Natives (native oder connate). Bringt doch selbst jedes materielle Ding Eigenschaften mit sich, kraft deren es dann eine Entwickelung hat, z. B. der Leib. Was nachher daraus wird, ist anfangs noch nicht da und doch ist der Anfang der Entwickelung, diese Potenz, nicht ein Nichts (non-entity). Selbst das weiße Blatt Papier hat an sich selbst schon eine Qualität und wäre es auch nur die Beschreibbarkeit. Aber der Geist ist keine bloße Fläche, nicht bloß ein Spiegel; unser Bewußtsein bezeugt uns, daß er, mit einem Ding verglichen, activ ist, daß er eine originale und originirende Potenz hat. Dieses Etwas in uns nun hat seine Gesetze, Regeln, Eigenschaften, erkennbar durch innere Beobachtung. Ja der Geist hat auch ursprüngliche Perceptionen intuitiver Art. Unbezweifelt hat er Perceptionen durch die Sinne, aber er hat auch Perceptionen des Verstandes und des moralischen Vermögens, und sind einige von ihnen secundär, abgeleitet, so weisen diese doch auf primäre, ursprüngliche, zurück. Diese ursprünglichen Perceptionen der Sinne, der Vernunft oder der moralischen Kraft haben alle ihr Gesetz, das erkennbar ist. Man kann sie „Anschauungen" nennen, sofern sie unmittelbar auf das Object oder die Wahrheit schauen. Alle Erfahrung setzt solche eingeborene Principien oder Gesetze schon voraus. Denn nur durch besondere geistige Vermögen, die ihre Gesetze haben, können wir Erfahrungen sammeln. Aber der Geist kann auch nothwendige und universale Wahrheit entdecken, die also über die Erfahrung (die endlose Induction) hinausgeht, logischer und moralischer Art (z. B. daß Sünde strafbar), mag immerhin Erfahrung dazu gehören, solche Wahrheit uns zum Bewußtsein zu bringen. So gewiß

der Geist allgemeine Wahrheit erreichen kann, so gewiß muß er zu Principien fortgehen, die nimmer aus Erfahrung können abgeleitet werden. Sagt man nun: das Denken erzeugt erst selber diese Principien, so ist zu antworten: das Denken verfährt nach Principien, die nicht erst durch Denken können bewiesen, sondern welche müssen angenommen werden und zwar als solche, welche in intuitiver Weise als in sich wahr erkannt werden. In allem Schließen muß etwas sein, von dem aus wir schließen, als von einem Festen, Bekannten. So kommen wir zuletzt zurück auf Wahrheiten, die wir direct kennen, d. h. durch Anschauung, und es käme nur darauf an, das Gesetz dieser Anschauung zu erforschen.

Diese nativen Ueberzeugungen, ohne welche wir nicht hoffen könnten, irgendwie durch Schlüsse Andere zu überzeugen, sind immer Perceptionen. Es stellt sich uns etwas dar, und dieser Anschauung des Geistes entsteigt eine Ueberzeugung, sei es Erkenntniß oder Glaube oder Urtheil, kurz intuitive Ueberzeugung der einen oder anderen Art. Der Geist schafft sie nicht unabhängig von den Objecten der Erfahrung, auch nicht bloß bei Gelegenheit derselben in anerschaffener Kraft. Die Verbindung zwischen Erfahrung oder ihren Objecten und zwischen dem intuitiven Vermögen ist enger; unsere intuitiven Ueberzeugungen sind nicht Ideen, Begriffe, Urtheile, die unabhängig von der Erfahrung gebildet wären, sondern sie sind „Entdeckungen", die wir in den Dingen machen, indem wir in sie blicken. So existiren die Ideen nicht apart für sich, sondern in den Dingen; aber der Geist ist in seinem Wesen auf sie organisirt, eingerichtet. Ebendaher sind die Anschauungen des Geistes zunächst auf individuelle, reale Objecte gerichtet. Weiß ich etwas, oder glaube ich an etwas, so ist es ein existirendes, d. i. einzelnes, Ding.

Oft meint man, der Mensch blicke unmittelbar auf das Wahre, Schöne, Gute im Allgemeinen, erkenne, wenn auch angeregt durch Erfahrung (also individuelle Objecte), in directer Vision den Raum und die Zeit, Substanz und Qualität, Ursache und Wirkung, das Unendliche und das moralisch Gute. Aber Bewußtsein und Erinnerung bezeugen uns einen ganz anderen Hergang. Wir schauen zuerst einen einzelnen Körper als raumerfüllend und erst durch Abstraction kommen wir zur Idee des Raums. Ebenso in Betreff der Zeit u. s. w. Wir formiren uns nicht eine Art vagen Begriffes von einem Unendlichen im Allgemeinen, sondern wir fixiren ein Individuelles, wie Raum, Zeit oder Gott, und sehen uns zum Glauben genöthigt, daß es un=

endlich sei. Auch bildet das Kind sich nicht eine reine Idee des moralisch Guten im Allgemeinen, um von ihr aus sittlich zu urtheilen, sondern eine gegebene Handlung betrachtend bezeichnet es sie als gut oder schlecht.

Diese ursprünglich individuellen intuitiven Ueberzeugungen können nun aber generalisirt, in Maximen umgesetzt werden und so gewinnen wir philosophische Principien. Nicht durch aprioriſches Denken können wir das Gesetz der Dinge erkennen; es fällt auch nicht unmittelbar unter die Cognition des Bewußtseins, sondern durch Analyse der einzelnen Facta, der Modificationen unseres Geistes, auf dem Wege der Baconischen rejectiones et exclusiones generalisiren wir die Facta und kommen zu Principien, zu Wahrheiten, die über die Sinne hinausliegen, Wahrheiten der Vernunft, metaphysischer Art. Das Gravitationsgesetz oder das der chemischen Affinität ist nur Generalisirung einer nothwendig beschränkten Erfahrung und gilt daher auch nur in diesem Umfang; eine Ausnahme kann bei diesen Gesetzen nie als unmöglich bezeichnet werden, das Gesetz hier ist nicht absolut. Aber es giebt auch Gesetze höherer oder tieferer Art; sie sind Generalisirungen, welche die Ueberzeugung von ihrer inneren Nothwendigkeit, daher auch von ihrer Universalität mit sich führen. Sie haben ein Recht, im besondern Sinn philosophische Principien zu heißen; sie gehören zu unserer ursprünglichen Constitution. Aber sie zu entdecken und exact auszudrücken, ist die schwierige Aufgabe, da sie nicht unmittelbar unter das geistige Auge fallen, sondern erst gleichsam herausgeschält sein wollen aus dem actuellen Leben des Geistes (S. 1—36).

Mit der Berufung auf diese primitiven Wahrheiten kann freilich viel Mißbrauch getrieben werden. Aber es giebt Criterien für sie: 1) ihre Evidenz durch sich selbst (self-evidence); 2) ihre Nothwendigkeit; 3) ihre Allgemeinheit. Die unwiderstehliche Natur der Ueberzeugung hängt von der Evidenz der Sache an sich selbst ab, die keines weiteren Beweises bedarf, nicht aber die Evidenz von der Nothwendigkeit. Mit der Nothwendigkeit, die also aus der Evidenz fließt, ist die Allgemeinheit gegeben.

So tritt er also doch dem W. Hamilton entgegen, wenn dieser der Ueberzeugung des Geistes von Raum, Zeit, Substanz, Ursache, Unendlichkeit einen nur negativen Gehalt beilegt, sie auf bloße Unvermögenheiten (impotencies) des Geistes reducirt und von ihren Gesetzen sagt, sie seien Gesetze des Denkens, aber nicht des Seins. Hier-

gegen erklärt sich M'Cosh, wie auch gegen sein Alles verschlingendes System des Nichtwissens und der bloßen Relativität unseres Erkennens. Ist Alles relativ, auch das Causalitätsgesetz, so kann Gottes Existenz nicht mehr bewiesen werden [1]). Nicht einmal das moralische Argument (das früher Hamilton gelten ließ, da er noch dem common sense des Thom. Reid huldigte) bleibt stehen, da selbst Gut und Bös nothwendig solchem System der Relativität und des Nichtwissens unterliegt [2]).

Wir können, fährt er fort, eine adäquate Idee (idea or conception) von Gott nicht formiren [3]). Zwar haben wir eine tiefe Ueberzeugung von dem Unendlichen, von positivem Charakter; wir müssen z. B. jenseits jeden Raumes, wie groß wir ihn auch setzen, wieder einen Raum denken nach unausweichlicher Nothwendigkeit, und ähnlich ist es mit der Zeit. Das ist ein unvermeidlicher, nothwendiger geistiger Proceß, den auch Locke anerkennt, ohne zu entwickeln, was darin liegt, während Hamilton darin nur eine Ohnmacht des Denkens sieht. Dieser will, während er jedes Wissen positiver Art von einem Unendlichen leugnet, nicht leugnen, daß es von uns muß geglaubt werden. Aber mit Recht sagt M'Cosh: Muß nicht ein Glaube an ein Ding, von dem wir gar keinen Begriff haben, ein Glaube an eine Null sein? Und wenn Hamilton behauptet: Unsere Conceptionen des Unendlichen führen uns in Widersprüche, denn weder können wir den Raum begrenzt, als eine Größe denken, jenseits deren kein weiterer Raum existirt, noch sind wir im Stande, das Gegentheil als möglich zu denken, da wir einen unendlichen Raum ohne Schranken nicht begreifen können: so hat M'Cosh die völlig zutreffende Antwort gegeben, wenn er sagt: es scheine zwar, als ergäben sich so zwei widersprechende Begriffe des Unendlichen, nach

---

[1]) Method of the divine government, S. 520 f.

[2]) Er fügt hinzu a. a. O. S. 521: Von der beträchtlichen Schule dieses schottischen Kant haben Einige, um Kant's Nihilismus zu entgehen, im Verzagen an der Möglichkeit, Gottes Existenz durch Vernunft zu demonstriren, sich einem intuitiven Glauben an Gott, Schleiermacher ähnlich, zugewandt, so besonders Calderwood (Philosophy of the infinite). Aber er sagt mit Recht: Dieses unmittelbare Gottesbewußtsein vereinigt sich nicht mit der Hamilton'schen Theorie der Relativität und des Nichtwissens. Denn entweder ist es Bewußtsein von etwas Unbedingtem, und dann fällt die Philosophie des Bedingten (d. h. Hamilton's Lehre) dahin, oder es ist Bewußtsein von etwas Relativem, Bedingtem, und dann ist es nicht Bewußtsein oder Glaube an einen unendlichen Gott.

[3]) Intuit. S. 214 ff.

deren einem es eines Zusatzes fähig sei, nach dem andern nicht. Aber das Wort „begreifen“ nehme Hamilton hier in doppeltem Sinn, das eine Mal im Sinn des Vorstellens, der Imagination, das andere Mal im Sinn des Denkens. Es sei wahr, daß wir den unendlichen Raum uns nicht vorstellen können; daran sei die Ohnmacht unserer Imagination schuld. Aber das Nichtvorstellenkönnen des unendlichen Raumes sei nicht die Behauptung seines Begrenztseins an sich. Im Gegentheil, was wir nicht vorstellen können, den unendlichen Raum, das können wir doch denken, ja müssen es denken. Beides widerspricht sich aber so wenig, daß das Eine (nämlich das Letztere) die Ergänzung für das Andere ist. Wir können, ja müssen etwas denken, das über alle Zunahme erhaben ist. So denken wir Gott mit Attributen, die keinen Zusatz ertragen, die wir aber besser, was die moralischen Eigenschaften betrifft, seine Vollkommenheit als seine Unendlichkeit nennen.

Indem wir glauben an die Unendlichkeit der Ausdehnung und Zeit, glauben wir auch an die Möglichkeit, daß darin eine unendliche Substanz ist. Aber daraus folgt noch nicht die Existenz eines ewigen, allgegenwärtigen Gottes oder gar eines allmächtigen und guten Wesens. Dazu gehören andere Betrachtungen und Erfahrungen. Das Unendliche ist ein nothwendiger Begriff, aber es ist keine Substanz, sondern Attribut einer Substanz, verschiedener Anwendung fähig, denn z. B. räumliche Unendlichkeit ist etwas ganz Anderes als ethische (= Vollkommenheit). Das Object aber, auf welches die Anwendung geschieht, muß anderswie gewonnen werden, und dazu gehört nach M'Cosh Erfahrung, in Betreff Gottes Erfahrung, die, durch das Causalitätsgesetz und das sittliche Bewußtsein bearbeitet, uns auf die Idee des existirenden Gottes führt.

Die neuere deutsche Philosophie von Schelling, Hegel, Schleiermacher behandle das Unendliche als ein existirendes Wesen und sage dann: was ist das für ein unendliches, absolutes Wesen, das nicht alles Wirkliche, selbst das Böse, umfaßt? Mansel seinerseits gebe ihr zu, daß, was absolut und unendlich ist, begriffen werden müsse als in sich enthaltend die Summe nicht bloß von allen wirklichen, sondern auch möglichen Seinsweisen; daher komme er auch zu der Meinung, der Begriff des Unendlichen verwickele uns nothwendig in Widersprüche, ein Wissen von Gott könne es daher nicht geben [1])

[1]) Intuitions, S. 227.

Aber Unendlichkeit sei kein Sein, sondern ein Attribut an einem Sein, z. B. Raum, Macht (was bekanntlich auch Schleiermacher lehrt) in sich schließend, z. B. daß dem unendlichen Raum kein Raum kann hinzugefügt werden, der Gerechtigkeit Gottes nichts von Gerechtigkeit; aber keineswegs liege darin, daß die Unendlichkeit z. B. des Raumes Alles sei und auch die Weisheit und Güte in sich schließe, oder die Gerechtigkeit Gottes Alles sei. Wir haben einen Begriff in Betreff des Unendlichen oder Vollkommenen (wenn auch nicht den Begriff des Unendlichen, Vollkommenen), der zu jener pantheistischen Folgerung, die allerdings in Widersprüche führt, nicht nöthigt. Daher können wir auch Gott als unendlich denken, ohne durch logische Nothwendigkeit getrieben zu werden, ihn als alle Existenz umfassend zu setzen oder die Schöpfung einer von ihm verschiedenen Welt als unmöglich zu denken. Gewiß kann seine Macht nicht vermehrt werden, aber er kann seine Macht brauchen, um anderen Wesen Macht zu geben. Seine Güte kann nicht wachsen, aber wir können wohl denken, daß auch andere Wesen, die er schafft, gut sind.

Wie dem Vermögen des Verstandes Gesetze zu Grunde liegen, wornach er thätig ist und welche uns unter Hinzunahme der Erfahrungen zu einem auch metaphysischen Wissen führen, so haben wir auch nach der Willensseite moralische Vermögen, Begehrungen mit den Affecten, Willen, Gewissen [1]). Die Auffassung und Bearbeitung des Gewissens, seiner inneren Gesetze und Nothwendigkeit, seiner Beziehung auf Affecte und Willen, wird ihm dann eine weitere Quelle des Wissens, auch von Gott [2]).

Der Glaube an Gott, meint M'Cosh, ist zwar etwas für den Menschen Natürliches, sich ihm Aufdringendes; er entspringt vermöge der allgemein im menschlichen Geiste vorhandenen und durch die Situation, in die wir versetzt sind, zur Wirksamkeit aufgerufenen Principien wie von selbst, gleichwie die Pflanze oder das Thier aus ihrem Keim. Aus den Tiefen seines Herzens entsteigt er wie freiwillig oder aus den Werken der Natur, wie das Licht der Sonne entströmt. Aber keineswegs ist die Gottesidee deßhalb einfach, ursprünglich, unauflöslich oder der Controle entzogen. Die Ueberzeugung von Gott ist nicht ein einzelner Instinct, unfähig der Analyse, sondern Resultat einer Anzahl einfacher Principien, die alle zu demselben

---

[1]) a. a. O. Thl. 2, Buch IV, S. 279 ff.

[2]) a. a. O. S. 427 ff.

Punkte hinzielen. Daher gestattet der Proceß, durch den die Gottesidee wird, entwickelnde Darlegung und befriedigende Vertheidigung.

Die Meinung, sagt er weiter, ist jetzt sehr verbreitet, besonders in Deutschland, daß der Glaube an Gott intuitiver Art sei. Man giebt Kant zu, die speculative Vernunft könne keinen genügenden Beweis für Gottes Dasein geben; daher verzichtet man auf vermittelte Erkenntniß und hat eine besondere Erkenntniß, Anschauung, unter dem Namen Gottesbewußtsein oder göttlicher Glaube eingeführt. Abgesehen davon, daß das Factum einer solchen Intuition zu zeigen wäre, ihr originaler und fundamentaler, nicht weiter auflösbarer Charakter, käme es subjectiv darauf an, was das Gesetz ist, das die Operation dieser Anschauung beherrscht, ob sie die Natur einer Erkenntniß oder des Gefühls oder des Glaubens hat. Was aber das Object anlangt, so wäre die Frage: was ist genauer das Object, das jener Anschauung sich enthüllt, oder was von dem Object? Ist Gott als ein Sein oder als eine Substanz oder als Person darin enthüllt? als Macht oder Ursache oder einfach als Leben? als ein lebendiger oder unendlicher oder Sünde hassender, heiliger Gott? Die Antwort wird auch auf das Factum verstümmelter Gottesidee in der Geschichte Bedacht zu nehmen haben. Und wenn jene Anschauung nur eine theilweise oder verstümmelte Gottesidee gewährt, so werden wir jedenfalls noch von andern Processen abhängig sein, wenn wir Gott vollkommen denken wollen.

M'Cosh's Meinung ist: Wir brauchen, um Gottes Existenz zu entdecken und zu verbürgen, keine besondere Anschauung. Die allgemeine Intelligenz, verbunden mit unsern moralischen Perceptionen und der täglichen Erfahrung, leitet uns zum Glauben an Gott und seine Hauptattribute. Aber zu dem Proceß wirkt gemeiniglich eine Mannichfaltigkeit von Elementen, empirischen und apriorischen, zusammen [1]).

In dem Proceß, der die Gottesidee zum Resultat hat, bilden ein Ingrediens äußere, physische Facta, die Natur mit ihrer Teleologie, Ordnung, Adaptation, ferner das Selbstbewußtsein des Geistes, sein Wissen von sich als einem intelligenten, denkenden, liebenden, wollenden Wesen. Dieses zusammen mit dem Princip der Causation führt auf eine große, mächtige, weise Ursache. Dazu kommt die ganz eigenthümliche Klasse intuitiver Ueberzeugungen moralischer Art, kraft des

[1]) a. a. O. S. 428. 429.

Gewissens, das uns auf Gottes Heiligkeit führt. Endlich hat der Geist eine tiefe Ueberzeugung, daß es ein Unendliches giebt. Nun sind aber Raum und Zeit für sich leer, und befriedigt sind wir erst, wenn wir eine unendliche Substanz mit unendlichen Attributen damit verbunden haben.

Solche Ableitung der Gottesidee aus einem complicirten, gemischten Proceß erkläre die Verschiedenheiten und die ungleiche Vollkommenheit im Vollzug der Gottesidee, zeige auch, warum sie nichts Unwiderstehliches hat, sondern der Verantwortlichkeit des Menschen ihre Stelle läßt. Dieser Nachweis der Art, wie sich die Gottesidee durch menschliche Thätigkeit aufbaue, lasse auch für die wissenschaftliche Vertheidigung sowohl der Existenz als der Vollkommenheiten Gottes eine Stelle. Endlich zeige er den Weg, wie das Bewußtsein von Gott belebt, gestärkt und vervollkommnet werden könne [1]).

So weit reicht eine natürliche Theologie. Was ist ihr oder der Metaphysik Verhältniß zur christlichen Theologie? [2])

Die Metaphysik hat eine hohe Bedeutung für die Theologie. Negativ, sofern eine gesunde Metaphysik eine ungesunde zu binden, auch sich selbst in den richtigen Grenzen zu halten geeignet ist. Positiv, ohne in die Theologie einzutreten, kann sie uns, sagt er mit Hamilton, zeigen, daß die Schwierigkeiten und Geheimnisse, die uns in der Theologie begegnen, dieselben sind, welche auch in der Metaphysik aufsteigen. Jedoch wird das nicht so gewendet, daß wir eine gegebene Lehre (der Kirche oder der heil. Schrift) blind anzunehmen oder nur äußerlich uns ihr zu unterwerfen haben, als wäre das Glaube, sondern wohlthuend, in wichtigen Punkten einsichtsvoll weiß er den Proceß der inneren Aneignung des Heiles in seiner „Methode des göttlichen Weltregiments“ [3]) darzustellen und spricht sich namentlich über die Versöhnung befriedigend aus. Er sieht, daß die Vernunft, das Gewissen, die Affecte (d. h. das Gefühlsleben) und der Wille zusammenwirken müssen, um das christliche Heil anzueignen, wie auch umgekehrt sie alle, jedes auf seine Weise, Theil daran bekommen, Stärkung, Reinigung, Zurechtstellung dadurch erlangen.

So viel Richtiges nun aber in obigen Sätzen von dem allmählichen,

---

[1]) a. a. O. S. 430—441.

[2]) a. a. O. S. 461 ff.

[3]) S. 473—512.

reich vermittelten Werden der wahren Gottesidee ist, so ist doch der Versuch zu vermissen, von dem gewonnenen Standpunkt der Gottesidee aus und insofern a priori absteigend in speculativer Weise zu verfahren.

Außerdem sind auch in Betreff der Aneignung des Heiles für das Bewußtsein mehrere Punkte übrig, in welchen mir die Reinheit des reformatorischen und biblischen Standpunktes noch getrübt, der Verfasser noch durch gewisse Angewöhnungen der englischen Theologie gebunden scheint, Punkte, die ihn noch in zu enger Verbindung mit dem Mischsystem des alten Supernaturalismus halten, dem die deutsche Theologie durch die volle Entfaltung des Intellectualismus und seiner aushöhlenden Wirkungen entwachsen ist.

Seine Meinung ist [1]): Der erste Schritt in der Religion ist die Erlangung einer Ueberzeugung, daß die Bibel eine Offenbarung von Gott ist. Das erreichen wir wie in Dingen des gemeinen Lebens durch einen combinirten Beweis, theils äußerer, theils und vornehmlich innerer Art. Jener ist historisch-kritisch, dieser zeigt die wunderbare Angemessenheit dieser Offenbarung zu den Thatsachen unserer moralischen Natur, welche Thatsachen inductionsweise können gesammelt und ausgesprochen werden. Diese Wahrheiten führen zu einem wohlgegründeten Glauben an die Göttlichkeit der heil. Schriften (also vor eigentlicher Heilserfahrung). Aber „wenn die Vernunft uns so der Offenbarung übergeben hat", so gebietet sie uns auch, diese Offenbarung zu hören. Die Schrift spricht gleichsam: hier steht Einer mitten unter euch, größer als ich, ich ermahne euch, zu ihm aufzuschauen. Nachdem so Abälard's Wort: Intellige, ut credas, sein Recht erhalten — denn zwar glauben sollen wir, aber glauben auf Beweis (on evidence) —, komme die Reihe an Anselm's crede, ut intelligas, und hier weiß er nun treffend mit begeisterten Worten die göttliche Gewißheit höherer Art zu preisen, welche aus dem religiösen Verhalten, aus dem Umgang der Seele mit Gott, aus der Vergegenwärtigung des Bildes Christi in der heil. Schrift und aus der Liebesgemeinschaft mit ihm hervorgehe und eigentlich erst das Herz festmache, indem das Gewissen den Frieden und die Zurechtstellung, das Herz den Affect der Liebe zu Christus finde und der Wille frei zum Gehorsam geleitet werde. Haben wir jene Ueberzeugung von der Göttlichkeit der heil. Schrift, so haben wir, da der

---

[1]) Method. p. 488. 508. Evang. Christend. 1861. Jan. p. 40.

heil. Geist das Wort als sein Werkzeug braucht, das Mittel, unsere Seelen zum Leben zu erwecken und dieses Leben zu beweisen. Der Theolog muß diesen Proceß wissen, der Laie vollbringt ihn auf seine Weise, ohne ihn zu analysiren.

Von diesem Standpunkt aus glaubt er derjenigen Theologie, welche auf das kalte und dürre System des Rationalismus in England gefolgt und die namentlich von Deutschland her eingedrungen sei (d. i. die Teutonic invasion) und die jetzt in England die Theologie der religiösen Anschauung (sensu subjectivo) genannt zu werden pflegt (intuitional theology, wohin Schleiermacher, Neander, Morell's Religionsphilosophie, Maurice u. s. w. gerechnet werden), Folgendes entgegenhalten zu müssen.

Die Offenbarung wendet sich nicht bloß an die Intuition oder an anschauendes Bewußtsein. Der Geist ist nicht bloß logisches Vermögen und anschauendes Bewußtsein oder Gefühl, sondern auch Gewissen, Wille und Vermögen der Affecte. Die christliche Religion wendet sich an den ganzen Geist und die Offenbarung hat Gaben für sie alle [1]). Wie Schleiermacher und die neuere deutsche Theologie hierin mit dem Verfasser eins sind (was er nicht weiß), so auch darin, „daß wir nicht zuerst ein religiöses Leben zu suchen haben, um dann mittelst desselben uns eine Religion auszusinnen und über Gottes Wort zu Gericht zu sitzen und uns darüber zu erheben" [2]). Vielmehr

---

[1]) Hier ist M'Cosh in einem factischen Irrthum, was Schleiermacher betrifft. Den Ausdruck „Anschauung", der in Schleiermacher's „Reden über Religion" oft vorkommt, hat er bekanntlich später mit dem Wort „unmittelbares Selbstbewußtsein" oder „Gefühl" vertauscht und darunter die unmittelbare Gegenwart des ganzen, ungetheilten Daseins des Geistes verstanden (Christl. Glaube, I, §. 3, 2. Anm.). Und wer hat mehr als Schleiermacher das Christenthum als Ferment und Lebensprincip für den ganzen Menschen angesehen? Auch ist ihm die christliche Frömmigkeit nicht Gefühl überhaupt, sondern Bewußtsein der Erlösung durch Jesus von Nazaret (a. a. O. §. 11).

[2]) Der Verfasser wird zugeben, daß Unterscheiden zwischen Göttlichem und Ungöttlichem nicht darf verwechselt werden, wie oft in England geschieht, mit einem Sitzen zu Gericht über dem, was Gottes Wort ist. Jene Unterscheidung ist unerläßlich, wenn wir nicht blinder Autorität sollen überantwortet werden. Wir können hier ein Wort anwenden, das er (Method. p. 509) von Plato citirt: „Wer Jedermann vertraut hat, der sich für seinen Freund ausgab, kommt zuletzt zum Zweifel daran, daß es überhaupt Freundschaft giebt." Wenn Alles, was die Kirche für Gottes Wort ausgegeben hat, dafür gelten sollte, so müßte auch die Tradition gelten. Wer die Fähigkeit und Pflicht des Menschen, Göttliches von Ungöttlichem zu unterscheiden, gänzlich leugnen wollte, der spräche

der Glaube kommt aus der Predigt des Evangeliums, und Religion ist kein bloßes Menschenwerk, sondern es gehören zwei dazu, daß Religion (Frömmigkeit) sei, Gott und der Mensch. Wenn er ferner der intuitional theology, die er im Auge hat, vorwirft, daß sie es fehlen lasse an einer wissenschaftlichen Darstellung der göttlichen Wahrheit, die aus Gottes Werken außer uns wiederscheine, und die sich ergebe durch inductive Betrachtung der innern geistigen Constitution des Menschen, so ist zuzugeben, daß der englische Geist für das Erstere eine bevorzugte Anlage zeigt, während die deutsche Theologie mehr die Geschichte als die Natur zu betrachten liebt; ebenso, daß Schleiermacher zu wenig das Recht der objectiven Erkenntniß betont. Aber an psychologischen Untersuchungen läßt er es wahrlich nicht fehlen in seiner Dogmatik und Ethik. Und jenen Mangel sucht die Theologie nach Schleiermacher zu verbessern. Nur wäre die Sache damit nicht gebessert, wenn Schleiermacher das Dogma der Kirche als objective Wahrheit ohne Weiteres aufnähme oder ebenso nude die Schriftsätze seinem Werke einverleibte. Denn damit wüßten wir wohl, daß diese Sätze von der Kirche oder der heil. Schrift gelehrt werden, aber dafür, daß sie wahr seien, wäre noch nichts geschehen. Es muß vielmehr darauf ankommen, die Wahrheiten der heiligen Schrift in ihrem innern Zusammenhang mit der Erlösung, deren wir durch den Glauben gewiß geworden sind, zu sehen und aufzuzeigen. Daß bei der menschlichen Schwäche und Sündhaftigkeit dabei noch immer Mängel bleiben werden, ist M'Cosh zuzugeben; aber wer in aller Welt wird das leugnen?

So bleibt noch Ein Hauptpunkt übrig, worin er Schleiermacher tadelt, die Auffassung der heil. Schrift, wie die Kirche sie uns überliefert hat. Er sagt ohne eine Ahnung von der Nothwendigkeit der Untersuchung, was zur Bibel gehöre: Die christliche Wahrheit muß sich nicht bloß im Wort für uns darstellen, sondern, um unsere Ver-

---

dem Göttlichen selber die Kraft ab, sich als göttliche Wahrheit erkennbar zu machen, und dem Menschen alle Fähigkeit, die Wahrheit zu erkennen. Hinter dem System der nothwendigen blinden Autorität liegt der absolute Skepticismus, die Gleichgültigkeit gegen die Wahrheit verborgen. Wenn Luther die Canonicität des Briefes Jacobi beanstandete, so mag er darin gefehlt haben, aber nicht, weil er es unternahm, zwischen dem Göttlichen und Ungöttlichen zu unterscheiden; auch hat er damit sich nicht über Gottes Wort setzen wollen. Weil sich ihm der Brief in seinem Inhalt nicht göttlich beglaubigt hatte, sondern mit göttlicher Wahrheit im Widerspruch zu stehen schien, hat er ihn beanstandet.

mögen und Gefühle zu normalisiren, muß die Bibel reine Wahrheit sein ohne jede Beimischung von Irrthum. Eine verdorbene Wahrheit, einem verdorbenen Geiste vorgelegt, würde ein neues Element der Verwirrung und Unordnung werden, statt in ihm Wahrheit und Irrthum zu scheiden; sie würde die Zweifel eines ängstlichen untersuchenden Geistes mehren und nicht mindern; es gäbe in keinem Fall eine Sicherheit, ob der Gott der Wahrheit spreche oder nur Paulus oder Johannes; unser verkehrter, desorganisirter Geist könnte da gar nicht mehr zwischen Wahrheit und Irrthum unterscheiden (Method S. 510. 511). Seine Meinung scheint dabei zu sein: die Ueberzeugung, daß die Bücher, welche die Kirche als heilige bezeichnet, schlechthin Gottes Wort und ohne jede Beimischung von Irrthum sind, könne und müsse vorangehen dem Glauben an Christus — (der fides salvifica), womit wir zu seinem obigen Satz zurückkommen: der erste Schritt in der christlichen Frömmigkeit sei die Ueberzeugung, daß die Bibel eine Offenbarung von Gott ist. Doch hiervon sogleich ein Weiteres.

Es bleibt noch übrig, die Theorie von Mansel auch unsererseits zu beleuchten.

Der erste Punkt sei die Frage: Müssen wir um den christlichen Glauben zu haben oder zu erlangen, vor Allem den Glauben an die heilige Schrift haben, sei es als authentische Offenbarung Gottes (also den Glauben an die Inspiration der heiligen Schrift, bewirkt durch Verstandesbeweise negativer oder positiver Art), oder doch die durch Schlüsse begründete positive Gewißheit von ihrer Glaubwürdigkeit?

Dr. M'Cosh stimmt in diesem Punkt wesentlich mit Mansel zusammen, wie auch diese Ansicht auf der gemeinen Heerstraße der englischen Theologie seit längerer Zeit liegt.

Indem wir dieses näher beleuchten, nehmen wir eine Erörterung des Dr. Fitzgerald dazu, Bischofs von Cork in Irland, des gelehrten Herausgebers von Butler's Analogy, der in einem veröffentlichten Schreiben über mehrere hergehörige Punkte nähere Auskunft von uns Deutschen wünscht, über die er eine verständliche Antwort in vielen Büchern der deutschen Theologen vergeblich gesucht habe [1]).

---

[1]) Evang. Christ. Jan. 1861. p. 41. 42. Da der Briefsteller seine Fragen öffentlich gleichsam an mich gerichtet hat, so darf ich die Antwort nicht unterlassen. Der Herr Bischof meint freilich: „Wenn deutsche Theologie uns

Ich hatte in meinem oben erwähnten Schreiben gesagt: das Wachsthum des modernen Hochlutherthums sei theilweise ein reactionäres Resultat der negativen Kritik seit Strauß, die das Vertrauen in die historische Glaubwürdigkeit der heil. Schrift erschüttert und Manche verführt hatte, sich zum Ersatz auf die Autorität der Kirche zu stützen. Hiermit contrastire aber Luther, der über die Prätensionen der Kirchenautorität sich erhob, weil er durch die heil. Schrift und die directe Einwirkung des heil. Geistes eine erfahrungsmäßige Gewißheit von Christus und seinem Heil erhalten hatte. Später, fuhr ich fort, habe die deutsche Theologie dieses testimonium spiritus S. aus dem Gesicht verloren. Statt die Glaubensgewißheit durch den heil. Geist und gläubige Gemeinschaft mit Christus zu suchen, sei sie einem Intellectualismus verfallen, der durch Verstandesoperationen und Demonstrationen eine Gewißheit zu erzeugen suchte, welche doch

---

irgend etwas nützen soll, so muß sie plan und in einer Sprache reden, die das Volk versteht. Wir sind ein planes Volk, ein Volk der Thatsache, von kurzer Entscheidung, stellen erschrecklich directe Fragen und mögen dunkle Antworten nicht leiden."

Wenn Seine Lordschaft voraussetzt, daß wir mit unserer Theologie — (einem Gewächse des Volkes, von dem auch England seine Reformation großen theilserhalten hat, und das noch immer ein treuer Wächter der reformatorischen Principien zu sein sich bewußt ist) — uns zu Lehrmeistern anderer Völker aufwerfen wollen, so mag die Forderung billig sein, daß wir uns der Sprachweise dieser Völker zu bedienen haben. Aber das ist nicht der Fall. Unsere Theologie ist zunächst deutsche Theologie, wir reden und werden reden in der uns natürlichen, d. h. dem Gegenstand, wie wir ihn sehen, angemessensten Weise, denken auch, es ist billig, daß, wer an dem, was wir haben, Theil nehmen will, sich etwas Mühe gebe, uns zu verstehen, wie wir das z. B. Alle bei den Alten thun. Uebt nun aber die deutsche Theologie, sei es auch in vielfachem Mißverstand, schon unleugbaren Einfluß in England, so verdoppelt sich diese Forderung im englischen Interesse selbst. Regen sich negative Mächte, die wir seit längerer Zeit kennen, ja die zum Theil bei uns überwunden sind, in England, stützen sie sich dabei besonders auf das Ansehen deutscher Denker und Kritiker, so würde es nichts helfen, wenn wir meinten, durch irgend welche Wandelung unserer Sprache die Arbeit des wissenschaftlichen Eindringens in die Tiefe der Sache Jemand ersparen zu können. Jeder hat nur so viel Erkenntniß, als er durch eigene Arbeit sich erworben hat; ein todtes Tradiren oder Importiren auch des Besten ist nicht viel besser als Scheingabe.

Dagegen versteht sich von selbst und ist schon von der gemeinen Courtoisie gefordert, daß man im Zwiegespräch die Rede thunlichst so einrichtet, um richtig verstanden zu werden: nur daß, wo das Verständniß ausbleibt, nicht nothwendig der Redende die Schuld trägt. Doch zur Sache!

immer innerlich schwach und oberflächlich bei diesem Wege bleiben mußte, mochten die vernünftigen Beweise für die göttliche Autorität der heil. Schrift aus historischen oder apriorischen Gründen genommen sein, oder schließlich sich auf die Autorität der Kirche stützen. Ich fügte bei, daß die Vernunftgründe für die Schriftautorität, die besonders in England üblich sind, nicht zu verachten seien. Ohne in sich selbst entscheidend zu sein bilden sie doch, zusammen mit dem mehr inneren geistlichen Weg der Reformation ein mächtiges Mittel, die Wahrheit zu vertheidigen und ihre Interessen zu fördern; sie wahren und sichern die historische, realistische Seite des Christenthums; daher Raum für eine Cooperation englischer und deutscher Theologie sei.

Diese Sätze sind von anderer Seite in England nicht dunkel gefunden worden, und ich freue mich der Zustimmung des einsichtsvollen Verfassers, des Artikels: The testimony of the Spirit and private judgment [1]). Wenn Dr. Fitzgerald aus Veranlassung derselben seine Fragen stellt, so verführt mich das nicht zu der Anmaßung, zu meinen, daß er von einem deutschen Theologen Belehrung wünscht oder erwartet. Andrerseits bin ich aber auch einer Bescheidenheit gram, die in diesen Dingen einem Frager Rede zu stehen Neigung hätte, welcher, in sich fertig, nur auch noch Andere zum Bekenntniß des Nichtswissens (sei es auch eine docta ignorantia) anleiten und dieses als das Höchste preisen möchte, in einer nicht beneidenswerthen Selbstzufriedenheit. Ich hoffe, auch dieses liegt nicht im Sinne des gelehrten Bischofs. Der Anmaßung nun wie der falschen Bescheidenheit hoffe ich zu entgehen, wenn ich seine Fragen als Einwürfe und Angriffe gegen meine so eben kurz dargelegte Position auffasse, und zwar als Einwürfe auf Grund einer entgegengesetzten Position, die ich freilich näher dargelegt wünschte. Wenn ich hiernach im Stande der Selbstvertheidigung rede, so muß ich hinzufügen, daß ich diese allerdings nicht ohne entschiedene Beanstandung des Standpunktes von Dr. Fitzgerald werde durchführen können, weil es in diesen Principienfragen schließlich auf ein Entweder — Oder ankommen muß [2]).

---

[1]) Ev. Christ. a. a. O. S. 1. Verwandt ist hierin auch der Standpunkt von London-Review und National Review. Vgl. Heidenheim, deutsche Vierteljahrsschrift f. englisch-theol. Forschung und Kritik, 1861. I S. 131—135.

[2]) Dr. Fitzgerald hat sich über diese Principienfragen nicht näher erklärt, doch scheint (S. 42.) als sein Standpunkt hervorzugehen: wir haben Christus als Gesandten Gottes anzusehen, weil er auferstanden ist. Die Wirklichkeit

Der Versuch der Verständigung möge mit der Bemerkung beginnen: so gewiß die deutsche Reformation etwas sehr Praktisches gewesen ist, so gewiß ist auch die Position der neueren deutschen Theologie in Betreff des testimonii spiritus S. etwas sehr Praktisches. Wir bleiben damit auf dem Boden des sittlich-religiösen Lebens und seiner Interessen; wir warnen damit vor dem Traume, daß eine Kette von Schlüssen Religion sei oder zur Leiter werden könne, welche statt der via regia durch Buße und Glauben zum Himmel emporführe. Was wir in dieser Beziehung an der englischen Apologetik vermissen, ist gerade der praktische Charakter, wozu allerdings die Ueberzeugung kommt, daß sie den strengeren Anforderungen der Wissenschaft nicht genüge, nicht leisten könne, was sie sich vorgesetzt hat, daß sie also ihr Ziel sich anders stecken müßte, um den jetzt über sie gekommenen Stürmen gewachsen zu sein.

Allerdings aber nehmen wir an, daß nicht für Alle, die Schlüsse machen können, sei ihre sittliche und religiöse Stufe noch so verschieden, das Evangelium und unsere Lehre von ihm gleich verständlich sein könne; wir machen auf keine Popularität Anspruch, die den Unterschied zwischen Psychisch- und Pneumatisch-Gesinnten (1 Cor. 2, 14), d. h. das Christenthum, aufhöbe. Andererseits aber fliehen wir nicht vor der strengen Wissenschaft, wenn wir jene praktische via regia betonen, die der Welt Thorheit ist. Wir wollen nur nicht

---

seiner Auferstehung haben wir zu glauben, weil wir auf die den Thatsachen zukommende Weise sie beweisen können. Mit der Göttlichkeit seiner Sendung ist ihm dann ohne Zweifel bewiesen, daß, was Jesus lehrt, göttliche Offenbarung ist. Von einem unmittelbaren Verhältnisse des Menschen zu Gott durch den heiligen Geist, jedenfalls von dem Bewußtsein der Gottesgemeinschaft scheint er nicht viel zu halten: das ist ihm mystisch, ja enthusiastisch. Hier steht M'Cosh wesentlich anders, der hierüber in erfreulicher, lebensvoller Weise sich ausspricht.

In Dr. Fitzgerald's Worten ist scheinbar von der heil. Schrift und ihrer Glaubwürdigkeit oder Inspiration nicht die Rede. Es ist auch nicht klar, ob er die Auferstehung und das Ansehen Christi auf die heil. Schrift oder die heilige Schrift auf das Ansehen Christi stützen will. Ohne Zweifel ist ihm die heilige Schrift die Basis des ganzen Beweises, und da sich nun nicht von selbst versteht, daß wir der heil. Schrift zu glauben haben, so werden Beweise für ihre Authentie, Glaubwürdigkeit, etwa auch innere Angemessenheit für unsere Bedürfnisse vorangehen müssen, damit wir zuerst den Glauben an die Schrift und durch die Auferstehung, die sie berichtet, den Glauben an Christi göttliche Sendung gewinnen, woran sich dann von Christi so befestigter Autorität her der Glaube an die Inspiration der Apostel und an die normative Kraft der heil. Schrift anschließen wird.

die Kraft des Kreuzes und der Auferstehung Christi entnerven, was geschehen würde, indem wir auch dem fleischlichen Sinne das Evangelium acceptabel machten, oder etwas von der Kraft und den Wirkungen, die das Evangelium sich beilegt, menschlichen Beweismitteln zuschreiben wollten, namentlich die Kraft, das Herz gewiß zu machen von dem Heil und der religiösen Wahrheit. Um so mehr möchten wir dagegen den Empfänglichen zeigen, daß, was der Welt Thorheit scheint, vor Gott, d. h. in Wahrheit, Weisheit ist.

Die Empfänglichkeit für das Evangelium ist nicht eine Gabe weniger Sonntagskinder, sondern der Weg, zur Gewißheit des Heils und der evangelischen Wahrheit zu kommen, steht Allen offen, so gewiß als Alle die sittliche und religiöse Aufgabe haben. Dagegen jene Schlußkette wäre im besten Fall Privilegium Weniger.

Unsere Meinung ist ferner (und damit antworte ich auf eine Reihe anderer Fragen des Bischofs) nicht, apriorische Beweise für die Wahrheit des Christenthums zu liefern. Vielmehr, wie gesagt, sowohl die historischen als speculativen Beweise für das Evangelium verwerfen wir, weil sie dem Majestätsrecht der christlichen Wahrheit, sich selbst zu beglaubigen, zu nahe treten und die Beweiskraft in die Vernunft legen, statt in das Evangelium. Wir sagen auch nicht: so und so sind die Bedürfnisse des Menschen, also ist das Evangelium, das sie zu befriedigen verspricht, wahr; noch weniger, wie der Herr Bischof zu befürchten scheint, sagen wir: „ihr solltet glauben, wie es sich auch mit der Wahrheit verhalte, denn es wird euch gut thun." Das Christenthum ist uns keine egoistische Superstition und keine Anstalt, um sich absichtlich in Selbsttäuschungen einzuwiegen. Aber eben deßhalb genügt uns auch die Autorität der Kirche, wie überhaupt menschliches Zeugniß nicht: wir wollen die innere Wahrheit des Evangeliums erkennen, wissen den Weg dazu und vertreten sie, nachdem wir sie erkannt haben.

Was ist nun genauer dieser Weg? Was Dr. Fitzgerald als das Ziel anzusehen scheint (nämlich die historische, durch Verstandesbeweise bewirkte Gewißheit, daß Jesus auferstanden und dadurch als göttlich gesandter Lehrer beglaubigt ist), das liegt nur auf dem Wege zum Ziel, ist höchstens ein Anfang, aber nicht einmal ein für Alle nothwendiger; ja dieser Anfang wirkt schädlich, wenn er das Ziel verdunkelt oder sich dafür ausgiebt, als ob ein Höheres nicht erreichbar wäre, als die Gewißheit, die an sich noch gar nicht religiös, auch ohne den Geist Gottes, durch rein menschliche

Schlüsse erreichbar ist. Aber eine höhere, volle Gewißheit ist erreichbar, und sie ist das Diadem, worüber die vollendete Religion verfügt: es ist erreichbar das Leben im Lichte der gegenwärtigen, persönlichen, lebendigen Wahrheit, d. h. Christi, und das geistige Wissen, daß in Christus das Heil und Leben sei, ist ein unmittelbares Wissen so, wie es das sinnliche Wissen von der wärmenden und leuchtenden Sonne ist, oder so, wie das Wissen des genesenden Kranken ein Wissen von der wiederkehrenden Gesundheit ist. Will man die Möglichkeit der unmittelbaren und bewußten Gottesgemeinschaft leugnen, will man sie etwas Visionäres, Schwärmerisches nennen, so wisse man, daß man mit den Aposteln (Röm. 8, 15. 16; 1 Joh. 4, 16; 2, 27) und dem Herrn selbst nicht im Einklang ist (Joh. 7, 17. 8, 32. 14, 21—23), daß man noch unter dem A. T. steht oder auf die gesetzliche Stufe der römischen Kirche zurückgegangen ist. Denn da wird Christus nur ein Gesetzgeber sein, sei es ein moralischer oder dogmatischer. Nicht einmal das Bewußtsein der Sündenvergebung ist möglich, wenn nicht Gott unmittelbar (direct) sich dem menschlichen Bewußtsein als Versöhnten bezeugt durch den heil. Geist, wenn wir vielmehr nur von zweiter Hand von den Dingen im Himmel wissen. Da mag das anklagende Gewissen abgestumpft werden, aber das Positive, das Wissen, daß Gott uns ein gnädiger Vater ist, bliebe ausgeschlossen.

Die Gewißheit, die wir als die allein entscheidende wie erreichbare erkennen, findet nicht vor dem Glauben statt und ist nicht dazu bestimmt, zum Acte des Glaubens erst anzutreiben, sondern sie entsteht nach dem Glaubensact, ist aber auch nicht sowohl Wirkung des Glaubens, als vielmehr Wirkung des Glaubensobjectes, d. h. Christi, durch den heil. Geist, aber allerdings nur in den dieses Object im Glauben Empfangenden.

Das Wort „Glaube" (im subjectiven Sinn) hat, auch abgesehen von seinen verschiedenen Gegenständen, in der Heilslehre zweierlei Bedeutungen, die, so oft sie auch vermischt werden, wohl unterschieden werden müssen. Erstens versteht man darunter das Annehmen, sich mit etwas Unsichtbarem Zusammenschließen, sei es mit einer Lehre, Wahrheit, oder mit einer an sich unpersönlichen Gnade, oder mit einer Person (Gott, Christus). Zweitens aber meint man mit dem Wort „Glauben" auch ein Ueberzeugt- und Gewißsein von etwas, hier also vom christlichen Heil als einer objectiven Wahrheit. Glaube im zweiten Sinne nun, sagen wir, kann nicht durch mensch-

liche Schlüsse oder Beweise zu Stande kommen — was hülfe uns irgend etwas, wenn wir nicht durch Gott selbst wissen, wie Gott uns gesinnt sei? Nicht einmal dem Glauben im ersten Sinn (als nehmendem Glauben) verdanken wir die Heilsgewißheit, die uns zu Theil wird, nicht seiner Kraft — das wäre Einbildung, Selbstabsolution —, sondern dem heil. Geist. Die Kraft des im Glauben Empfangenen, geistig gegenwärtig Gewordenen, bezeugt sich dem Geist.

Dennoch sagen wir keineswegs, dem annehmenden, empfangen wollenden Glauben gehe keinerlei Gewißheit voran, oder alle religiöse Gewißheit komme erst aus dem empfangen habenden Glauben. Das gläubige Annehmen darf nicht blind geschehen, wie nicht um der bloßen Autorität der Menschen willen.

Eine gewisse Zuversicht, ein kindliches Vertrauen gehört zum empfangen wollenden oder nehmenden Glauben, gerichtet nicht auf etwas Unpersönliches, sondern auf den persönlichen Gott in Christo; in der Zuversicht aber liegt schon eine Art von Gewißheit. Was wir nämlich vor jener gottgeschenkten Gewißheit der Kindschaft wissen, das ist ein Wissen davon, daß wir der Sündenvergebung und Heiligung bedürfen, ja auch, nachdem Christi Bild unserem Verständniß näher gebracht und so weit als möglich historisch beglaubigt ist, daß es Pflicht sei, das Heil bei Christus zu suchen und zu hoffen, daß Gott, wenn wir an seinen Sohn als unseren Erlöser glauben, auch in uns ihn offenbaren und seine Gaben mittheilen werde, seinen Frieden, seine heiligende Kraft für den Willen und für unser Bewußtsein die Gewißheit, daß wir seine Kinder seien, Alles durch den heil. Geist. Aber dieses Hoffen ist noch nicht das Haben. Die Gewißheit, eines Erlösers zu bedürfen, und die Gewißheit der Pflicht, von ihm das Heil zu hoffen, ist noch nicht der Besitz des Heils.

Haben wir dagegen diesen seinen Geist empfangen, dann erst haben wir die entscheidende Gewißheit von der Wahrheit des Evangeliums; denn erst das Werk lobt seinen Meister. Was wir vorher von Gewißheit in Betreff Christi haben können, ist bloß präliminar, und erfüllt seinen Zweck, wenn es uns antreibt, die Schwelle des Heiligthums selbst zu überschreiten, d. h. den Glaubensact zu vollbringen, der nicht bloß historische oder dogmatische Sätze für wahr hält — denn diese sind nur Schatten und Bilder, nicht die Sache —, sondern der persönlich den lebendigen Christus ergreift in seinem Wort und Sacrament, in welchem kein Außereinander mehr ist des Historischen, Menschlichen und des Ewigen, Wahren und Göttlichen, weil in ihm

die historische Realität auch Wahrheit und die Wahrheit auch real geworden ist (Joh. 1, 17). Nun erst wird Christi Autorität dem Menschen wahrhaft festgestellt durch den heil. Geist, der von ihm ausgeht. Ferner wird dem Gläubigen nun nothwendig das Wort der Apostel und Propheten normativ für den Bestand und das Wachsthum des Glaubens, nicht für Anderes ist es da, und die Wissenschaft vom Glauben stellt nun eine Lehre von der heil. Schrift und ihrer Autorität auf und zeigt, daß eine heil. Schrift, eine treue Urkunde der göttlichen Offenbarung zur Selbsterhaltung des Evangeliums in seiner ursprünglichen Reinheit da sein muß.

Aber diese Gewißheit von der Autorität der heil. Schrift schöpfen wir also aus der Autorität Christi, nachdem seine Erlöserkraft und Würde uns im Glauben gewiß geworden ist; nicht umgekehrt hat uns Christus göttliche, wahrhaft sichere Autorität um der Autorität der heil. Schrift willen, z. B. seiner Auferstehung wegen, die sie berichtet.

Seine Auferstehung für sich ist etwas, was ihn persönlich angeht, aber noch nicht uns und unser Wissen oder Sein in lebendigen Contact mit ihm bringt. Sein specifisches Werk aber ist, daß er uns in seiner Gemeinschaft Versöhnung und Heiligung mittheilt durch die Kraft seiner Auferstehung. Der Glaube an die Thatsache (matter of fact) der Auferstehung Christi wäre Glaube an eine todte Thatsache, wenn er nicht vielmehr Glaube an den Auferstandenen, an sein noch jetzt den Tod überwindendes Leben würde. Uns ist Christi Auferstehung nicht eine vereinzelte todte Thatsache, sondern eine Thatsache, die fortwirkt als lebendiges Princip, auch in unsere Gegenwart hinein, und so sind wir hierin mehr ein matter of fact people, als Dr. Fitzgerald es für die Engländer auch nur beansprucht. Wir glauben daher, man hat nach apostolischem Vorbilde wie nach der Natur der Sache kein Recht, als ersten Schritt im Christenthum, wie leider auch Dr. M'Cosh will, „den Glauben an die Göttlichkeit der heil. Schriften zu fordern", sondern Glaube kann auch entstehen ohne die heil. Schrift, durch lautere mündliche Predigt des Evangeliums, jetzt wie in der Apostel Zeiten. Nicht der Glaube an die Inspiration des heil. Codex ist nöthig, damit wir an Christus glauben, sondern nur das Wort Gottes, die Verkündigung der Offenbarung Gottes in Christo, in freier Rede oder durch die heil. Schriften selbst. Für den noch nicht an Christus Glaubenden ist das Wort Gottes, in welcher Form es auch an ihn herantrete, Gnadenmittel, und seine Pflicht, es als solches zu benutzen, läßt sich beweisen, aber daß die heil. Schrift die Urkunde der vollkommenen

Offenbarung sei und das lebendige Wort Gottes in ihr seinen Ausdruck in normativer Weise gefunden habe, das kann erst der Christi und seines Heiles theilhaft Gewordene wirklich mit voller Gewißheit erkennen.

Nach außen ist das Wort Gottes, in welcher Form es auftrete, das Netz der Kirche, das die nicht Glaubenden aus der Welt zu Christo zieht; nach innen oder für die zu Christo Geführten ist die heil. Schrift die oberste Regel und Richtschnur, auch für die freie Predigt des Wortes Gottes. Die heil. Schrift und das Wort Gottes ist aber nie dazu da, uns von Christus zu trennen, ihn und seinen Geist zu ersetzen. Sollte die Gemeinschaft mit ihr die Gemeinschaft mit Christus ersetzen, so wäre sie abergläubisch behandelt, und man versündigte sich an Christo, der ihr Herr und Meister ist, aber auch an ihr, denn sie will seine Dienerin sein, zu ihm selber führen und bei ihm erhalten. Andererseits unterscheidet sich die evangelische Lehre dadurch von dem Enthusiasmus, dessen sie Strauß zeiht [1]), daß sie keinen Glauben anerkennt, der nicht aus dem Samen des Wortes erwachsen wäre, das normativ nur in der heil. Schrift gegeben ist, und fortwährend am Worte sich nährt, erprobt und normirt. Dadurch greifen die Lebenswurzeln des Glaubens in das historische Gebiet ein, dadurch gewinnt der Glaube seine historisch-realistische Seite und wird

[1]) Vgl. Strauß, Dogmatik, I, S. 354. Strauß trennt die beiden Seiten des reformatorischen Princips, Wort und Glauben, die unauflöslich zusammengehören, und durch dieses divide et impera gewinnt seine Kritik einen bestechenden Schein. Die jetzige deutsche Theologie — das gehört zu ihren Grunderkenntnissen — hält die innige, unauflösliche Zusammengehörigkeit beider Seiten fest, und dadurch ist Strauß principiell überwunden. Die jetzige englische Theologie ist sichtlich in der Bewegung hierzu gleichfalls begriffen, aber bedarf noch mehrfach einer Stärkung des Glaubensprincips im Verhältniß zum Schriftprincip (der materialen Seite im Verhältniß zu dem Uebergewicht des Formalen), dem nur zum Schaden für Frömmigkeit und Wissenschaft dasjenige, was das materiale zu leisten und zu tragen hat, aufgeladen wird. Die Oxford Essays and Reviews sind für die englische Theologie eine starke Mahnung, jener Einseitigkeit inne zu werden und sich wieder, wie wir es haben thun müssen, in die echten reformatorischen Fundamente zu rücken, aus welchen der alte Supranaturalismus gewichen war, indem er unbewußt dem rationalistischen Princip in seinem Beweisgang huldigte und meinte, es könne von einem Glauben an die Göttlichkeit der heil. Schrift, der den Namen verdient, die Rede sein vor dem heilbringenden, wiedergebärenden Glauben, ja indem er statt das Menschliche von Gott und seinem Geiste tragen zu lassen, vielmehr das Göttliche vom Menschlichen begründet werden läßt.

in Form des Empfangens und Erkennens ein Abbild der idealen oder göttlichen und ewigen und der realen oder menschlichen und historischen Seite, die in Christi Person geeinigt sind. Aber, wie gesagt, das Historische im Evangelium ist, wie der lebendige Glaube nun erkennt, nicht eine todte, einzelne, bloß vergangene Thatsache, sondern ist Ausdruck, geschichtliche Wirklichkeit eines Ewigen, Göttlichen, des Sohnes Gottes, und umgekehrt, der wahre Glaube trennt nicht die *σάρξ Χριστοῦ* von seinem inneren Wesen, sondern ergreift in der Menschheit Christi, die in dem schriftmäßigen Worte der Kirche ewig präsent gehalten wird, den Sohn Gottes, dessen weltwirklicher Ausdruck sie ist (2 Cor. 3, 18 — 4, 6) und der als der Gestorbene, aber auch Auferstandene und ewig Lebendige sich mit Allem, was sein ist, im Wort und Sacramente uns darbietet.

So lange man meint, der Glaube an die Inspiration und göttliche Autorität der heil. Schrift sei der erste Schritt in der christlichen Frömmigkeit, ohne den weitere nicht möglich seien, oder gar, der vom Christenthum geforderte Glaube sei identisch mit dem Glauben an die Inspiration, — so lange muß man bei jeder Kritik des von der Kirche überlieferten Kanons in Angst und Schrecken gerathen und ist nicht in der Verfassung, die historisch-kritischen Untersuchungen ruhig und mit jener Unbefangenheit zu prüfen, die nichts als die Wahrheit sehen will. Da läßt man unbewußt noch die Autorität der Kirche das Entscheidende sein und hat das Recht zur Ausscheidung der Apokryphen verloren. Da ist man auch in Gefahr, das Christenthum auf menschliche Verstandesschlüsse zu stützen, die doch nur zu Probabilitäten gelangen, aber nicht zur Gewißheit führen. Da ist die Gefahr, das Christenthum nicht als die göttliche Oeconomie des Lebens und Geistes anzusehen, die, eminent geschichtlich, in jeder Generation sich verjüngt, sondern entweder dasselbe zu einer rein vergangenen, daher todten Geschichte zu machen, die keinen inneren Zusammenhang mit der Gegenwart hat, oder aber zu einer Lehre von ewigen leblosen Wahrheiten, denen wir uns in Glauben, Thun und Wollen, etwa auf das Zeugniß beglaubigter Gesandten Gottes hin, zu unterwerfen haben. Aber das heißt, uns auf den Standpunkt des Gesetzes zurückführen, ja diesen verewigen und nichts darüber hinaus Liegendes gelten lassen. Denn das Zeichen des Standes der Knechtschaft ist, die Wahrheit nicht als Wahrheit zu erkennen, von bloß menschlichem Zeugniß oder äußeren Autoritäten abhängig zu machen und nicht durch die innere Macht der Wahrheit und deren befreiende Erkenntniß überzeugt zu sein (Joh. 8, 32. 14, 26).

Das Geheimniß des Gleichmuthes unserer neueren Theologie auch in den Gefahren der kritischen Operationen liegt eben in der klaren Erkenntniß, daß der Glaube an die Inspiration des kirchlichen Kanons nicht die Bedingung, nicht der nothwendige erste Schritt ist, um zum Glauben an Christus zu kommen [1]; daß mit jenem Schriftglauben noch gar nicht der christliche Glaube gegeben oder auch nur fundamentirt wäre (denn dazu gehören ganz andere, sittlich-religiöse Erfordernisse); endlich aber, daß der sittlich-religiöse, reale, nicht bloß intellectuale Lebensproceß nicht verfehlt, Jeden, der sich aufrichtig und beharrlich ihm anvertraut hat, wie zum Leben und zur vollen Genüge an Christus, so auch zur Anerkennung der normativen und göttlichen Autorität der Urkunden der göttlichen Offenbarung zu führen. Mehr aber bedarf es nicht, weder für den Einzelnen noch für die Kirche. Und das ist eine viel höhere und fester gegründete Gewißheit von der normativen Autorität der heil. Schrift, als die ausgebildetste alexandrinische Inspirationslehre sie gewähren könnte.

Indem wir so die christliche Wiedergeburt, den heilbringenden Glauben an den Erlöser, also ein praktisches Verhalten, einstimmig mit den Aposteln und Propheten zum Wendepunkt des ganzen geistigen Lebens der Menschen machen, nehmen wir der Erkenntnißseite der Wissenschaft und ihren Beweisen nichts, sondern haben für sie erst das rechte Fundament und den lebendigen Impuls. Wir nehmen ihr ein Scheinerkennen, eine Scheinbefriedigung, durch die Idee einer höhern, den ganzen Menschen erfüllenden Gewißheit von der Wahrheit, die ähnlich sich selbst beglaubigt, wie das Gewissen. Wir warnen davor, mit Wahrscheinlichkeiten und Probabilitäten sich zu sättigen, da unser Wesen auf höhere Gewißheit, auf unmittelbare Gottesgemeinschaft angelegt ist und im Innersten darnach schmachtet. Wir geben ferner die Anweisung, zu solcher Festigkeit des Herzens zu gelangen, die unsere besten Beweise nicht schaffen können, sondern nur Gott, der sie dem Glaubenden nicht versagt. Stehen wir aber im Glauben, so haben wir auch eine objective Grunderkenntniß (1 Joh. 2, 27; Eph. 1, 18) und nicht bloß ein subjectives Gefühl von dem, was Mittelpunkt des Alls, Ziel der Schöpfung ist. Denn in Christus

[1]) Es ist erfreulich, daß das schöne Büchlein von John Young The Christ of History ed. 3. Lond. 1861 vielen Anklang zu finden scheint, das zunächst von der Inspirationsfrage gänzlich absehend, die Urkunden nach Art anderer menschlicher im Wesentlichen glaubwürdiger Quellen behandelnd, ein historisches Bild von Jesus entwirft.

sind die Gläubigen ἀπαρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ (Jac. 1, 18 f.), und in ihm latitiren alle Schätze der Weisheit und der Erkenntniß (Col. 2, 3). Aus diesem christlichen Grundbewußtsein entwickelt sich aber, wie die Heiligung des Willens, so die christliche Anschauung der Welt, unser selbst und Gottes; wo dazu die charismatische Befähigung ist, die christliche Wissenschaft. Diese legt immer mehr die Geheimnisse Gottes aus, zunächst für die Christen, die Gläubigen; denn die Ungläubigen sind zunächst Gegenstände der praktischen Thätigkeit der Kirche und Christ wird Niemand durch Demonstration. Aber die christliche Glaubenslehre, weit entfernt, bei bloßer Beschreibung von christlichen Gefühlen und subjectiven Zuständen stehen zu bleiben oder das Christenthum unbegründet stehen zu lassen, zeigt die ewige und objective Selbstbegründung des Christenthums, zeigt, wie in diese die Schöpfung der Welt und ihre Regierung, das allgemeine vernünftige Wesen des Menschen mit seinen Aufgaben und Bedürfnissen und die Oeconomie des Alten Testaments wie alles Weissagende in der alten Welt aufgenommen und eingegliedert ist, im Evangelium aber an das Ziel gelangt. Indem so die christliche Wissenschaft die innere Consistenz und die Harmonie des Evangeliums mit sich, mit der Welt und der recta ratio, endlich mit der Gottesidee darlegt, kann sie auch auf noch nicht Glaubende heilsam wirken, Einwürfe entwaffnen, Befürchtungen, z. B. im Evangelium etwas wahrhaft Menschliches aufgeben zu müssen, zerstreuen und locken, in das Innere des Christenthums einzutreten. Aber ohne die Erfahrung, daß das Evangelium Leben und Geist, die Wahrheit ist, wird das beste dogmatische System weder wahrhaft verstanden, noch weniger zur wahren Gewißheit werden.

Gewiß wird neben der systematischen Aufgabe der Theologie auch auf die historischen und kritischen Untersuchungen immer noch ein großes Gewicht fallen müssen, nicht nur für die Exegese, auch nicht bloß für die gläubige Gemeinde, die, je höher sie in Erkenntniß gebildet ist, desto mehr auch eines historisch geschärften Bewußtseins bedarf, sondern vornehmlich auch im Interesse der Pflanzung des Glaubens. Es ist, sahen wir, für die Entstehung des Glaubens nicht nothwendig, daß dem Menschen schon die Autorität der heil. Schrift, so wenig als die des Christenthums, feststehe; aber der Glaube könnte nicht entstehen, so lange die Meinung von der Unglaubwürdigkeit des historischen Inhalts der heil. Schrift unerschüttert feststünde. Nicht die positive, schon entschiedene Ueberzeugung von ihrer vollen Glaubwür-

digkeit ist dazu erforderlich, aber Niemand könnte Vertrauen zum Christenthum fassen oder sich zum Glauben an Christus entschließen, dem Christus keine historische und einzig in ihrer Art dastehende Gestalt wäre. In gewöhnlichen Zeiten oder in gewissen Umgebungen und Lebensaltern mag die historische Glaubwürdigkeit der heil. Schrift selbstverständlich sein durch Erziehung, Tradition, kirchliche Autorität, und dann bedarf es nur, daß der ererbte Gemeinglaube als Antrieb wirke, auch die persönliche Gewißheit und Gottesgemeinschaft zu suchen, damit Keiner schon für persönlichen Glauben halte, was nur Wiederschein fremden Glaubens in ihm ist. In Zeiten des erwachenden oder erwachten Zweifels aber, wie die unsrige, wo die Unglaubwürdigkeit der Urkunden der Offenbarung von Vielen behauptet wird, ist es zuerst allerdings die Aufgabe, auf den Boden der Zweifler sich zu stellen, nicht etwa, um das Christenthum historisch und rationell anzubeweisen, was nie gelingen kann und nur zur Verfälschung des Christenthums ausschlägt, aber um dem Zweifelnden zu zeigen, das historische Christenthum stehe fest genug, habe genug historische Wahrscheinlichkeit für sich, um den Act des vertrauensvoll das Heil bei ihm suchenden Glaubens als eine Pflicht erkennen zu lassen, wie gegen Gott, so gegen sich selbst. Das Beste wird aber hierbei immer die Versenkung in das historische Bild der Person Jesu Christi thun. Seine reine Unsündlichkeit, seine Ursprünglichkeit und die Unerfindbarkeit seiner persönlichen Erscheinung, wie die Evangelien sie zeichnen, wird das Gewissen fesseln, wird alles Bessere im Menschen anfassen und anregen, auch die Hoffnung auf Herstellbarkeit des eigenen Wesens zu göttlicher Harmonie und Frieden. Daraus keimt der Wunsch, es möchte sich also verhalten, wie das Neue Testament es fröhlich verkündigt, es möchte das Christenthum leisten können, was es dem Menschen verheißt, bis endlich die Noth der Selbsterkenntniß mit dem erwachten Bedürfniß und das Verständniß der Hoheit Christi und des Sinnes seines Werkes zusammen die Erkenntniß der Pflicht bringen, daß die Seele an ihn sich wende, damit er nicht bloß gelebt habe und gewirkt, sondern sich als Lebendigen, als den Arzt und Erlöser ihr bewähre.

Wer auch nur, wie Dr. Fitzgerald nach den Schlußworten seines Schreibens, dem Ethischen die ihm gebührende Stelle läßt, der hat an dem sittlichen Bewußtsein oder Gewissen das Mittel, um die Möglichkeit und Nothwendigkeit des testimonium spiritus sancti internum oder der sich selbst beglaubigenden Kraft des Evangeliums

anzuerkennen. Denn im Gewissen ist zugleich ein eigenes Denken und Wissen des Menschen und ein Wissen, daß das Gute, wovon uns das Gewissen Kunde giebt, in sich selbst, also auch für Gott selbst gut, und endlich, daß diese Kunde nicht unser subjectives Product, sondern Gottes Werk und Stimme in uns ist. Wie wir nun so im Gewissen eine göttliche und doch auch menschliche Gewißheit haben von der Güte des Guten, ein Wissen nicht bloß historischer Art von dem, was Gott laut der heil. Schrift geboten hat, — mag immerhin unser sittliches Bewußtsein zu seiner Ausbildung erst der heil. Schrift bedürfen — ein göttliches Zeugniß für das Wahre und Gute, dem unser eigenes Bewußtsein gleichfalls Zeugniß und Beifall giebt, so gewiß als einem mathematischen Satz mit seiner self-evidence, so verhält es sich auch nach reformatorischer Lehre mit dem Zeugniß des Geistes für Christus und unsere Erlösung. Zwischen jenem ersten, allgemeinen Zeugniß des göttlichen Geistes für das, was recht und gut ist, und zwischen dem andern für Christus und sein Heil findet auch der innigste Zusammenhang statt. Beide Zeugnisse gehen hervor aus demselben göttlichen Grunde, aus dem ethischen Wesen Gottes, und haben dasselbe letzte Ziel, nämlich eine gottebenbildliche, heilige und in der Heiligkeit selige Welt. Geben wir das Zeugniß des Gewissens zu, so geben wir auch das Bedürfniß des zweiten zu; denn das christliche Heil ist nichts Anderes als Stillung, Befriedigung des Gewissens, sowohl in Beziehung auf die Schuld, durch Versöhnung, als in Beziehung auf die Sünde, durch Heiligung.

Das erkennt in der Hauptsache M'Cosh an, nur daß er in dem Proceß der Entfaltung des Gewissens zu wenig auch die perennirende, immanent fortschreitende That des göttlichen, innerlich das Gute in seinem Connex mit Gott offenbarenden Geistes berücksichtigt.

Anders steht es freilich selbst hier bei Mansel. Er hat — allerdings bei seinen Prämissen folgerichtig — fast ganz die Brücke abgebrochen, die vom ethischen Bewußtsein her zur Anerkennung der christlichen Gnade als einer Mittheilung der wahren und sichern Gotteserkenntniß führt. Denn dem Menschen spricht er gänzlich die Fähigkeit ab, von dem absolut Moralischen, unbedingt Guten, eine Idee zu concipiren. Dem Gewissen legt er zwar das Wissen bei, daß das Gute zu thun, das Böse zu lassen sei; aber was das in sich Gute oder Böse in concreto sei, zu erkennen, dafür soll es keine Fähigkeit in uns geben; hier läßt er uns in einem Probabilismus stehen, der seine Entscheidung aus der Erfahrung und Offenbarung

in der heil. Schrift allein schöpfen soll. Wir hoffen aber, der sittliche Ernst des Engländers werde unser Bundesgenosse sein, wenn wir auf die funesten Consequenzen solcher Lehre hinweisen.

Giebt es kein Wissen von dem in sich Guten, so giebt es auch kein Wissen von dem in sich Bösen; bös ist nur, was Gottes Verbot im Gesetz oder durch die Ordnung der Natur factisch dafür hat erklären wollen nach seinem Machtwillen, nicht nach seinem heiligen Willen, denn sonst wäre ein innerer Zusammenhang zwischen dem Guten Gottes und dem Guten des Menschen, den Mansel leugnet. Aber der Satz, Gott hätte auch etwas Anderes, als er that, als das Gute und Böse bezeichnen können, mag zwar Ausdruck der Ehrfurcht vor Gottes Machtvollkommenheit sein wollen, drückt aber eine geringe Ehrfurcht vor Gottes ethischem Wesen und Willen aus und setzt die Willkür an dessen Stelle, als das Oberste in Gott. Wenn wir im concreten Guten nicht, wie die deutsche Ethik lehrt, das unbedingt oder absolut Gute lieben können, so bleibt uns nur Endliches zu wollen übrig, d. h. Einzelnes oder einzelne Werke, die Gott geboten, und weil wir in dem Einzelnen selbst nicht das Allgemeine, in sich Gute und seine Verwirklichung an dem gegebenen einzelnen Punkte wollen können, so ist das ganze concrete sittliche Gebiet zur Werthlosigkeit in sich verflüchtigt. Hat der Inhalt des zu wollenden Guten nur endliche Bedeutung, so hat auch das Böse nur endliche Bedeutung und ist nicht Verkehrung oder Verletzung eines absolut Guten, sondern nur ein Ungehorsam, der, wenn Gott, wie er konnte, anders geboten hätte, gut und tugendhaft wäre. Noch mehr. Ist für uns nichts Unendliches, so kann auch unbedingte, *absolute Verpflichtung* gegen das, was Gott will, nicht existiren; sie ist bloß Einbildung eines sich überfliegenden Wissens. Und wenn endlich das Wissen von dem concreten Guten auf Probabilismus ruht, so steht auch in präcis gleichem Umfang das Wissen von unserer Sünde nur auf Probabilität und der Ernst der Reue und Buße ist vergiftet.

Es ergiebt sich hieraus von selbst, was es mit dem „praktischen Leben" für eine Bewandtniß haben kann, in dessen Interesse Mansel seine Theorie ersann. Wir hoffen, wie wohlgefällig auch *Mansel* das Wort W. Hamilton's über unsere Nation wiederholt:

„Gens ratione ferox et mentem pasta chimaeris",

daß wir im Besitz einer weit praktischeren und fruchtbareren Theologie uns befinden, als Mansel's Grundsätze uns je bieten können. Die Beraubung für einen Gewinn, das Nichts für Reichthum anzusehen, kann nur der Chimäre gelingen.

Wenden wir uns nun aber noch den übrigen Hauptpunkten der Mansel'schen Theorie zu, so ist das Erste, was uns auffällt, daß Mansel sich auf einer bloßen Abstraction betreffen läßt, die man vielleicht einem abstractionssüchtigen Deutschen verzeihen könnte, die aber an einem so resoluten Empiriker billig befremdet. Er redet in seiner Kritik der Kräfte des Menschen nicht, wie man erwarten möchte und wie unsere deutschen Vorfahren gethan hätten (ich glaube, auch unsere jetzige Theologie zu einem großen Theil), von dem Menschen, wie er jetzt ist, nämlich als einem durch Sünde von Gott getrennten und erst durch Christus wieder erlösten, jedoch in Sinn und Urtheil, wie in Schärfe und Tiefe des Erkennens vielfach gebundenen, gestörten Wesen, nicht als von dem Wesen, wie die heil. Schrift es so treu schildert, daß jedes aufrichtige Herz diese Zeichnung nur zu sehr als wahr vor Gott und Menschen anerkennen muß. Von dem Allem sieht er ab und führt uns auf den abstracten Begriff des „Endlichen und Unendlichen", Abstractionen, die, wenn wir sie zu den herrschenden und entscheidenden machen, vielleicht selbst mit der Sünde, mit der Oede und Leere und der Gottentfremdung zusammenhängen, in die unser Geschlecht gerathen ist. Wir hoffen daher der englischen Vorliebe für das Empirische dadurch zu entsprechen, daß wir, fern von aller Speculation, an die Sünde als allgemeines Factum erinnern, und beklagen es, daß Mansel sich nicht die Frage vorgelegt hat, ob nicht unsere Finsterniß in göttlichen Dingen, die er als ursprüngliche, durch die Constitution des Menschen vom Schöpfer selbst gesetzte Ordnung ansieht, d. h. wofür er Gott verantwortlich macht, vielmehr, so weit sie da ist, von unserer Sünde verschuldet sei. Die Sünde, und was mit ihr zusammenhängt, ist eine vergängliche, überwindliche Größe, und die erlösende Offenbarung in Christus ist eben zur Ueberwindung von Sünde, Irrthum, Unseligkeit gekommen. Machen wir nun für den Irrthum und für die Finsterniß in göttlichen Dingen unsere Natur und ihre Constitution verantwortlich, so mögen wir wohl zusehen, daß wir nicht die Kraft der Erlösung beschränken oder leugnen, ebendamit aber das Object leugnen, dem die Evidences gelten sollen, und der angetretene Beweis für die Wahrheit und Göttlichkeit der Offenbarung — dem doch auch die Theorie von dem absoluten Nichtswissen von Gott dienen soll — zum Beweis für eine inhaltlose, ausgeweidete göttliche Form, d. h. für ein Nichts, ausschlage. Schlimmer könnte doch sicher keine Widerlegung der Offenbarung ausfallen, als ein solches Aufgeben ihres reellen Gehaltes, ein solches Strecken der Waffen vor dem Kampf, ja ein

solcher Angriff auf alles das, um dessen willen es allein der Mühe werth sein kann, an Evidences ein anderes Interesse zu nehmen, als das eines Spieles des Scharfsinns oder der Dialektik und Gelehrsamkeit.

Doch Mansel sagt wiederholt, daß er die Offenbarung selbst nicht kritisiren wolle. Seine Kritik soll sich nur psychologisch halten, auf die Vermögen des Menschen in Beziehung auf das Göttliche und dessen Erkenntniß erstrecken. Er will nur ähnlich wie Kant in seiner Kritik der reinen Vernunft verfahren, die Möglichkeit des Erkennens prüfen, bevor von wirklichem Erkennen die Rede sei; ja er meint Kant zu vollenden und folgerichtig durchzuführen. Nämlich auch die religiösen und sittlichen Vermögen des Menschen kritisirend will er zeigen, daß vermöge unserer Constitution auch Gott und das absolut Gute stets für uns ein x, ein unbekanntes Ding an sich bleiben müsse. Und diesen Beweis liefert er nicht, wie man erwarten sollte, durch psychologische Untersuchungen, sondern durch ein Paar Begriffe, die er gar unkritisch herbeibringt. Denn fragt man nach der Herkunft dieser Begriffe und nach dem Rechte, sie — und zwar in dem Sinn, wie er thut — auf ein Seiendes, auf Gott und den Menschen, anzuwenden, so erhält man nur die Versicherung, daß alle Philosophen das thun (was gar nicht richtig) oder daß es jedenfalls ohne sie keine Religionsphilosophie geben könne. Doch hiervon unten noch ein Wort. Prüfen wir jetzt, ob Mansel Wort hält, wenn er versprach, die Offenbarung nicht kritisiren zu wollen!

Auch Kant schien nur unser Erkenntnißvermögen, nicht aber die Objectivität einer Kritik zu unterziehen. Aber er hat Raum und Zeit zu bloß subjectiven Formen der Anschauung gemacht; er hat mit derselben Behauptung, welche das „Ding an sich" als uns ewig und nothwendig fremd und unbekannt bezeichnet, doch auch schon von der Objectivität — wenn es eine solche giebt, was er ja noch voraussetzte — etwas sehr Bestimmtes ausgesagt: er hat ihr nämlich schlechthin die Fähigkeit abgesprochen, erkennbar zu sein, sich erkennbar zu machen. Wir wollen nicht verfolgen, wie sehr dieses selbst mit dem Recht derselben auf Existenz zusammenhänge; denn für was oder für wen ist sie, wenn sie schlechthin unerkennbar ist? Einzig für sich, gleichsam lieblos sich in sich zusammenschließend, ebendaher wie nicht seiend, todt und leblos, daher einer solchen Welt nur ihr Recht widerfuhr, wenn die Lebenden, die Fichtianer, über sie zur Tagesordnung übergingen.

Mansel scheint nicht zu sehen, daß seine Kritik der „Vermögen" einer Erkenntniß göttlicher Dinge auf ganz ähnliche Fährte gerathen

ist. Er will den Inhalt der göttlichen Offenbarung keiner Kritik unterwerfen, er will ja vielmehr ihre Realität begründen helfen. Er beweist nur, daß die Offenbarung selber, so wie des Menschen Wesen ist, ihm nicht Göttliches offenbare könne. Aber alterirt er nicht hiermit selbst schon das Object der Offenbarung auf das Empfindlichste? Denn setzen wir, Gott wolle als Liebender dem Menschen sich erkennbar machen, aber es werde das nicht erreicht wegen des Menschen absoluter Unfähigkeit, Gott zu erkennen, so hätte Gott ein unüberwindliches Hinderniß an dieser. Daran könnte aber auch nach Mansel's Sätzen über „das Absolute" schließlich doch nicht etwas außer ihm schuld sein, denn das Endliche ist ja vielmehr selbst von Gott gesetzt, sondern er selbst, Gott, hätte das Endliche so geschaffen, daß ihm die Erkenntniß des Unendlichen nach seinem Wesen unmöglich ist. Aber warum hat er das Endliche so geschaffen und so gewollt? Mansel muß antworten: weil es nach dem Wesen Gottes als des Unendlichen, Absoluten nicht anders sein kann; es war, wenn Gott etwas außer sich wollte und schuf, logisch anders nicht möglich, als daß dieses Andere unendlich von ihm verschieden und nur endlich, daher für eine positive Erkenntniß des Unendlichen schlechthin unfähig war. Wir leugnen die Nur-Endlichkeit des Menschen, schreiben ihm Anlage für das Unendliche, Gute zu, unendliche Receptivität, denn wir müßten sonst selbst das sittliche Bewußtsein des Menschen verfälschen. Gott ist für unser Wissen, wie unvollkommen es auch sei, denn Gott ist der Gute. Doch auch bei Mansel ergäbe sich ein sehr bestimmtes, aber freilich trauriges Wissen von Gott, eine Vorstellung von ihm, die ihn in directen Gegensatz zu dem Gotte der Offenbarung brächte. Denn wenn Gott um seiner Unendlichkeit willen die Menschen als nur endliche Wesen, unfähig ihn zu erkennen, hat schaffen müssen, so folgt daraus und es ist das nur die Kehrseite desselben Satzes, daß Gott die Unfähigkeit hat, sich erkennbar zu machen; so ist erwiesen, daß jene physische und nicht ethische „Unendlichkeit" für Gott selbst wie ein Fatum ist, das ihn beherrscht, eine unverbrüchliche Schranke, in die er eingefaßt ist, die ihn ewig isolirt und unmittheilsam macht. Wie sehr etwa auch sein geistiges Wesen (denn der „Geist will sein für den Geist") oder seine Liebe ihn zur Mittheilsamkeit, zur Erkennbarmachung seiner selbst hinzöge, er kann das nicht wollen, denn wie eine finstere Urmacht, Urnacht, hindert ihn seine Unendlichkeit, als Fessel seiner Liebe. Und da haben wir nur die Wahl zwischen Zweiem. Entweder möchte Gott, der Licht und Liebe

heißt, sich mittheilen, aber kann es nicht; und so wäre in dem „Absoluten, Unendlichen“ Mansel's selbst ein Streit und Widerspruch; oder aber er wollte es nicht, wie er es nicht kann, so wäre er nicht Geist, nicht Liebe, sondern unendlich, nur in Egoismus, der dadurch nicht ehrwürdig wird, daß er für logisch nothwendig ausgegeben wird.

Aber Mansel will ja doch eine Offenbarung; er will auch nicht einen leblosen Gott, sondern erkennt bestimmte, selbst einzelne Acte Gottes an. — Wir wollen nicht dabei verweilen, daß es eine Inconsequenz ist, daß es nämlich, wenn Gott jenes „Absolute, Unendliche“ ist, gar nicht zur Activität, zu einer Vielheit in der Einheit, zu Relationen, wie einzelne Acte es immer sind, kommen kann, und daß, wenn doch das Gegentheil angenommen wird, eine Vorstellung von Gott zu statuiren sein wird, die über das eleatische ἄπειρον hinausgeht, ebendamit aber mit seinem Wesen sich der Erkennbarkeit für den Menschen nähert. Wir müssen vielmehr darauf aufmerksam machen, was er der Offenbarung übrig läßt, um auch so den Gehalt seiner Rede zu prüfen, daß er sie selbst einer Kritik nicht unterwerfe. Er hat der kant'schen Philosophie in strengen Worten vorgeworfen, daß sie a priori aus moralischen Grundsätzen bestimmen wolle, was die Offenbarung enthalten könne, was nicht. Verfährt er selbst nun etwa besser? Die Offenbarung kann nicht Gott selbst, sein inneres Wesen, offenbaren, sagt er; denn die Unendlichkeit kann nicht endlich und relativ sein und werden. Jeder einzelne Act aber hat Endlichkeit und Relativität an sich, kann also Gott nicht offenbaren. Es kann hiernach keine andere Offenbarung, als eine symbolische geben; denn Symbol des Unendlichen kann allerdings das Endliche sein. — Wir denken an die Offenbarung Gottes in Christus und werden betroffen von dem Worte des orthodoxen englischen Sprechers; wir fragen: war denn auch Christus nur ein Symbol des Göttlichen? Das geht doch weit ab von der altreformirten Orthodoxie. Aber es kommt noch besser. Mansel ist folgerichtig genug, um nicht bloß die menschliche Intelligenz von der Gotteserkenntniß auszuschließen, weil sie endlich sei, Gott unendlich; der Mensch in allen seinen Vermögen und Acten ist ihm endlich und nur endlich; das anzuerkennen, fordere, meint er, die Demuth wie die Wahrheit. Also auch dem Gemüth und dem Glauben und dem Gefühl und der Phantasie ist Gott selbst schlechthin unzugänglich; es giebt kein Vernehmen des Göttlichen selbst, keine Lebensgemeinschaft mit Gott selbst, sondern nur ein Vernehmen dessen, was Gott, sich accommodirend, in seiner Offenbarung für uns be-

stimmt hat, daß wir es denken oder glauben und thun sollen, und dieses muß nach Mansel's Standpunkt etwas Anderes sein, als was Gott in sich ist, denkt, will; denn in sich ist er unendlich; seine Offenbarung muß an der Endlichkeit und Relativität participiren, also etwas Anderes als ihn, ja den absoluten Gegensatz seiner, müßte er folgerichtig sagen, offenbaren. Was bleibt so der nach Mansel a priori allein zulässige Inhalt der Offenbarung? Ist es das göttliche, ewige Leben, das, über Gesetz und Sünde uns erhebend, zur Mittheilung an uns kommt? Ist es das Evangelium der heil. Schrift? Ist es die Wahrheit? Es hat die Offenbarung nach Mansel, wenn sie gleich uns kein Sein offenbart, noch mittheilt, noch auch ein Wissen von dem Sein, wenigstens die Bedeutung, uns regulative Principien für das praktische Leben zu geben, „auf das es doch schließlich allein ankommt." Was heißt aber das Anderes als: einer Wiedergeburt, einer Geburt aus Gott und seinem Geist bedarf es nicht, sondern nur der Directive für unsern Willen? Sieht Mansel nicht, in wie bedenkliche Nähe er hiermit zu jenen Kantianern tritt, die er eben als anmaßend verwarf, weil sie Gott vorschreiben wollen, was eine Offenbarung geben könne, was nicht? Wir sehen, beides läßt auch er sich zu Schulden kommen. Er decretirt: die Offenbarung darf nur praktischen Inhalt haben, und zwar regulativer Art. Um nicht des Menschen vernünftiges Wesen zum Richter über göttliche Dinge zu machen, über die Offenbarung zu stellen, leugnet er dem menschlichen Geiste alles das ab, wodurch er mehr als bloß endlicher Verstand ist, nämlich die bewußte Beziehung auf das Unendliche, Göttliche. So wird er geistig degradirt zu der Stufe, welche jene Gestalten der deutschen Mythologie einnehmen, jene kunstfertigen, klugen, aber bornirten Zwerge, jene lebendigen Maschinen. So bereitet er, das ganze Reich des Geistes, sofern es unendliche Werthe in sich enthält, für uns verschließend, ja unsere Fähigkeit dafür bestreitend, dem Materialismus, dem praktischen (z. B. des Industrialismus) und theoretischen, seinen Weg. Was hilft es, von Gott als einem zur Offenbarung sich erschließenden reden, wenn derselbe Gott — freiwillig oder nothwendig — uns für die Offenbarung verschließt, ja wenn die Offenbarung uns Anderes, als was ist, offenbart? Nach Mansel's Grundsätzen ordnet Gott selbst in seiner Offenbarung exoterische Vorstellungen von ihm an, die im wesentlichen und nothwendigen Widerspruch sind mit seinem esoterischen Wesen und Wollen, und die nur gradweise sich von Abgötterei unterscheiden. Was nach Mansel Gott thäte in seiner

„Offenbarung", wäre die göttliche Einsetzung von unwahren, weil Gott vermenschlichenden, Vorstellungen. Ein Wechsel der Vorstellungen, unter denen Gott will gedacht sein, bleibt ihm an sich möglich, aber unmöglich soll nur das Eine sein, daß Gott die wirkliche Wahrheit seiner selbst offenbare und daß der Mensch aus den falschen Vorstellungen über Gott je herauskomme. Hätte da Gott doch wenigstens dem Menschen das Bewußtsein versagt, daß diese Vorstellungen, die er giebt, inadäquat sind! Aber wie zur Qual hat er ihn nach Mansel so geschaffen, daß das nothwendige Complement seines Bewußtseins von seiner Endlichkeit das Bewußtsein von einem Unendlichen ist, das er gleichwohl nur als Negation seiner positiven, endlichen, also falschen, aber nothwendigen Vorstellungen von Gott denken kann.

Sind wir in keinem unserer Vermögen für Gott empfänglich (divinitatis capaces), oder, was wir als die Kehrseite hiervon erkannt haben — ist Gott unmittheilsam und darf er um seiner „Vollkommenheit" und „Majestät" willen das nicht haben, was zur Liebe gehört, was bleibt da für ein anderer Gott übrig, als der Gott des Deismus, der aber die Maske des christlichen Gottes in Scheinoffenbarung um sich nimmt? Daß da Christus höchstens eine Theophanie sein kann, wenn er nicht ein bloßer durch Gott determinirter Mensch ist, erhellt aus dem Früheren: wir können, wenn Gott und Menschheit so absolut auseinander stehen, selbst an ihm nur eine symbolische Offenbarung haben.

Wie ist es aber mit der Inspiration der heil. Männer oder ihrer Schriften, welche er gegen die deutsche Kritik durch seine Theorie in Schutz zu nehmen meint? Die heil. Männer können, wenn Mansel folgerecht denkt, auch keine Erkenntniß von Gott selbst gehabt haben, wie auch nicht einmal Jesus; sie wissen nur jenes Gewebe endlicher Gedanken, das Gott für uns bestimmt haben soll bei seiner Offenbarung. Aber wir müssen weiter fragen: woher wissen wir nun, daß sie von Gott selbst dabei inspirirt waren? Noch mehr, wie konnten sie selber das wissen, wenn es keine wirkliche Empfänglichkeit für Gott, kein Erkennen Gottes giebt und kein Unterscheidungsvermögen zwischen dem Göttlichen und Ungöttlichen, weil das, wie Mansel meint, zu einer Kritik der Offenbarung führen würde? Offenbar konnte nach Mansel's Prämissen auch Gott selbst ihnen von der Göttlichkeit, dem göttlichen Ursprung ihrer Gedanken keine Gewißheit geben. Haben sie nun aber selber keine göttliche Gewißheit

(fides divina) von ihrer Inspiration, sondern nur eine menschliche, irgendwie nach Analogie der Evidences durch menschliche, fallible Schlüsse gebildete: wie können sie unbedingt Glauben verlangen oder wie kann es Mansel für sie? So zerstört er nach allen Seiten sich seinen eigenen Boden, wenn nicht, was doch keineswegs der Fall, seine Absicht ist, uns in absoluten Skepticismus zu führen. Haben die Apostel wirklich von Gott her und objectiv, nicht aus subjectiver Einbildung, gewußt, daß sie inspirirt seien, Christi Geist haben (1 Cor. 7. 1 Joh. 2, 27.), so haben sie in Gottes Namen sprechen können, wie sie gethan haben, wenn nicht, nicht. Hat aber ihnen, obwohl sie „endliche, relative" Wesen waren, Gott sich so offenbaren und mittheilen können, so ist die ganze Position, die auf den Begriffen des Unendlichen und Endlichen in Mansel's Fassung ruht, als von ihm selbst in Betreff der heil. Schrift aufgegeben anzusehen, und es steht, wenn die Apostel und Propheten in unmittelbarer Beziehung zu Gott standen, und wenn Jesus, obwohl Mensch, in derselben stand, nichts entgegen, daß auch wir, obwohl endliche Menschen, seines Geistes theilhaftig werden und über die fides historica zur divina durch diesen Geist gelangen. Hiernach wird Mansel zu prüfen haben, ob Gottes Majestät in jener ewig verschlossenen Unendlichkeit zu sehen ist, wie sich die eigene menschliche Vernunft einbilden mag, oder ob unseres Luther's Wort den Vorzug verdient: „Seine Ehre ist Seine Liebe"; ob es kindlicher Glaube und wahre Demuth, oder rationalistische, auf falschem Selbstvertrauen der Vernunft, also auf Hochmuth ruhende Scheindemuth ist, wenn wir Gott vorschreiben wollen, worin er seine Herrlichkeit zu sehen hat, wenn wir seiner Herablassung ausweichen mit der deprecirenden Erklärung: Wir sind es nicht werth, wir sind nur endlich, können daher auch nicht für Göttliches empfänglich sein, können, wollen uns nur in endlicher Sphäre bewegen.

Mansel macht zur Grundlage des Glaubens, den er fordert, nicht etwa den Zweifel, ob wir etwas von Gott, von dem Unendlichen, Absoluten positiv wissen oder wissen können, sondern das Wissen davon, daß wir von diesem Höchsten durch unsere Natur, also ewig abgeschnitten sind und schlechterdings objectiv davon nichts wissen können. Es ist dabei nichts von dem Schmerze des deutschen Faust:

> „und sehe, daß wir nichts wissen können,
> das will mir schier das Herz verbrennen",

sondern mit kühlem Wort wird die Thorheit der Versuche alles idealen

Strebens gezüchtigt und die Jugend eingeladen, sich gemächlich und praktisch in dieser endlichen Welt einzuschließen. Wie viel edler, gottgefälliger wäre selbst ein hochfliegender Irrthum, als eine so blasirte, chinesische Lehre, die, aller Poesie, Mystik und Gotteswissenschaft feind, den Egoismus des sich gegen Gott Abschließens, den Egoismus der Verkennung und Verschmähung seiner Liebesmittheilung uns als Grundtugend, als die Demuth anpreist!

Wir müssen daher weiter sagen: dieser Skepticismus, der sich noch mehr gegen die geoffenbarte als gegen die natürliche Gotteserkenntniß richtet, ist selbst wieder Dogmatismus und zwar rationalistischer Art, für so schlechthin supernaturalistisch auch Mansel um seiner Lehre von der heil. Schrift und der Offenbarung willen sich ansehen mag.

Wir wollen nicht in Abrede stellen: sein Absehen mag ursprünglich und eigentlich nicht auf Leugnung der christlichen Dogmen gerichtet sein; er mag ursprünglich in der Lehre von seinem verborgenen Gott ihnen sogar ein sicheres Bette bereitet zu haben vermeinen. Aber der Natur der Sache nach war es nicht anders möglich, als daß eine solche Kritik der menschlichen Vermögen zu einer Kritik der Offenbarung ward; es war unvermeidlich, wenn er auf jene Sätze über Gott als das „Unendliche, Absolute" als auf ein gewisses, ja oberstes Wissen seine weiteren Auslagen baute, daß damit auch wieder ein Wissen von Gott behauptet ward, aber im Verhältniß zur christlichen Lehre ein negatives, ein rationalistisches, was wir nicht so ausdrücken würden, wenn es uns nicht darauf ankäme, ihn nach seinem eigenen Maße zu messen. Denn wenn Mansel kraft jener Begriffe des „Unendlichen, Absoluten" es a priori für unmöglich erklärt, daß Gott dem Menschen könne eine Erkenntniß des Göttlichen mittheilen, so hat er gerade gethan, was er, zum Theil mit Unrecht, an so vielen Anderen tadelt; er hat einen selbstgemachten Begriff von Gott und vom Menschen, einen solchen, nach welchem sie gegen einander müssen exclusiv sein, zum entscheidenden Criterium dafür gemacht, was Gott und die Offenbarung wollen und thun könne, was nicht.

Wir stellen nicht in Abrede, daß Herr Mansel für Frömmigkeit und Sittlichkeit ernstliches Interesse hat und durch sein ganzes Buch sorgen möchte. Wir sehen in seinem Werke zwar nicht eifriges, einsichtsvolles Schriftstudium — die heil. Schrift liefert ihm, wir müssen darin Maurice Recht geben, mehr nur Motto's; mit ihrem wirk-

lichen Inhalt läßt er sich so gut wie gar nicht ein, gehört vielmehr zu jenen Apologeten, die, wenn sie den Schatzkasten hüten, Alles meinen gethan zu haben für die eingeschlossenen Kleinode, weil sie keine lebendige Anschauung davon und keinen Glauben daran haben, daß die Schätze der heil. Schrift am besten sich selber vertheidigen und bewähren, wenn man sie nur auslegt und aus der Schriftform heraus in Leben und Erkennen hineinführt. Aber gern erkennen wir, wie gesagt, den frommen Sinn und die gute Meinung seiner Arbeit an; mit Freuden nimmt man wahr, daß ihm an einem Gebetsleben des Christen liegt, daß er, mag die Vernunft und das „Unendliche, Absolute" dazu sagen, was sie wollen, Gott persönlich vorstellt, unsern Bitten zugänglich und sogar bestimmbar durch sie. Er will den Menschen keineswegs von Gott losreißen, nennt vielmehr den Menschen einmal auch Gottes Ebenbild und denkt den heiligen Geist in ihm wirksam, wie die Offenbarung wirklich als Gottes That, obwohl sie nicht Gott selber offenbart und obwohl jenes „Unendliche, Absolute" ganz ebenso sehr ein Widerspruch ist gegen eine That Gottes in der Zeit und in endlichen Relationen, wie das menschliche Erkennen Gottes ein Widerspruch dagegen sein soll. Denn beidemal hat das Unendliche in das Endliche sich einzulassen, denkend und wollend oder gedacht und gewollt.

Aber erwägt man dieses Letztere und nimmt damit alles Frühere zusammen, so bleibt als Schlußurtheil nur übrig, daß Mansel's Standpunkt ein großer, durchgehender Widerspruch ist. Ließe er sich praktisch von jenen Begriffen, „das Unendliche, das Absolute", leiten, die er für unumstößlich hält, so bliebe ihm kein Rest wirklicher Religion übrig. Da nun ferner dieser Widerspruch in all' seinen Verzweigungen seine Wurzel in der von ihm adoptirten Idee des Unendlichen und Endlichen, des Absoluten und des Relativen hat, Ideen, die er zwar, als wären sie Axiome, aufstellt, aber ohne alle Begründung: wie kommt es doch, daß er nicht kraft des religiösen und sittlichen Interesses, das in ihm lebt, zu fragen wagt: Haben denn diese niedrigen Kategorien ein Privilegium, ohne Weiteres für wahr, ja für den Prüfstein aller Wahrheit, natürlicher und geoffenbarter, zu gelten? Sollte es nicht lohnen, von dem dem Christen Gewissesten, den sittlichen und religiösen Interessen aus, eine Revision jener Kategorien und von einem ethischen Gottesbegriffe aus eine Entfaltung der Wissenschaft von göttlichen Dingen zu unternehmen?

Berichtigungen.

Band V, Heft 4.

S. 674, Z. 4 v. u. lies anteislamica.
S. 684, Z. 1 der Note lies religiösen.
S. 686, Z. 12 v. u. lies schlechthinnige.
S. 690, Z. 8 v. o. lies „als wir in ihnen den“ ꝛc.
S. 691, Z. 3 v. u. lies 1846.
S. 694, Z. 24 v. o. fehlt bei „droben“ Note 3) (die in Z. 16 zu streichen ist) und Z. 26 bei „worden“ Note 4).
S. 694, Z. 6 v. u. lies Svadhâ.
S. 699, Z. 2 v. o. lies unserer.
S. 699, Z. 3 v. o. lies die statt der.
S. 707, Z. 17 v. o. lies Amente.
S. 732, Z. 2 v. u. lies אֵל אֹר.

Band VI, Heft 1.

S. 131, Z. 10 v. o. statt 26. April lies 26. März.
S. 132, Z. 2 v. u. statt Rhabanus lies Rabanus.
Die S. 138, Z. 5—13 angeführten Argumente gegen den Montanismus sind nicht, wie ich mit Rufin, Baronius und unter den Neueren auch Ritschl (zweite Aufl. S. 476) annahm, aus der Schrift des Miltiades, sondern aus der des antimontanistischen Anonymus entlehnt, der des Miltiades Schrift citirt und den Eusebius V, 16 u. 17 excerpirt. Da derselbe nicht lange nach Miltiades geschrieben hat, nämlich 13 bis 14 Jahre nach dem Tode der Maximilla (Cap. 16, §. 19, Cap. 17, §. 4); so begründet dieß sachlich keinen Unterschied.

Druck der Engelhard-Reyher'schen Hofbuchdruckerei in Gotha.

Bei **C. H. Reclam sen.** in **Leipzig** sind folgende sehr empfehlenswerthe Werke für **Theologen** erschienen und durch jede Buchhandlung zu beziehen:

BIBLISCHES
REALWOERTERBUCH

zum Handgebrauche für

Studirende, Candidaten, Gymnasiallehrer und Prediger

ausgearbeitet von

Dr. GEORG BENED. WINER,

königl. Kirchenrath, ordentl. Prof. d. Theol. u. s. w.

2 Bände.

Dritte sehr verbesserte und vermehrte Auflage.

96 Bogen in gr. Lex-Format. 1847/48. Ladenpreis früher 10 Thaler,

jetzt auf 6 Thaler ermässigt.

Die zum Verständniss der biblischen Bücher erforderlichen historischen, geograph., archäolog. und naturwissenschaftlichen Vorkenntnisse sind hier möglichst gründlich und vollständig niedergelegt. Das seit dem Erscheinen der **2ten Auflage** (1833/36) mächtig angeregte Forschen der Gelehrten im Orient hat bei der **3ten Auflage** einen entschiedenen Einfluss gehabt, und wurde von der Meisterhand des Verf. mit unermüdlichem Fleiss trefflich benutzt und zum Studium anregend dargeboten, so dass nicht allein die bereits geschichtlich gewordene Bedeutung dieses Buches um vieles gesteigert worden ist; es hat auch eine wahrhaft frische und lebensvolle Verjüngung erfahren. Und so ist denn durch diese **3te Umarbeitung Winer's bibl. Reallexicon** zu einem ächten **Thesaurus biblicae eruditionis** geworden, der, was Reichhaltigkeit des Stoffes und Zweckmässigkeit der Einrichtung betrifft, nichts zu wünschen übrig lässt und dauernde Befriedigung verbürgt

Alle bis jetzt von deutschen und nichtdeutschen kritischen Organen gefällten Urtheile laufen darauf einstimmig hinaus, dass das Werk ein Denkmal deutschen Fleisses für alle Zeiten ist, das sich der Verf. selbst gesetzt hat.

Wir geben hier eine kleine Probe aus dem Inhalt:

Moses, מֹשֶׁה, Μωϋσῆς, Μωσῆς (Strabo 16. 760 sq.) vgl. Grammat. N. T. 52 f., arab. موسى, Heerführer und Gesetzgeber der Israeliten, Sohn Amrams und der Jochebed aus dem Stamme Levi (Exod. 6, 20.) und der Familie Kahath (Vs. 18.). Er wurde in Aegypten geboren und von seiner Mutter, um ein königl. Vertilgungsedict (Exod. 1, 8 ff.) zu umgehen, in das Uferschilf des Nils ausgesetzt Exod. 2, 1—4. Hier fand eine ägyptische Prinzessin das Kind und liess es als

Sohn am königlichen Hofe erziehen Exod. 2, 5—10. vgl. Act. 7, 21. Ueber die weitere Jugendgeschichte des M. schweigt die Urkunde und zeigt ihn erst wieder im männlichen Alter in der Mitte seiner hartbedrängten Volksgenossen. Ein in aufwallender Hitze an einem Aegypter verübter Mord [1]) nöthigte ihn zur Flucht in das angränzende Arabien, wo er sich bei einem midianitischen Nomadenhaupte aufhielt und dessen Tochter heirathete Exod. 2, 11 ff. (alberne Fabel bei Pseudojon. Exod. 2, 21.). Hier, auf den einsamen Triften, reifte in ihm der Entschluss, sein schmählich bedrücktes Volk vom ägyptischen Joche zu befreien. Durch eine wunderbare Erscheinung (Exod. 3.) bestärkt und zu hoher Begeisterung entflammt, kehrte er, von seinem jüngern Bruder Aaron geführt, zu den Volksgenossen zurück (Exod. 5.) und suchte, unterstützt von diesem, den Israeliten die Erlaubniss auszuwirken, in die Wüste ziehen zu dürfen Exod. 5. 6. Aber erst eine Reihe schwerer göttl. Strafgerichte konnte den ägypt. König bewegen, nicht nur diese Erlaubniss zu gewähren, sondern die Israeliten selbst zum Fortzuge anzutreiben Exod. 7 12. Glücklich führte M. den ziemlich starken und, jener Erlaubniss ohngeachtet, von den Aegyptiern bald verfolgten Zug nach der Wüste (Arabia petraea) Exod. 13. 14., wendete sich zuerst südöstlich (Exod. 15—18.), gab am Sinai dem störrischen Volke Gesetz und Cultus (Exod. 19—40.) und zog dann in nördlicher Richtung gegen die Wüste Paran vor, wo er das Land Canaan auskundschaften liess Num. 10—13. Die Unmöglichkeit, von dieser Seite her das Land zu erobern, erbitterte das auf kriegerische Anstrengungen nicht vorbereitete Volk gegen seinen Anführer Num. 14—16. Unter Murren und Ungehorsam folgte es dem Moses, der jetzt auch seinen gewandten Bruder Aaron verlieren musste (Num. 20.), nach der edomitischen Gränze. Aber hier wurde ihnen der Durchzug verweigert (Num. 20.), und nun sah sich Moses genöthigt, die der Eroberung des Landes nicht gewachsene Generation in die Wüste zurückzuführen, und vermochte, das Edomiterland umgehend, erst mit einem herangewachsenen kräftigern Geschlechte von Südosten aus seine Operationen auf Canaan fortzusetzen Num. 21. Es gelang, die dort wohnenden Völkerschaften nach und nach zu besiegen, obschon dieser Sieg durch religiös-sittliche Verschlechterung der Israeliten erkauft wurde Num. 21. 25. 31. Ein grosser, östlich vom Jordan gelegener Landstrich konnte bereits einigen Stämmen angewiesen werden (Num. 32.), auch wegen Eroberung und Vertheilung des eigentlichen (diesseitigen) Canaan traf M. Veranstaltung, musste jedoch, von Alter gedrückt, das Heerführeramt in die Hände des kräftigen Josua niederlegen (Deut. 31.)

---

1) Wie Pseudojonath. die Schmach dieses Mordes zu mildern sucht, möge zu seiner Charakterisirung hier angemerkt werden: Praevidit M. sapientia mentis suae et consideravit omnes aetates, et ecce, non erat futurus ex illo

Dr. Georg Bened. Winer.

Handbuch der theologischen Literatur, hauptsächlich der protestantischen, nebst kurzen biographischen Notizen über die theologischen Schriftsteller. **3te sehr erweiterte Auflage.** 1838/40. 1. Band: die wissenschaftliche Literatur enthaltend, 30 Bogen gr. 8.; 2. Band: die praktische Theologie enthaltend, 32 Bogen gr. 8.; und Erstes Ergänzungsheft: die Literatur bis zu Ende 1841 fortführend, 12 Bogen gr. 8. — Früherer Ladenpreis 6 Thlr., **jetzt auf 1 Thlr. ermässigt.**

Dieses Werk, welches einen in der theologischen Welt so gefeierten Namen an der Spitze führt, umfasst die theologische Literatur bis und mit 1841 nicht blos in systematischer Ordnung, sondern es ist auch so planmässig auf kunstvollem architektonischen Grundrisse angelegt, mit solcher Gründlichkeit und Genauigkeit zusammengetragen und in den ziemlich weit gesteckten Grenzen so vollständig, dass der einfachste wie der gelehrteste Theolog nicht blos der protestantischen, sondern auch der katholischen Welt gewiss in jedem Falle darin die genügendste Auskunft finden wird. Es enthält die sichersten, meist auf Autopsie beruhenden Angaben über Titel, Verfasser, Verlagsort und Jahr jedes nennenswerthen Buches, in jeder theologischen Disciplin, selbst im homiletischen und ascetischen Fache, ja selbst aller wichtigen Dissertationen, wenn sie nicht in Sammelwerke übergegangen sind, und ein umfangreicher Anhang giebt die zuverlässigsten biographischen Notizen über jeden theologischen Schriftsteller. Wie nützlich ist ein solches Werk nicht blos für den gelehrten Theologen, sondern ganz besonders auch für den praktischen Geistlichen, der abgeschnitten von den Bibliotheken, über diesen oder jenen Zweig seiner Literatur, über diesen oder jenen berühmten oder unbekannten Namen Auskunft sucht! Und welch' ein Hülfsmittel ist es für den angehenden Theologen, der so manchmal sein Heft mit falschen Namen und Angaben füllt, wie für den gereiftern, der sich zum Examen vorbereiten will, das ja jetzt mit Recht sich auch auf die Literaturgeschichte erstreckt! Gewiss es sollte in keiner nur einigermaassen gut ausgestatteten Büchersammlung eines mit seiner Zeit fortschreitenden Theologen fehlen.

Dr. Georgius Benedictus Winer.

PAULI AD GALATAS EPISTOLA.

Latine vertit et perpetua annotatione illustravit. 8. Vierte Auflage. 1859.
Brosch. Preis 1 Thlr.

Nachdem von diesem längst als mustergültig anerkannten Commentare drei von 1821 bis 1829 rasch auf einander gefolgte Auflagen vergriffen waren, wurde der Verleger fortwährend von vielen Seiten um eine neue Veröffentlichung desselben angegangen. Aber der anderweitig so vielfach beschäftigte Verfasser verschob die Erfüllung solchen Wunsches fort und fort, bis der Tod seine segensreiche Wirksamkeit endigte.

Da sich jedoch in seinem Nachlasse reiche Vorarbeiten dazu fanden, so ist unter treuer Benutzung derselben eine neue Auflage des trefflichen Werkes möglich geworden, für welche die Pietät des Verlegers Alles gethan hat, um auch seinerseits das Andenken des edlen Todten zu ehren. Schon haben sich mehrere kritische Blätter über diese neue Auflage aufs vortheilhafteste ausgesprochen und das hohe Verdienst des Werkes dabei aufs neue rühmlichst anerkannt. Und so wird Jeder, der da weiss, wie der sel. Winer mit diesem Commentar der neuern Exegese des N. T. zuerst wieder Bahn brach und wie seine sorgfältige grammatisch- historische Erklärung noch jetzt unübertroffen dasteht, dieser Erneuerung sich freuen, und wir hoffen, dass sein Werk auch in dieser überall verbesserten Auflage allen Denen, die eine einfache, von allen dogmatischen Vorurtheilen freie Erklärung suchen, und namentlich Allen, die gleichsam einer Einführung in die Paulinische Theologie bedürfen und einen Gesammteindruck davon gewinnen wollen, die trefflichsten Dienste leisten wird. Auch das treffliche Latein, worin dieser Commentar geschrieben ist, macht ihn für das Studium jüngerer Theologen sehr geeignet.

Neutestamentliches Handwörterbuch zur Darstellung der christlichen Glaubens- und Sittenlehre für Prediger der evangelischen Kirche. Von **Dr. Ludw. Aug. Gottl. Krehl,** weil. Univers.-Prediger u. Professor der Theologie zu Leipzig. 42 Bogen in Lex.-Form. Preis $3^1/_2$ Thlr. **(jetzt einen Thlr.)**

Es möchte wohl nicht leicht ein Werk von solchem Umfange und zu so billigem Preise geben, welches Predigern und Lehrern, aber auch frommen gern in der Bibel forschenden Laien so allseitige und übersichtliche Hilfe zum Verständniss jeder Schriftstelle leistete, als dieses neutestamentliche Handwörterbuch des seligen Krehl, das schon bei seinem ersten Erscheinen soviel Beifall und so weite Verbreitung fand. Was in Commentaren mühsam zusammengesucht werden muss, findet man hier bequem neben einandergestellt, und was in Concordanzen nur flüchtig erklärt wird, ist hier aufs eingehendste erläutert. Jeder neutestamentliche Begriff ist in allen seinen Schattirungen aufs schärfste entwickelt und jeder Artikel fast enthält zugleich die lehrreichsten Winke für dogmatische, homiletische und pädagogische Benutzung der einschlagenden Stellen.

Hirzel, L., De Pentateuchi versionis syriacae quam Peschito vocant indole Commentatio critico-exeget. 8 maj. 15 B. 1 Thlr., jetzt **15 Ngr.**

Unger, A. F., De Parabolarum Jesu natura, interpretatione, usu scholae exegeticae rhetoricae. 8 maj. 18 B. 1828. 1 Thlr. 15 Ngr. jetzt **10 Ngr.**

Wegnern, A. F. V., De manichaeorum indulgentia cum brevi totius manichaeismi adumbratione. 8 maj. $22^1/_2$ B. 1827. 1 Thlr.

Druck von J. S. Wassermann in Leipzig.

Ueber geschichtliche Methode in der Erforschung des Urchristenthums

von

Prof. Dr. Albrecht Ritschl in Bonn.

Die Historische Zeitschrift von H. v. Sybel enthält in dem dritten Heft des Jahrgangs 1860 (S. 90—173) eine Abhandlung unter dem Titel: „die Tübinger historische Schule“. Der ungenannte Verfasser erklärt die Veröffentlichung derselben in jener Zeitschrift dadurch, daß die Genossen der genannten Schule, obgleich sie auch als theologische Partei zu betrachten seien, die Beachtung des der allgemeinen Geschichte zugewendeten Publicums deßhalb verdienen, weil sie die Entstehung der christlichen Religion und Kirche nicht vom theologischen, sondern vom geschichtlichen Gesichtspunkt aus zu behandeln streben. Als Merkmale der rein geschichtlichen Methode, die in diesem Kreis ausgeübt wird, werden die beiden Grundsätze bezeichnet, daß Wunder unmöglich sind, also auch nicht in der Urgeschichte des Christenthums stattgefunden haben, und daß die Quellen dieser Geschichte derselben rücksichtslosen Kritik zu unterwerfen sind, wie alle Geschichtsquellen, daß also die theologische Geltung der Schriften des Neuen Testaments das Urtheil über den geschichtlichen Werth und die Echtheit derselben weder leiten noch beschränken darf. Der Umfang der Abhandlung entspricht aber nicht dem Titel; vielmehr beschränkt sich der Verfasser auf eine apologetische Erörterung jener Grundsätze und auf eine kurze Darstellung der von Baur gewonnenen Ansichten über den Ursprung und die älteste Entwickelung des Christenthums. Ferdinand Christian Baur ist inzwischen von dem Kampfe für diese seine Ansichten, in dem er nicht ermüdet ist, abgerufen worden. Die angeführte Abhandlung beweist, daß auch Andere für dieselben einstehen; allein auch wenn dieß nicht der Fall wäre, so wird die Bearbeitung der christlichen Kirchen- und Dogmengeschichte noch auf längere Zeit sich der anregenden Einwirkung der Untersuchungen Baur's nicht entziehen dürfen. Aber

freilich erklären wir uns die Stellung des gelehrten Forschers zu den Problemen des Urchristenthums anders, als der Apologet in der Historischen Zeitschrift es für sich thut. Wir wollen versuchen, unsere abweichenden Bemerkungen an eine kurze Uebersicht seiner Darstellung anzuknüpfen. Denn Baur hat es auch um seine wissenschaftlichen Gegner verdient, daß man in unparteiischer und gerechter Weise sich über die Schranke seiner so wichtig gewordenen Forschungen und über die Gründe der darin begangenen Fehler Rechenschaft ablegt, um hieran das Maß für den bleibenden Werth seiner der Untersuchung des Urchristenthums zugewendeten Thätigkeit zu gewinnen.

Der Verfasser unternimmt es, die Stellung und Absicht Baur's nach dem Verhältniß seiner Forschungen zum „Leben Jesu" von Strauß zu bestimmen. Dieser Gelehrte hat zuerst die wissenschaftlichen Grundsätze, nach denen sich die Geschichtsforschung auf allen anderen Gebieten richtet, auf einen ihnen bis dahin entzogenen Gegenstand angewendet. Im Widerspruch mit dem Supranaturalismus, der die in den Evangelien als Wunder dargestellten Begebenheiten als solche auch für das wissenschaftliche Verständniß geltend machen wollte, ferner im Widerspruche mit dem Rationalismus, der die Erzählungen von den Wundern gegen die augenscheinliche Absicht der Berichterstatter natürlich deutete, hat Strauß die erzählten Wunder für Mythen erklärt, weil die Wissenschaft, die an die Analogie der gesammten Erfahrung vom natürlichen Zusammenhange der Dinge gebunden ist, nicht umhin kann, jeden Bericht von einem Wunder für unrichtig zu erklären. Dieses Resultat war aber, wie der Verfasser urtheilt, in zwei Beziehungen mangelhaft. Einmal entspricht der Charakter der Evangelien nicht durchaus der Vorstellung, welche man von Sagensammlungen haben muß, sondern diese Schriften sind zugleich in verschiedenem Grade literarische Kunstwerke, aus eigenthümlichen Motiven hervorgegangen und mit bestimmt berechneten Tendenzen ausgeprägt, welche verschiedenen Parteien und Situationen der Urgemeinde entsprechen Zweitens bleibt Strauß hinter seiner Aufgabe so weit zurück, daß er nur zeigt, was Jesus nicht war, da ihn die mythische Erklärung der Wunder nur befähigte, ungeschichtliche Vorstellungen über den Stifter des Christenthums zu entfernen, nicht aber, das positive geschichtliche Bild von ihm zu gewinnen, welches, wenn die Evangelien zu dessen Entwerfung nicht ausreichten, durch den Rückschluß aus der Geschichte der Urgemeinde erreicht werden muß. In beiden Beziehungen soll nun Baur die von Strauß nicht erledigte Aufgabe aufgenommen und die Untersuchung

auf positive Resultate hinausgeführt haben. Dieß meint der Verfasser nicht so, als ob er dabei ignorirte, daß Baur's Forschungen über die Parteiverhältnisse der urchristlichen Gemeinde schon mehrere Jahre vor der Abfassung des „Lebens Jesu" begonnen haben; aber er behauptet, daß die volle und rücksichtslose Durchführung derselben erst durch die kritische Wirksamkeit von Strauß möglich gemacht worden sei. Uebrigens hebt er dabei in bedeutsamer Weise hervor (S. 106), daß in dem Verfahren der beiden Männer der Unterschied obwalte, daß für Baur die kritische Bestreitung des Ueberlieferten nur ein Mittel für die Herstellung des geschichtlichen Thatbestandes, für Strauß die positive Geschichtsansicht nur der Niederschlag und fast ein Nebenproduct seiner kritischen Analysen sei.

Allerdings hegen auch wir die Ueberzeugung und wollen sie zu begründen versuchen, daß Baur's Arbeiten über die Geschichte des Urchristenthums eigentlich unabhängig von Strauß's Auftreten sind, und in diesem Sinne dürfen wir die eben angeführte Entgegensetzung der Standpunkte beider Männer ungeachtet der Gleichartigkeit ihrer philosophischen Ueberzeugung und der Bedingtheit der Baur'schen Evangelienkritik durch die Strauß'sche acceptiren. Aber ehe wir damit beginnen, dieses Urtheil unsers Verfassers tiefer zu begründen und gegen nahe liegende Zweifel zu rechtfertigen, müssen wir einen andern Gegensatz beider Männer in der auf die verwandten Objecte gerichteten literarischen Thätigkeit bezeichnen, der für die Beurtheilung der Forschungen von Baur nicht unwichtig ist. Strauß hat das „Leben Jesu" nach Einem zusammenhängenden und vorher klar überlegten Plane gearbeitet; — hingegen die hauptsächlichen Schriften Baur's über das Urchristenthum vertheilen sich auf einen Zeitraum von mehr als zwanzig Jahren; sie beruhen nicht auf zusammenhängenden Forschungen; sie haben endlich theilweise zufällige Veranlassungen. Der Mangel an Zusammenhang in den Arbeiten Baur's, die wir hier zu berücksichtigen haben, ist daran recht anschaulich, daß sie in drei verschiedene Epochen fallen, die als solche im Verhältniß zu anderen Arbeiten Baur's selbst und Anderer deutlich abzugrenzen sind. In die erste Epoche fallen die Abhandlungen 1) über die Christuspartei in der korinthischen Gemeinde (1831, nebst Nachtrag 1836); 2) über die Pastoralbriefe (1835); 3) über Zweck und Veranlassung des Römerbriefes (1836); 4) über den Ursprung des Episkopats (1838). Von diesen Untersuchungen durch die umfassenden Werke über die Geschichte der Lehre von der Versöhnung (1838) und über die christliche Lehre

von der Dreieinigkeit und der Menschwerdung Gottes (3 Bände, 1841—43) getrennt, gehören der zweiten Epoche an: 1) die Abhandlung über die Composition und den Charakter des johanneischen Evangeliums (1844); 2) Paulus der Apostel Jesu Christi (1845), ein Werk, in welchem bekanntlich die Abhandlungen über die Christuspartei in Korinth und über den Römerbrief wieder aufgenommen sind, und zugleich die kritische Analyse der Apostelgeschichte enthalten ist; 3) die Abhandlung über den Ursprung und Charakter des Lukasevangeliums (1846), welche nebst der über das johanneische Evangelium recapitulirt ist in 4) den Kritischen Untersuchungen der kanonischen Evangelien (1847), denen 5) noch eine besondere Abhandlung über das Marcusevangelium (1851) sich anschließt. Die übrigen Arbeiten Baur's in den „Theologischen Jahrbüchern" während dieser Jahre, welche sich nicht auf Probleme der späteren Dogmengeschichte beziehen, beweisen, daß er damals seine Aufmerksamkeit der neutestamentlichen Kritik im engsten Sinne mehr zuwandte, als den von ihm angeregten Fragen über die Verhältnisse der christlichen Kirche im zweiten Jahrhundert. Nur die Recensionen über Schliemann's Buch über die Clementinen und den Ebjonitismus (1844) und über die neuen Ausgaben von Neander's und Gieseler's Kirchengeschichten (1845) schlagen in dieses Gebiet ein. Deßhalb glauben wir berechtigt zu sein, mit dem Werke über „das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte" (1853, zweite Ausg. 1860) die dritte Epoche der uns beschäftigenden Thätigkeit Baur's zu bezeichnen, an welches sich das Sendschreiben an Hase (1855) und „die Tübinger Schule und ihre Stellung zur Gegenwart" (1859, zweite Ausg. 1860) anschließen. Jenes Hauptwerk Baur's ist freilich nach den Grundanschauungen ausgearbeitet, welche er lange vorher geltend gemacht hat, sein Detail ist aber nur theilweise durch die früheren Arbeiten vorbereitet; denn wir können uns nicht verhehlen, daß Schwegler's „Nachapostolisches Zeitalter" (2 Bände, 1846) und meine „Entstehung der altkatholischen Kirche" (1850) den Anlaß dazu gegeben haben, daß Baur seine Ansicht über den Entwickelungsgang der ersten Jahrhunderte des Christenthums im Zusammenhang dargestellt hat.

Durch die Ausdehnung seiner gleichartigen Forschungen über einen so langen Zeitraum hat Baur sich keineswegs den Nachtheil zugezogen, daß sein Hauptwerk gegen die vorbereitenden Arbeiten des besten Mannesalters durch irgend ein Zeichen ermattender Geisteskraft abstäche; vielmehr ist er sich ebenso wie in den 1831 aufgefaßten Grundan=

schauungen, auch im Eifer für dieselben und im Geschick ihrer Darstellung bis zuletzt gleichgeblieben. Allein die Verzögerung derjenigen abschließenden Leistung, die man lange von ihm erwartet und gefordert hatte, um die Probe auf seine Negationen anderer Versuche zu machen, hat ihm auch nicht den Vortheil gebracht, daß das Werk als die reife Frucht seines theologischen Lebens und Wirkens und als das eigentliche Document seiner theologischen Gelehrsamkeit und seiner plastischen Kraft in der Auffassung geschichtlicher Größen gelten könnte. In Hinsicht dieser beiden Vorzüge hat er sein Werk über die Gnosis (1835) selbst durch keines der nachfolgenden erreicht, und auch die Geschichte der ältesten Kirche bleibt hinter demselben zurück. Wer Baur als Kirchenhistoriker würdigen will, muß ihn nach der Darstellung des Gnosticismus und im Vergleich mit der gleichzeitigen Bearbeitung der Kirchengeschichte beurtheilen. Aber auch für die philosophischen Grundlagen seiner Geschichtsbetrachtung und für die Gesichtspunkte, nach denen er die ihm eigenthümliche Anschauung vom Urchristenthum entwickelt hat, bietet jenes Werk den Schlüssel.

Von der allgemeinen vergleichenden Religionsgeschichte aus, der Baur sein erstes Werk: „Symbolik und Mythologie oder die Naturreligion des Alterthums" (drei Bde. 1824. 1825) widmete, ist er zu der Darstellung der Gestaltungen des Christenthums vorgeschritten, in welchen unter verschiedenen Bedingungen eine Mischung christlicher und heidnischer Elemente sich vollzogen hat, des Manichäismus (1831) und der christlichen Gnosis (1835). Aber mit dem letztern Titel bezeichnet Baur nicht ausschließlich die theogonischen Systeme, durch deren Auftreten die Kirche des zweiten Jahrhunderts in eine so tiefgreifende Krisis verwickelt worden ist, sondern er befaßt unter demselben, gemäß seiner Definition der damaligen Gnosis als Religionsphilosophie, bekanntlich auch die modernen Erscheinungen, die er für gleichartig hält. Es sind dieß die Theosophie Jakob Böhme's, die Schelling'sche Naturphilosophie, die Schleiermacher'sche Glaubenslehre, die Hegel'sche Religionsphilosophie. Freilich Schleiermacher's Theologie wird nicht mit Recht unter diese Kategorie gebracht; allein die Gedankenkreise der drei anderen Männer bieten solche principielle Punkte der Uebereinstimmung mit der altchristlichen häretischen Gnosis in materialer wie formaler Hinsicht dar, daß die Zusammenstellung dieser modernen mit jenen alterthümlichen Systemen den treffenden und großartigen Blick Baur's in die Geschichte der Theologie auf's glänzendste erweist. Um so auffallender ist es aber, daß Baur, indem er den Widerspruch

des materialen Princips der alten Gnosis gegen das positive Christenthum deutlich erkannt und bezeichnet hat, in der Darstellung der Hegel'schen Religionsphilosophie, trotz der Nachweisung ihres gnostischen, theogonischen Charakters, als Apologet derselben auftritt. Man erkennt aus dieser Darstellung, daß Baur in der Hegel'schen Philosophie den Abschluß seiner allgemeinen theologischen Ueberzeugung gefunden hat. Es ist nun deutlich, daß ihn hierin wesentlich die Wahrnehmung bestimmt hat, „wie innig sich diese Religionsphilosophie dem Christenthum anschließt, wie angelegentlich sie den Inhalt desselben zu sich herübernehmen, ja, ihrer ganzen Aufgabe nach nichts Anderes sein will, als die wissenschaftliche Exposition des historisch gegebenen Christenthums" (Gnosis S. 709). Nichtsdestoweniger macht er sich in dem angeführten Werke keine orthodoxistischen Illusionen über die Art der Uebereinstimmung beider Größen, sondern gleichzeitig mit Strauß, also unabhängig von ihm, erklärt sich Baur ebenso wie jener über den Unterschied der speculativen Christologie von der kirchlichen. Er spricht es unumwunden aus, daß die Analogie der Hegel'schen Philosophie mit dem Gnosticismus auch darin erscheine, daß sie den historischen und den ideellen Christus trenne. „Christus ist Gottmensch nur durch Vermittelung des Glaubens. Was aber hinter dem Glauben liegt, als die historische Realität, unter deren Voraussetzung die bloß äußere, geschichtliche Betrachtung zum Glauben werden konnte, bleibt in ein Geheimniß gehüllt, in das wir nicht eindringen sollen; denn die Frage ist nicht, ob Christus an sich, seiner objectiven historischen Erscheinung nach, der Gottmensch war, sondern nur darauf kommt es an, daß er dem Glauben der Gottmensch wurde." Demnach bekennt sich Baur auch zu dem Grundsatz, aus welchem die Beurtheilung der evangelischen Geschichte als mythisch folgt. „Wenn die sinnliche Geschichte nur der Ausgangspunkt für den Glauben ist, so daß die mit der Entstehung des Glaubens entstehende Gemeinde der Gläubigen diesen Glaubensinhalt an sich erst hervorbringt, so ist Christus Alles, was er als Gottmensch ist, nur in dem Glauben und durch den Glauben. Der Gottmensch ist zwar das Object des Glaubens, aber nicht die nothwendige Voraussetzung des Glaubens; was der Glaube zu seiner Voraussetzung hat, ist nicht Christus als Gottmensch, sondern als bloßer Mensch, als menschlich-sinnliche Erscheinung." Dieses Urtheil des Glaubens ist also nur subjectiv und hat das Merkmal seiner Relativität daran, daß der geistige Inhalt doch noch an der äußern, geschichtlichen Er-

scheinung haftet, durch welche es beglaubigt wird. „Der Glaube muß daher erst zum Wissen erhoben werden, in welchem er nicht mehr durch die Geschichte, als Vergangenes und Geschehenes, sondern durch die Philosophie oder den Begriff als das an sich seiende Wahre, schlechthin Präsente gerechtfertigt wird. Das an sich seiende Wahre aber ist der absolute Geist, Gott als der Dreieinige, die Identität des Menschen mit Gott. Das Wissen von Christus als dem Gottmenschen ist also die Wahrheit, daß der Mensch nur in seiner Allgemeinheit, der Geist nicht als endlicher Geist eine wahrhafte Existenz hat, oder das Bewußtsein der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur." „Was der Geist ist und thut, ist keine Historie. Für den Glauben mag also zwar die Erscheinung des Gottmenschen eine historische Thatsache sein; auf dem Standpunkt des speculativen Denkens aber ist die Menschwerdung Gottes die ewige Bestimmung des Wesens Gottes, vermöge welcher Gott nur insofern in der Zeit Mensch wird (in jedem einzelnen Menschen), sofern er von Ewigkeit Mensch ist." Dabei wird nun freilich als Vermittelung zwischen dem Glauben und dem Wissen zugestanden, daß „die an sich seiende Wahrheit, die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur, in Christus zuerst zur concreten Wahrheit, zum selbstbewußten Wissen wurde, und von ihm als Wahrheit ausgesprochen und gelehrt wurde." Das ist freilich viel mehr oder etwas ganz Anderes als die vorhergehende Behauptung, daß die geschichtliche Wirklichkeit dieser Person, von welcher der Glaube den Anlaß nimmt, sie als den Gottmenschen anzusehen, in ein Geheimniß gehüllt bleibe. Aber indem Baur diese einander widersprechenden Urtheile über den geschichtlichen Christus neben einander stellen konnte, ohne den begangenen Widerspruch wahrzunehmen, so ist ihm der volle Inhalt seiner eigenen Aussage, daß die Einheit der göttlichen und der menschlichen Natur in Christus zuerst zur concreten Wahrheit wurde, ein Geheimniß geblieben. Weil ihm immer nur die Erkenntnißthätigkeit als die Wirklichkeit des Geistes gilt, so substituirt er der concreten Wahrheit der höchsten Idee, die er der Person Christi zugesteht, die Formel des selbstbewußten Wissens. Ferner aber, weil er dieß in Christus nicht in der allein adäquaten Form des immanenten Begriffs, sondern nur in der unwahren Form der Vorstellung nachzuweisen vermag, so folgert er, daß „diese Religionsphilosophie in Ansehung der Form des Wissens wenigstens, obgleich nur in dieser Einen Hinsicht, den gottwissenden Philosophen über den historischen Christus stelle".

Die Zusammenstellung dieser Erklärungen scheint jeden Unterschied in der Stellung von Strauß und von Baur zu dem Probleme des Ursprungs des Christenthums auszuschließen. Und doch weist die unscheinbare, fast unwillkürliche Wendung des letzten Satzes, daß der Philosoph in der Form des Wissens, obgleich nur in dieser Einen Hinsicht, über Christus stehe, — darauf hin, daß Baur in dem geschichtlichen Leben Christi gewisse unumgängliche Merkmale specifischen Vorzuges vor allen anderen Menschen wahrnimmt, die es ihm möglich machen werden, mehr über diese Person zu sagen, als bloß, was sie nicht ist. Indessen dieß zu erörtern, war in jenem Werke nicht der Ort. Andererseits entwickelt er daselbst seine Ueberzeugung über einen andern Punkt, an welchem seine Abweichung von Strauß zur deutlichen Entscheidung kommt. In der Schlußabhandlung zum „Leben Jesu" war die speculative Christologie an die Stelle der gewöhnlichen Glaubensmeinung von Christus in der einfachen Voraussetzung gesetzt worden, daß der verschiedene Inhalt beider in gegenseitiger Anziehung und Ergänzung, aber nicht in Widerspruch stehe. Erst in den Streitigkeiten über jenes Werk sah sich Strauß auf die dialektische Consequenz der von ihm befolgten philosophischen Grundanschauung hingewiesen, daß der Uebergang von der Form des Glaubens zu der des philosophischen Wissens den Inhalt so verändere, daß ein voller Widerspruch zwischen dem Wissenden und dem Glaubenden eintrete. Auf diesen Grundsatz ist bekanntlich die „Christliche Glaubenslehre" von Strauß (1840. 1841) gegründet. Während nun dieses Problem im „Leben Jesu" überhaupt nicht in's Auge gefaßt war, so ist Baur in der gleichzeitig erschienenen „Gnosis" schon auf die Frage eingegangen und hat sie beantwortet. Die Beantwortung ist der spätern Entscheidung von Strauß entgegengesetzt und so höchst eigenthümlich begründet, daß sie uns den specifischen Gegensatz der Richtungen beider Männer gründlicher vergegenwärtigt, als die Formel, in welcher der Autor in der Historischen Zeitschrift den Gegensatz beider bestimmt.

Baur fragt, „ob der Gegensatz zwischen dem Glauben und dem Wissen ein absoluter oder ein relativer ist?" Seine Antwort lautet: „Ist der Gegensatz ein absoluter, so fällt alle Wahrheit nur dem Glauben zu, da er die Wahrheit zuerst zu seinem Inhalt hat; es gäbe daher kein vom Glauben verschiedenes Wissen, eben deßwegen auch keine Religionsphilosophie, weil diese den Inhalt des Glaubens in einer andern Form hat, als der Glaube. Ist aber jener Gegensatz

ein relativer, so ist eben damit auch der Unterschied der Form und des Inhalts anerkannt, und es kann daher auch der Religionsphilosophie das Recht nicht abgesprochen werden, diesen Unterschied und Gegensatz bis zur äußersten Spitze durchzuführen." Diese Entscheidung, von welcher Baur, so viel ich weiß, nie zurückgetreten ist, um der weitern Entwickelung von Strauß zu folgen [1]), charakterisirt sowohl die allgemeine theologische Position, die Baur eingenommen hat, als sie auch erklärt, wie der Religionsphilosoph doch Historiker bleiben konnte. Um Religionsphilosoph bleiben zu können und um nicht dem unwissenschaftlichen Glauben allein die Ehre des Besitzes der Wahrheit zu überlassen, dem derselbe sonst anheimfiele, darf Baur nicht zugeben, daß ein absoluter Gegensatz, also ein Widerspruch zwischen Glauben und Wissen stattfinde! Die bewußte Tendenz dieser Erklärung ist hoch genug bemessen. Aber unwillkürlich enthält dieselbe die Anerkennung, daß man über die Religion doch nur dann mit Erfolg philosophiren kann, wenn man eine persönliche Betheiligung an der allgemeinen geistigen Erscheinungsform der Religion und an ihrem Object, so wie es allgemein angesehen wird, festhält. Der Philosoph, welcher, in der Ueberzeugung von dem absoluten Gegensatz zwischen Glauben und Wissen, den Gläubigen, der ihm nicht folgen will, seine Straße ziehen läßt, ist schon nicht mehr Religionsphilosoph, denn er ist mit der Religion für sich fertig. Daß also Baur unter dem Einfluß der Hegel'schen Principien doch Religionsphilosoph bleiben will, setzt in ihm eine unumgängliche, wenn auch nicht näher bezeichnete, Sympathie mit der Religion voraus, und dieß schließt die Ahnung ein, daß dieselbe nicht bloß Proceß der Vorstellung, über die ja der Philosoph hinausgeht, sondern wahrscheinlich noch etwas Anderes ist. Und trotz der officiellen Erklärung: „Was der Geist ist und thut (!), ist keine Historie", hat er als Religionsphilosoph unwillkürlich Eindrücke vom historischen Christus, welche von dem Begriff der mit Gott sich einigenden Menschheit deutlich abstechen. Deßhalb hat Baur fortfahren können, das Urchristenthum geschichtlich zu erforschen, während Strauß folgerecht die Theorie Feuerbach's als Consequenz seiner eigenen Entwickelung der Hegel'schen Religionsanschauung anerkannt hat. Aber weil doch Baur als Hegelianer dem ideellen Christus im Gegensatz gegen den historischen das Uebergewicht

---

[1]) In der „Lehre von der Dreieinigkeit" wird auch keine Rücksicht auf Strauß's Dogmatik genommen.

für seine theologische Ueberzeugung einräumte, deßhalb ist seine historische Untersuchung über das Urchristenthum nie in das Geleise der geschichtlichen Methode gekommen.

Wir glauben aus Baur's allgemeinen theologischen Grundsätzen erwiesen zu haben, daß er nicht dazu disponirt war, die allgemeingültige geschichtliche Methode auf die Erforschung des Urchristenthums anzuwenden, wie der Autor in der Historischen Zeitschrift behauptet. „Was der Geist ist und thut, ist keine Historie“ — wer diesen Grundsatz aussprechen kann, verräth nicht die Achtung vor dem Stoff, im Verhältniß zu welchem man Geschichtschreiber ist, und vor der Aufgabe, die man als solcher zu lösen hat. Muß es nicht sehr zweifelhaft werden, ob mit der Ueberzeugung von der Geistlosigkeit der Geschichte ein richtiger Gebrauch der historischen Methode zusammen bestehen kann? Man werfe uns nicht vor, daß wir den Satz ungebührlich pressen! Ihm entspricht das Urtheil Baur's, daß der Glaube an den Gottmenschen, der aus wer weiß welchem Grunde in der Gemeinde entstanden ist, Christus nicht als den Gottmenschen, sondern nur als bloßen Menschen, als menschlich-sinnliche Erscheinung voraussetze, deren möglicher geistiger Inhalt in Geheimniß gehüllt bleibt, wenn sie überhaupt einen solchen hatte. Man darf diese Erklärung nicht durch die andere von uns oben angeführte neutralisiren wollen, daß Christus zuerst die Wahrheit von der Identität der göttlichen und der menschlichen Natur in selbstbewußtem Wissen ausgesprochen habe. Denn so gut wie dieser Satz steht auch jener da, und wenn wir den Widerspruch beider unter einander einsehen, ist dann derjenige, der sie Seite 713. 717. seines Werkes über die christliche Gnosis neben einander aufgestellt hat, ohne ihren Widerspruch wahrzunehmen, zur geschichtlichen Erforschung und Darstellung der Person Christi methodisch disponirt? Freilich können wir uns mit diesen Bemerkungen nicht der Prüfung überheben, wie Baur achtzehn Jahre später das Problem gestellt und zu lösen versucht hat. Aber mag diese Prüfung ausfallen, wie sie will, so läßt diese einzige deutliche und umfassende Darstellung seiner theologischen Principien, die uns von Baur bekannt ist, und die damit verbundene Andeutung seiner Beurtheilung der Geschichte, insbesondere der Person des Religionsstifters, nicht erwarten, daß seine geschichtliche Methode correct und dem Gegenstande angemessen sein werde.

Also zu der wissenschaftlichen Geschichtschreibung gehört der Grundsatz, daß Wunder unmöglich sind. Für Baur's Anerkennung dessel-

ben citirt der Autor in der Historischen Zeitschrift eine Stelle aus der „Tübinger Schule", S. 13 f., wo gegen die Annahme des Wunderanfangs für das Christenthum protestirt wird. Indessen diese Aeußerung bezieht sich nur auf die Eine Seite der Sache. Um das Recht der Anwendung jenes Grundsatzes auf die Urgeschichte des Christenthums zu prüfen, ist hinzuzufügen, wie Baur im „Paulus" S. 96 und 97 über die Wunder der Apostel und Jesu sich ausläßt. Baur erklärt a. a. O., daß er es in einer historisch-kritischen Untersuchung der Wundererzählungen der Apostelgeschichte für überflüssig halte, in die allgemeine dogmatische Frage, ob Wunder überhaupt möglich sind, einzugehen, da es sich bei einer solchen Untersuchung nicht um die Möglichkeit, sondern nur um die Erkennbarkeit der Wunder handele. Obgleich Baur im weitern Verlaufe jener Erörterung deutlich genug merken läßt, wie er sich über die dogmatische Frage nach der Möglichkeit der Wunder entscheidet, so bezeichnet er doch in jenem Satze die Grenze, innerhalb welcher der Historiker mit dem Wunder zu thun hat, richtiger als sein Apologet in der Historischen Zeitschrift. Man mag nun über die Richtigkeit der hergebrachten theoretischen Definition des Wunders als eines von den Naturgesetzen unabhängigen Naturereignisses urtheilen, was man will, so sollte ein Geschichtschreiber des Urchristenthums billig Anstand nehmen, sich durch die von unserem Autor geforderte Behauptung von der Unmöglichkeit des Wunders von vorn herein in eine schiefe Stellung zu seinem Gegenstande zu setzen. Es ist doch gewiß eine Sache, die zu weiterem Nachdenken auffordert, daß nicht nur die fünf historischen Bücher des Neuen Testamentes voll von Wundererzählungen sind, sondern daß auch der Apostel Paulus in dem von Baur und seinem Apologeten anerkannten ersten Briefe an die Korinther das Vorkommen von Wundern in der christlichen Gemeinde, ja seine eigene Wunderthätigkeit bezeugt (1 Kor. 2, 4. 12, 9. 10; vgl. Röm. 15, 19). Nun ist es doch wahrlich nicht die Argumentation des Historikers, wenn Baur, dem diese Anspielungen ebenso entgangen sind, wie manche andere Züge in den Briefen des Paulus, a. a. O. folgert, daß, weil bekanntlich keine Wunder der Art mehr geschehen, wie die, von welchen hier die Rede ist, das Wunder dem Christenthum, also auch dem Urchristenthum nicht wesentlich sei. Angesichts der Aeußerungen des Paulus muß der Historiker dieses Element in der Urgemeinde als factisch zugestehen, und nur das ziemt ihm geltend zu machen, daß der Historiker nicht im Stande ist, aus den einzelnen Mittheilungen über

geschehene Wunder zu ermitteln, was nach dem Maßstabe der allgemeinen Regeln über Ursache und Wirkung sich ereignet hat. Denn mit einer danach bemessenen natürlichen Erklärung der Wunder wird den Berichten über dieselben Gewalt angethan; also sind Wundererzählungen für die wissenschaftliche Geschichtsforschung incommensurabel.

Daß diese Zurückhaltung dem Geschichtsforscher geboten ist, ergiebt sich auch aus folgender Betrachtung. Es ist ein wahres Unglück, daß die Discussion über die im Neuen Testament erzählten Wunder sich immer um die philosophische Definition des von den Natursachen unabhängigen Naturereignisses dreht, als ob das Wunder ausschließlich oder vorzugsweise ein Object des allgemeinen theoretischen Erkennens wäre. Vom Wunder ist vor allen Dingen nur zu reden als dem Object des eigenthümlichen religiösen Erkennens, welches im Glauben eingeschlossen ist, und nur im Verhältniß zu dieser subjectiven Bedingtheit kann man das Wunder zum Gegenstande wissenschaftlicher Betrachtung machen. Es ist nichts im empirischen Sinne Objectives, das man unter physikalische oder metaphysische Gesichtspunkte fassen könnte, sondern es ist immer etwas Objectives nur in Beziehung auf die subjective religiöse Erkenntniß. Wenn man den Eindruck davon nicht aus der allgemeinen Kenntniß der geschichtlichen Bücher des Neuen Testamentes empfangen hat, so ist diese unumgängliche Bedingtheit des Wunders aus Marc. 6, 5. 6 deutlich zu erkennen. Dieses Merkmal ist also in der landläufigen theoretischen Definition des Wunders gar nicht aufgenommen. Hingegen das Merkmal, welches in derselben als die Hauptsache hervorgehoben ist, ist so gewiß der Sache zuwider, als die biblischen Berichterstatter von Wundern und diejenigen, welche in der Gründungsepoche des Christenthums Wunder an sich erfahren zu haben oder solche ausüben zu können überzeugt sind, gar keine Vorstellung von Naturgesetzen haben. Also sind dieselben auch weit entfernt, Ereignisse, die sie als Wunder erlebt haben, nach dem Maße ihrer Congruenz oder Incongruenz mit Naturgesetzen sich zu deuten und nach diesem Maße ihre Mittheilungen über erfahrene Wunder an Andere einzurichten. Eben deßhalb ist es für die historische Forschung völlig unmöglich, aus den vorliegenden Berichten zu ermitteln, was denn objectiv vorgegangen sei. Aber andererseits überschreitet der Geschichtsforscher im Verhältniß zur Religionsgeschichte seine Befugniß, wenn er der religiösen Erfahrung von Wundern, die wesentlich zum re-

ligiösen Erkennen gehören, seine Ueberzeugung von der Unmöglichkeit des Wunders entgegenwirft.

Der Autor in der Historischen Zeitschrift hat sich offenbar keine Rechenschaft darüber abgelegt, was es mit der Religion auf sich hat. So wenig nun Jemand zur technischen Beurtheilung der Musik geeignet ist, der gar keine Einsicht in die mathematischen Gesetze der regelmäßigen Verbindungen und Folgen der Töne sich verschafft hat, so mißlich ist es, über Religionsgeschichte zu urtheilen, wenn man nicht geordnete Beobachtungen über die Eigenthümlichkeit der Religion und des religiösen Erkennens angestellt hat. Freilich wenn die Religion als eine Art allgemeinen Erkennens dem philosophischen Wissen analog ist, aber an der „unwahren Form der Vorstellung" ein Organ hat, welches sich von den Trägern der „allein adäquaten Form des immanenten Begriffes" berichtigen lassen muß (vgl. Baur, Gnosis S. 718), dann muß sich Paulus die Belehrung gefallen lassen, daß er sich im Glauben an den Besitz von Wunderkräften selbst getäuscht habe, weil Wunder unmöglich sind. Aber das religiöse Erkennen, welches Wunder statuirt, ist seiner Art nach dem philosophischen Erkennen nicht untergeordnet, sondern entgegengesetzt. Als Erkennen bezieht es sich ebenso wie das wissenschaftliche auf allgemeine Wahrheit; aber während das wissenschaftliche Erkennen die allgemeine Wahrheit als solche und in ihrer Anwendung auf die Objecte zum Gegenstand hat, ist die allgemeine Wahrheit im religiösen Erkennen immer angewendet auf eine sei es individuelle oder gemeinschaftliche Selbsterkenntniß. Die wissenschaftliche Erkenntniß Gottes vollzieht sich in der Ableitung der allgemeinen Gesetze der Welt und der Menschengeschichte aus dem Wesen Gottes; die religiöse Erkenntniß Gottes vollzieht sich in der Wahrnehmung der speciellen Vorsehung Gottes für das Individuum, wie für alle Abstufungen sittlicher Gemeinschaften. Alle Wahrheiten von Gott u. s. w. werden für die Einzelnen, wie für Gesammtheiten nur dann religiös wirksam, wenn sie dem Glauben gegenüber unter den Gesichtspunkt der speciellen göttlichen Vorsehung treten. Der religiöse Begriff des Wunders ist nun im allgemeinsten Sinne nichts Anderes, als der einer Erfahrung specieller Vorsehung Gottes, wie Psalm 107 bezeugt. In diesem Sinne Wunder für unmöglich zu erklären, hieße so viel, als daß die positive Religion eine Illusion sei. Wenn hingegen die Geltung des Glaubens an die specielle Providenz als allgemeines Element des religiösen Erkennens und als nothwendige Grundlage der concreten sittlichen Bildung an-

erkannt werden muß, so entzieht sich dasselbe insoweit dem Maße des wissenschaftlichen Erkennens, als in ihm nothwendig concrete Selbsterkenntniß enthalten ist, welche ihrer Art nach nicht in das Gebiet des wissenschaftlichen Erkennens hineinfällt. In diesem Sinne erlebt der religiöse Mensch noch immer und nothwendig Wunder und bedarf es nicht, bloß an Wunder zu glauben, die Anderen widerfahren sind. Unter die Kategorie der Erweisungen der speciellen Providenz fallen nun auch die Wunder, welche in den Evangelien und der Apostelgeschichte erzählt werden; und nach diesem Maße sind sie für das Christenthum wesentlich. Allerdings beweisen die Anspielungen des Paulus auf seine eigene Wunderkraft, daß damals noch andere an bestimmten Personen haftende Bedingungen für Wunder concurrirten. Diese sind nun aber für uns geschichtlich unmeßbar, und daraus folgt für die wissenschaftliche Betrachtung des Urchristenthums, daß man die specifische Unerkennbarkeit dieser Seite der Urgeschichte, nicht aber ihre durchgängige Unwahrheit constatirt. Wenn man die historischen Schriften des Neuen Testamentes deßhalb für relativ unglaubwürdig erklärt, weil sie voll von Wunderberichten sind, und wenn man ihnen aus diesem Grunde zutraut, daß sie nicht aus der ersten Generation der christlichen Gemeinde herstammen, so ist vielmehr gemäß den Andeutungen des Paulus zu behaupten, daß wir auch aus der ersten Generation der Christen gar nicht auf Berichte rechnen dürfen, welche von Wundererzählungen frei wären.

Auf einem andern Felde der Untersuchung steht aber der von dem Autor in der Historischen Zeitschrift angeführte Protest Baur's gegen den Wunderanfang des Christenthums. In dieser Beziehung bietet die Einleitung zum „Christenthum der drei ersten Jahrhunderte" den Stoff zur Beurtheilung jenes Grundsatzes, daß „die geschichtliche Betrachtung das Interesse hat, auch schon das Wunder des absoluten Anfangs in den geschichtlichen Zusammenhang hereinzuziehen und dasselbe, so weit es überhaupt möglich ist, in seine natürlichen Elemente aufzulösen". Zu diesem Zwecke wird daran erinnert, daß das Christenthum eine sehr wesentliche Voraussetzung an der römischen Weltherrschaft gehabt habe, nicht im Sinne einer äußerlichen Zweckmäßigkeit für die Verbreitung der neuen Religion, sondern so, wie die römische Weltherrschaft wieder die Allgemeinheit der griechischen Bildung in der damaligen Welt voraussetzt. Auch sofern das Christenthum das Zerfallen der Volksreligionen voraussetzt, wird man auf die Culturmacht der griechischen Philosophie zurückgewiesen, da Altes

nur zerfallen kann, wenn schon etwas Neues wirksam geworden ist. Nun ist das Princip der griechischen Philosophie die zuerst von Sokrates vertretene Selbstgewißheit des Menschen, sittliches Subject zu sein. Dieß Princip erringt sich allgemeine Geltung durch die Verbreitung der Systeme der nachsokratischen Philosophie und popularisirt sich namentlich durch den eklektischen Grundsatz von der Sufficienz des natürlichen Wahrheitsgefühls für die Erkenntniß Gottes und für die Gestaltung des menschlichen Lebens. Indem nun Baur in diesem Grundsatze die allernächste Analogie zum Christenthume erkennt, so behauptet er, daß in dem Christenthum „die verschiedenen dasselbe Ziel sittlichen Bewußtseins verfolgenden Richtungen der heidnischen Welt zusammentreffen, um in ihm ihren festbestimmten Begriff und ihren inhaltreichsten Ausdruck zu erhalten". Ebenso strebte das Judenthum seiner im Christenthume sich vollziehenden Vergeistigung zu, indem es in Alexandria die Schranken des Particularismus so viel wie möglich durchbrach und auf dieser Grundlage die Secten der Therapeuten und der Essener erzeugte, welche, wenn auch das Christenthum nicht seinen Ursprung aus dem Essenismus genommen hat, jenem weit näher stehen, als die Pharisäer und Sadducäer. Demnach hält sich Baur für berechtigt zu erklären: „Das Christenthum erscheint, in seinen weltgeschichtlichen Zusammenhang hineingestellt, als die natürliche Einheit aller dieser Elemente" und ist nicht als eine rein übernatürliche Erscheinung anzusehen, „wenn uns doch überall, wohin wir uns wenden, so viele Anknüpfungs- und Berührungspunkte begegnen, in welchen es mit der ganzen Entwickelungsgeschichte der Menschheit auf's innigste zusammenhängt". „Es enthält nichts, was nicht durch eine ihm vorangehende Reihe von Ursachen und Wirkungen bedingt wäre, nichts, was nicht längst auf verschiedenen Wegen vorbereitet worden wäre."

Das sind die positiven Behauptungen, welche den Protest gegen den Wunderanfang des Christenthums begründen sollen; das die Resultate der rein geschichtlichen Betrachtung des Anfangs der neuen Religion! Wir fragen zunächst, ob diese vorgeblich geschichtliche Erklärung vollständig ist. Da Baur anerkennt, daß das Christenthum seine geschichtliche Eigenthümlichkeit nur durch die Person seines Stifters hat, so würde diese Nachweisung seines Ursprunges nur vollständig sein, wenn wahrscheinlich zu machen wäre, nicht nur daß Jesus von Nazareth in persönlichem Verkehre mit Vertretern des hellenischen Eklekticismus und des alexandrinischen Judenthums gestanden, sondern

auch, daß er von Solchen eine specifische Einwirkung auf seine Bildung empfangen habe. Denn solche „Richtungen des Geistes" bewegen sich und wirken in der Geschichte und münden in andere Geistesgestalten ein doch immer nur durch Personen, deren Ueberzeugungen die bestimmten Richtungen haben. Will der Autor in der Historischen Zeitschrift sich bei jenen dem Wunderanfang des Christenthums entgegengesetzten Reflexionen beruhigen, nun, so zweifeln wir mit Grund daran, daß dieß geschichtliche Methode sei. Aber ferner bezeichnen die Ausdrücke, welche Baur in der angeführten Zusammenfassung seiner Resultate gebraucht, wie weit er hinter dem erstrebten Ziele der „natürlichen" geschichtlichen Erklärung des Christenthums zurückbleibt. Die Aufgabe, die sich Baur gesetzt hatte, erforderte die Nachweisung, daß das Christenthum in der ihm vorangegangenen Entwickelung des Heidenthums und des Judenthums zureichend begründet sei. Nur durch die Feststellung dieser Thatsache wäre jede Möglichkeit ausgeschlossen, daß das Christenthum einen wunderbaren Anfang in der Geschichte gehabt habe. Wenn man es aber nur dazu bringt, daß das Christenthum in der ihm vorangehenden Geistesgeschichte Anknüpfungs- und Berührungspunkte gehabt habe, daß es durch dieselbe bedingt und vorbereitet sei, so bleibt nicht nur die Möglichkeit der von Baur angefochtenen Annahme unangetastet bestehen, sondern gerade der mangelhafte Erfolg der Argumentation verleiht derselben einen um so höhern Grad von Wahrscheinlichkeit.

Es liegt aber überhaupt nicht in der Aufgabe der Geschichtschreibung, wie Baur meint, daß sie die jeder Anschauung sich entziehenden Anfänge einer geschichtlichen Größe feststellen müsse. Denn wenn der Anfang des Christenthums empirisch nicht erklärt werden kann, so theilt es dieses Schicksal mit allen Objecten der Geschichtsforschung. Wenn man also eine Erklärung für seinen Ursprung sucht, so kann man nur den Weg der allgemeinen philosophischen Reflexion, speciell der Religionsphilosophie einschlagen. Wenn aber auf diesem Gebiete sich die Annahme als nothwendig erweisen möchte, daß das Christenthum in göttlicher Offenbarung begründet ist, so ist es nichts mehr als ein Schreckschuß, wenn gefolgert wird, daß „so gut auf dem Einen ersten Punkte der geschichtliche Zusammenhang unterbrochen ist, dieselbe Unterbrechung des geschichtlichen Verlaufs auch auf jedem andern Punkte möglich sei", daß man also mit der Annahme des Wunderanfangs für das Christenthum auf die Anschauung seiner geschichtlichen Continuität verzichten müsse Es dürfte vielmehr gerade um-

gekehrt sein. Schon der einzelne Mensch kann nur deßhalb als Subject eines geschichtlichen Verlaufes betrachtet werden, weil man ihn nicht als Resultat eines natürlichen Gattungsprocesses, sondern, unter der Bedingung eines solchen, als wunderbare Schöpfung Gottes verstehen muß. Im entgegengesetzten Falle wird die Identität des Subjects mit sich selbst in seinem zeitlichen Verlaufe aufgegeben, weil die Freiheit, durch welche allein der Einzelne eine Geschichte hat, ihren zureichenden Grund nur in Gott, nicht aber in dem Naturproceß seiner Erzeugung durch die Aeltern hat. Wenn also nach dieser Analogie auch für das Christenthum, das seinen zureichenden Grund nicht in der vorangehenden Geschichte der Religionen und der Philosophie hat, die Begründung durch göttliche Offenbarung postulirt wird, so ist die Entscheidung darüber in den allgemeinen Begriffen von Gott, vom Verhältniß des Menschengeschlechts zu ihm und von den Bedingungen der geistigen Entwickelung desselben zu suchen. Und indem Baur behauptet, daß, sobald dem Christenthum der Wunderanfang zugestanden wird, die geschichtliche Continuität desselben gefährdet wird, und die Erfüllung der Aufgabe des Historikers an demselben nicht gesichert ist, so ist dieß ebenso eine petitio principii, wie die Voraussetzung göttlicher Offenbarung. Wir können also dem Apologeten Baur's durchaus nicht zugestehen, daß die Ausschließung des Wunderanfangs für das Christenthum, welche nur die Folge einer unvollständigen philosophischen Reflexion ist, ein unumgängliches Merkmal der geschichtlichen Methode und der Ausdruck geschichtlicher Voraussetzungslosigkeit sei.

Unvollständige philosophische Reflexion müssen wir in den Sätzen erkennen, auf deren Grund sich Baur die unerfüllbare Aufgabe gestellt hat, den zureichenden Grund des Christenthums in der philosophischen Entwickelung des hellenischen Heidenthums und des Judenthums nachzuweisen. Es ist aber von Bedeutung für Baur's theologische Gesammtstellung, dieses Unternehmen sowohl mit seiner Ansicht von der Person Christi, als mit den Grundanschauungen der Hegel'schen Philosophie zu vergleichen, zu denen er sich in dem Werke über die „christliche Gnosis“ bekannt hat. Nämlich die Hegel'sche Grundanschauung schließt die Annahme des Wunderanfangs des Christenthums so wenig aus, daß sie vielmehr dieselbe fordert. Wird Gott als das Subject eines durch seine Entäußerung in der Welt und im endlichen Geiste zum absoluten Selbstbewußtsein zurückkehrenden Processes gedacht, ist ferner die Religion die Form, in welcher die stufen-

weise Vollziehung des Selbstbewußtseins Gottes in der Sphäre des endlichen Geistes vor sich geht, ist endlich die christliche Religion die höchste und eigentliche Stufe der Realisirung dieses göttlichen Selbstbewußtseins, so folgt aus der ganzen Anlage dieser Gedankenreihe, daß das göttliche Wesen auf jeder spätern Stufe seiner Selbstverwirklichung über die Bedingungen und den Inhalt der je frühern übergreift, sie zum Moment herabsetzt, und daß die Erhebung der je spätern Stufe über die je frühere zu Stande kommt, indem auf jener Elemente des göttlichen Wesens wirksam werden, die es auf den früheren nicht sind. Vom Hegel'schen Standpunkt aus wäre es also unberechtigt, das gottmenschliche Selbstbewußtsein, durch welches das absolute Wesen sich in der christlichen Religion zum Wissen seiner selbst erhebt, aus dem Maße zu erklären, in welchem der absolute Geist auf den Stufen der relativen Religionen jenes Ziel nur erst erstrebt. Denn der zureichende Grund des im Christenthum realisirten absoluten Selbstbewußtseins Gottes kann nur in dem Wesen Gottes selbst und in der absoluten Bethätigung desselben liegen. In Consequenz mit diesen Grundanschauungen der Hegel'schen Philosophie ist es Baur möglich gewesen zuzugestehen, daß „die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur in Christus zuerst zum selbstbewußten Wissen geworden sei" (Gnosis S. 717). Denn nach jenen Prämissen ist Gott selbst in dem Wissen Christi von seiner Gottmenschheit zum absoluten Selbstbewußtsein gelangt, welches durch alle vorangegangenen Stufen des göttlichen Denkprocesses nur bedingt, aber allein zureichend begründet ist in der dieselben zum Moment herabsetzenden Actualität des göttlichen Wesens selbst.

Während in dieser Gestalt die Hegel'sche Philosophie wenigstens eine ganz bestimmte Analogie zur Annahme des Wunderanfangs des Christenthums fordert, entspricht der Abweisung derselben in Baur's „Christenthum der drei ersten Jahrhunderte" eine Herabsetzung der Bedeutung der Person Christi unter die eben angeführte Formel aus der „Christlichen Gnosis". Dort wird nämlich die wesentliche Neuheit des Christenthums an dem Inhalte der Bergpredigt Jesu aufgezeigt und daran anschaulich gemacht, daß die Sittlichkeit nicht an der äußern That, sondern an der über das Endliche, Particuläre, rein Subjective sich erhebenden Gesinnung gemessen werde. Freilich wird hinzugefügt, daß eine solche Religions- und Sittenlehre die am Christenthum haftenden Wirkungen nicht hätte hervorbringen können ohne einen festen Mittelpunkt, welcher die Form zu einer concreten

Gestaltung des religiösen Lebens hergab. Diesen bildet die Person Jesu, und Baur erhebt demnach die Frage, was als die eigentliche Grundlage ihrer weltgeschichtlichen Bedeutung anzusehen sei. In höchst bezeichnender Zweideutigkeit antwortet er: „Hätte nicht die nationalste Idee des Judenthums, die Messiasidee, mit der Person Jesu sich so identificirt, daß man in ihm die Erfüllung der alten Verheißung, den zum Heile des Volkes erschienenen Messias anschaute", so hätte der Glaube an ihn nicht zu einer weltgeschichtlichen Macht von solcher Bedeutung werden können. Allerdings folgt nachher die Angabe, daß Jesus selbst sich für den Messias gehalten habe, aber mit der Voranstellung jener Erklärung deutet der Geschichtschreiber an, daß er die objective Wahrheit dieses Selbstbewußtseins Jesu im Zweifel lasse. Es ist klar, daß diese Betrachtungsweise außer Verhältniß zu der Hegel'schen Religionsphilosophie getreten ist, sofern dieselbe zur Auffassung der specifischen Dignität Christi in der Weltgeschichte befähigt. Aber ist es nun die Vorsicht des Geschichtschreibers gegen die Anwendung philosophischer Theorieen auf geschichtliche Größen, welche Baur auf den Weg zu dieser skeptischen Behandlung der Person Christi geführt hat? Wir können uns davon nicht überzeugen. Denn wenn ein Geschichtschreiber aus psychologischen und ethischen Gründen Ursache zu haben glaubt, die Meinung einer geschichtlichen Person von sich selbst nicht als objectiv wahr zuzugestehen, so muß er nach dem Maße allgemeiner Wahrscheinlichkeit ermitteln, welcher Art der Irrthum gewesen ist, den die Person begangen hat. Sonst ist die geschichtliche Aufgabe nicht gelöst. Aber der Grund, aus welchem Baur nicht Ein Wort in dieser Richtung ausgesprochen hat, liegt darin, daß er auch in dieser skeptischen Berichterstattung über den Inhalt des Selbstbewußtseins Jesu unter dem Einfluß der Hegel'schen Philosophie steht. Welcher Geschichtschreiber drückt sich über eine historische Person so aus: „Die Messiasidee identificirte sich mit der Person Jesu so, daß man in ihm den Messias anschaute"? Die Messiasidee als Subject einer Handlung ist keine Größe für die Geschichte, sondern nur für philosophische Betrachtung, und nur eine durch philosophische Voraussetzungen geleitete, in der Geschichtsbetrachtung nicht einheimische Phantasie kann sich einer solchen Formel bedienen. Die Ausdrucksweise steht nun aber zu nichts Anderem in Beziehung als zu der Ansicht von Christus, die wir ebenfalls in dem von Baur adoptirten Gedankengange der Hegel'schen Religionsphilosophie nachgewiesen haben: Christus ist Gottmensch nur durch

Vermittelung des Glaubens; was aber hinter dem Glauben liegt, als die historisch gegebene, objective Realität, bleibt, wie es einmal heißt, in ein Geheimniß gehüllt, oder, wie auf der andern Seite, — ist Christus als bloßer Mensch, als menschlich-sinnliche Erscheinung. Das letztere Urtheil ist nun freilich so geschichtswidrig wie möglich, und wenn dasselbe auch nur vorherrschend die Anschauung Baur's geleitet hätte, so hätte er der Geschichte des Urchristenthums kein Interesse abgewinnen können. Daß also Baur, wie er selbst (Tübinger Schule, S. 13) bezeugt, stets die geschichtliche Erscheinung Jesu als den entscheidenden Anfang der christlichen Religion im Auge behalten und ihn in seiner Geschichtsforschung nie als die zufällige Veranlassung des christlichen Glaubens hat wollen gelten lassen, verräth unzweifelhaft die Nachwirkung der der Orthodoxie zugewandten Elemente der Hegel'schen Anschauung. Indem er aber im Zweifel läßt, ob Jesus sich der Wahrheit gemäß für den Sohn Gottes erklärt hat, indem er ferner seiner Pflicht als Geschichtschreiber zu genügen meint, wenn er den Glauben an die Auferweckung Jesu als unumgängliche Voraussetzung für alles Folgende anerkennt, ohne sein eigenes Urtheil über das geglaubte Factum auszusprechen, so folgt er der zugleich von ihm vertretenen Wendung der Hegel'schen Philosophie nach links, der gemäß ein Schleier über der historischen Realität Christi ruhen darf, weil man den Gottmenschen in dem zum absoluten Selbstbewußtsein sich erhebenden Menschengeschlecht erkennt. So wirft jener Widerspruch, den wir in der Darstellung der Hegel'schen Philosophie in der „Christlichen Gnosis" erkannt haben, seinen Schatten auf die vorgeblich rein geschichtliche Würdigung Christi in dem hierher gehörigen, achtzehn Jahre jüngern Geschichtswerk. Die Bedingungen, unter denen allein eine geschichtliche Beurtheilung Jesu möglich ist, sind für Baur nicht erkennbar gewesen, weil sein Blick durch philosophische Voraussetzungen getrübt war, und um so mehr, als dieselben in sich widersprechend waren. Dagegen verräth freilich der Protest gegen den Wunderanfang eine Abwendung von dem Zusammenhang der Hegel'schen Weltanschauung. Der Naturalismus, den Baur geltend macht, ist im offenen Widerspruch mit derselben. Den Uebergang zu demselben haben aber auch gerade in der Geschichtschreibung manche frühere Hegelianer gemacht, indem sie aus dem Falle des absoluten Idealismus nur den Glauben an die ununterbrochene Nothwendigkeit der geschichtlichen Entwickelung gerettet haben, ein Gedanke, welcher, von der Voraussetzung der lebendigen Gottes-

idee Hegel's abgelöst, sich am allerwenigsten als Maß des Verhältnisses der Religionen zu einander eignet. Dieselbe Herkunft hat nun auch die Antipathie gegen den Wunderanfang des Christenthums, welche der Autor in der Historischen Zeitschrift hegt. Denn die allgemeine wissenschaftliche Stimmung, so weit sie idealistisch ist, nährt sich noch immer mit den Trümmern des Hegel'schen Systems, und die vorgebliche Voraussetzungslosigkeit wird immer nur in Anspruch genommen, indem man sich über die geschichtliche Bedingtheit des eigenen wissenschaftlichen Standpunktes durch die vorhergehende Entwickelung der Gesammtwissenschaft nicht Rechenschaft zu geben vermag.

Der zweite Grundsatz, den die rein geschichtliche Erforschung des Urchristenthums zu befolgen hat, nämlich die Indifferenz der kanonischen Auctorität, welche die Schriften des N. T. für die dogmatische Theologie haben, für ihre Benutzung als Quellenschriften, ist nicht so streitig zwischen der Tübinger Schule und den anderen Kirchenhistorikern, wie der Autor in der Historischen Zeitschrift es darstellt. Grundsätzlich ist zugegeben, daß man noch andere Proben der Echtheit der Schriften des N. T. bedarf, als die Ueberlieferung, welche für uns immer erst in bedeutendem zeitlichen Abstande von der vorgeblichen Entstehungszeit der Schriften Zeugnisse hinterlassen hat. Zugegeben sind die Schwierigkeiten, welche die Glaubwürdigkeit der Tradition begleiten, die Hemmungen des Verkehrs unter den Christen, die allgemeine Kritiklosigkeit und Leichtgläubigkeit, welche die ältesten Zeugen der Literatur des N. T. in anderen Dingen kundgeben. Zugegeben ist, daß Pseudonymie in der damaligen literarischen Praxis der jetzt üblichen Anonymie gleichsteht. Der Widerspruch gegen Baur's kritisches Verfahren mit den Schriften des N. T. bezieht sich also nur auf die Art, in welcher die Mittel der Kritik auf die einzelnen Probleme in Anwendung gebracht werden. Und weder ist diese Art nach den Kriterien geschichtlicher Methode mustergültig, noch in Hinsicht der Zähigkeit, mit welcher Baur die einmal aufgefaßten Hypothesen festgehalten, dieselben dogmatisirt und in den meisten Fällen jede noch so historisch begründete Revision derselben von sich gewiesen hat. Denn welches sind die Hebel, mit welchen Baur die Geltung neutestamentlicher Schriften aus ihrem bisher anerkannten Stande gehoben und in ganz andere Gebiete der Geschichte geworfen hat? Nur in wenigen Fällen hat Baur regelmäßige Analysen neutestamentlicher Schriften vorgenommen, um an dem erkennbaren Zwecke derselben ihre geschichtliche Situation und den Ursprung von dem an-

gegebenen Verfasser zu erproben. Dagegen ist namentlich sein Verfahren in der Beurtheilung der für unecht zu erklärenden Briefe des Paulus so weit entfernt von geschichtlicher Methode, so tumultuarisch und tendenziös, daß der Autor in der Historischen Zeitschrift, indem er seine Anerkennung der Baur'schen Kritik ausspricht, wohl der vollständigen Kenntniß der Acten entbehrt. Ohne Analysen der einzelnen Briefe zu versuchen, erklärt Baur, daß einzelne in die Augen fallende Stellen die Hauptsache in denselben bezeichnen, daß diese von dem Standpunkt der echten paulinischen Briefe sich entfernen, daß sie hingegen mit der Gnosis des zweiten Jahrhunderts sich sympathetisch oder polemisch berühren, und so ist das Urtheil über die Briefe an die Kolosser und an die Epheser fertig. Er gewährt diesen Briefen nicht einmal so viel Recht bei der gegen sie gerichteten Procedur, gegen jeden derselben besonders zu verfahren, sondern aneinander gefesselt müssen sie dem Kreuzverhör des Richters Stand halten, der ihre Aussagen, die bei jedem in sich wohl zusammenhängen, in ihrer absichtlichen Vereinzelung als lauter Anzeichen ihres unpaulinischen Ursprungs deutet. Oder wie beim ersten Thessalonicherbrief muß der Schein der Zusammenhangslosigkeit, den nicht Paulus, sondern nur der Kritiker verschuldet, der sich um die Einsicht in den Zusammenhang nicht bemüht hat, muß ferner der vorgebliche Mangel einer bestimmten dogmatischen Idee herhalten, um den Zweifel an der Echtheit zu begründen, während umgekehrt der kleine Brief an den Philemon in dieselbe Verdammniß kommt, weil sein unscheinbarer persönlicher Inhalt unter einen ideellen Gesichtspunkt gestellt ist, nämlich unter den Gedanken, daß die früher von einander Getrennten sich in innigerer Weise als Christen wiederfinden, der an die Situation des pseudoclementinischen Romans erinnere! Wir beschränken uns auf diese Fälle, weil wir nur gezwungen durch den Apologeten der Baur'schen Kritik uns wieder an diese eclatanten Fehlgriffe erinnert haben. Die Vergleichung des Briefes an Philemon mit dem pseudoclementinischen Roman vergegenwärtigt uns vielmehr die Wurzel des gesammten unkritischen Verfahrens Baur's gegen die Schriften des N. T.

Baur ist durch seine Studien über die christliche Gnosis auf die sogenannten Homilieen des römischen Clemens geführt worden, die pseudonyme Schrift eines essenischen Ebjoniten aus der Mitte des zweiten Jahrhunderts, die Ueberarbeitung einer in der Partei emsig gepflegten Sage zum Zweck der Bekämpfung der markionitischen

Gnosis. In seinem Werke über die „christliche Gnosis" hat Baur jene Schrift selbst als besondere Form judenchristlicher Gnosis dargestellt, aber schon in der Abhandlung über die Parteien in der korinthischen Gemeinde (1831), dann in denen über den Römerbrief und über den Ursprung des Episkopats hat er sie so benutzt, daß man erkennt, wie er seine Ansicht von der Situation der Kirche im ersten und im zweiten Jahrhundert nach dem Eindruck bemessen hat, den ihm jene Schrift in anderer Beziehung gemacht hat. Und indem er diesen Eindruck für sich festgehalten und alle noch so begründeten Beschränkungen der Bedeutung jener Schrift ohne Weiteres abgewiesen hat, hielt er sich freilich für ebenso genöthigt wie berechtigt, die Echtheit der Mehrzahl der neutestamentlichen Schriften fallen zu lassen, weil seine Ansicht über die Homilien mit derselben sich nicht vertrug. Die Homilieen berühren nämlich auch die Frage über das gegenseitige Verhältniß der Judenchristen und der Heidenchristen in der kirchlichen Gemeinschaft. Indem sie eine gründliche Feindschaft gegen den Apostel Paulus deutlich verrathen, führen sie ihr Judenchristenthum ausdrücklich auf die Auctorität des Jakobus und des Petrus zurück. Obgleich eine judenchristliche Schrift, fordern sie jedoch nicht die Beschneidung der Heidenchristen zum Zwecke der Gemeinschaft, wie dieß die pharisäischen Judenchristen zur Zeit der Apostel gethan hatten. Davon hat nun Baur den Eindruck empfangen, daß in der Mitte des zweiten Jahrhunderts das antipaulinische Judenchristenthum dem Heidenchristenthume mit nicht geringerem Gewichte gegenübergestanden hat, wie in der Zeit der Apostel; daß es aber zur Ausgleichung mit demselben bereit gewesen sei; daß deßwegen die Beschneidung als allgemeine Pflicht aufgegeben worden sei, auf welche die Partei ursprünglich Juden wie Heiden verpflichtet hat, um für diesen Preis die judenchristliche Anschauung von der Identität des Christenthums mit dem Judenthum als Grundlage für die allgemeine Kirche wirksam geltend zu machen; daß endlich dieser Plan im Allgemeinen gelungen sei, da die katholische Kirche ihren Episkopat nach dem in der Schrift enthaltenen Vorbilde der Verfassung ausgebildet habe. In anderer Richtung hat Baur durch die Interpretation des Galaterbriefs bestätigen wollen, daß die Urapostel als Vertheidiger der allgemeinen Pflicht der Beschneidung dem Paulus ebenso schroff gegenübergestanden haben, wie die Judenchristen im ersten und im zweiten Jahrhundert. Dieß vorgebliche Resultat, welches von dem Eindrucke der Homilieen auf Baur beherrscht ist, erlaubte ihm direct nicht mehr,

die Echtheit der Apostelgeschichte, des ersten Briefs des Petrus und des Briefs des Jakobus anzuerkennen. Die Ansicht von der Versöhnung der beiden Parteien im zweiten Jahrhundert, welche er aus den Homilieen abgenommen hatte, war aber das Motiv, die aus anderen Gründen erhobenen Zweifel gegen die Echtheit der Evangelien zu bestätigen, indem sie ihm den Schlüssel für die wahre geschichtliche Herkunft und Abzweckung jener Schriften zu bieten schien. Endlich ordneten sich dem Gesichtspunkt der Hebräerbrief und die vorgeblich antignostischen und universalistischen Briefe an die Kolosser, Epheser, Timotheus und Titus unter. Es concurrirte bei diesen Constructionen noch die Ansicht von der Bedeutung der römischen Gemeinde für diese Versöhnung der Parteien, für welche deßhalb fast alle die bezeichneten, für unecht erklärten Schriften vindicirt wurden.

Dem Autor in der Historischen Zeitschrift haben wir zugegeben, daß Unterschiebungen von Schriften in der ältesten Kirche möglich waren und daß ihre Pseudonymie im Allgemeinen dem Vorwurfe des Betruges nicht zu unterwerfen ist. Wenn es aber kritisches Resultat sein soll, daß die Unterschiebung von Schriften mit Apostelnamen im zweiten Jahrhundert in solchem Umfange geschehen sei, wie Baur behauptet, und wenn gegen diese in's N. T. eingedrungenen Schriften damals kein Verdacht sich geregt hat, wie doch gegen die gnostischen Schriften mit Apostelnamen, so machen wir bei diesem seltenen Fall im Gebiete der Literargeschichte nur von der Pflicht historischer Methode Gebrauch, indem wir uns den Grund jenes Resultates genau ansehen. Derselbe besteht in der an den Clementinischen Homilien wahrgenommenen Absicht der Versöhnung zwischen Heidenchristen und Judenchristen, welche als allgemeines Bedürfniß in der Zeit der Entstehung jener Schrift angesehen wird und woraus dann gefolgert wird, daß im ersten Jahrhundert nicht einmal principielles Einverständniß zwischen den Aposteln geherrscht habe, und daß alle möglichen Apostelschriften nur jener großen Aufgabe des zweiten Jahrhunderts zu dienen bestimmt gewesen seien. Die Thatsache, welche die Basis der Baur'schen Kritik bildet, ist aber als solche durch das Zeugniß der Homilieen gar nicht festgestellt. Freilich erlaubt die romanhafte Form der Schrift nicht, eine solche Forderung an dieselbe zu stellen; man kann jene Thatsache, daß damals das Bedürfniß wie die Möglichkeit einer Versöhnung der Parteien allgemein herrschte, nur aus der notorischen Absicht der Homilieen erkennen, dieses Bedürfniß vom Standpunkte des Judenchristenthums zu befriedigen!

Ich frage: welcher Historiker wird auf irgend einem andern Gebiet der Geschichte die Andeutungen eines Tendenzromans als Schlüssel für die Erkenntniß der allgemeinen Verhältnisse benutzen? Nun kommt aber ferner in Betracht, daß durch directe historische Zeugnisse eine ganz andere Situation der Parteien im zweiten Jahrhundert festgestellt ist, und daß Baur in der Auffassung der Tendenz der Homilieen ein wesentliches Merkmal bei Seite gelassen hat. Allerdings hat der ebjonitische Verfasser dieser Schrift, wie alle Stimmführer des Judenchristenthums, die Tendenz, unter den Heiden Proselyten für seine Richtung im Christenthume zu machen. Dieser Ausdruck der Tendenz entspricht den historischen Partieen des Buches und ist wohl zu unterscheiden von der viel weiter greifenden Erklärung Baur's. Um jener Tendenz einen gewissen Erfolg zu sichern, wird in den hieher gehörigen Theilen der Homilieen die Forderung der Beschneidung an die Heiden allerdings nicht ausgesprochen, d. h. aufgegeben. Aber es ist nur ein Irrthum von Baur, daß die Homilieen die Pflicht der Beschneidung auch für die geborenen Juden in der christlichen Gemeinde fallen lassen. Daß ein notorischer Judenchrist diesen Ritus für seine Volksgenossen aufgegeben habe, wäre etwas so Auffallendes, daß zu dessen Feststellung das argumentum e silentio nicht zureicht. Den Verhältnissen entspricht es nur, das Stillschweigen über diesen Punkt so zu deuten, daß die Judenchristen ohne Frage bei der Beschneidung verharren, wie beim Apostelbecret über die Enthaltungen der Heidenchristen vorausgesetzt ist, daß die jüdischen Christen fortfahren, das ganze mosaische Gesetz zu beobachten. Also hat Baur in diesem für seine ganze Geschichtsanschauung so wichtigen Punkte falsch geschlossen, und schon diese Nachweisung durchkreuzt die Annahme, daß die Homilieen die Absicht verfolgen, eine Versöhnung des Judenchristenthums und des Heidenchristenthums zu bewirken. Dieselbe liegt aber auch noch aus einem andern Grunde außer dem Gesichtskreise des Verfassers der Schrift. Auf die Beschneidung der heidnischen Proselyten verzichtet er, und in dieser Hinsicht scheint er, obwohl Judenchrist, die Freiheit der Heidenchristen zu achten. Ob er aber dennoch ihre Gleichberechtigung mit den Judenchristen beabsichtigt und ihre Freiheit der Sitte unverkürzt erhalten hat? Wir müssen es leugnen. Denn die einzelnen heidnischen Proselyten, auf deren Einführung in die ebjonitische Gemeinschaft es in den Homilieen ankommt, werden zu den essenischen Waschungen verpflichtet; also wird in diesem Punkte wie in dem andern das Ueber=

gewicht des Judenchristenthums über die Heidenchristen aufrecht erhalten; diese Tendenz aber ist das Gegentheil von der nur in Baur's Phantasie geltenden Versöhnung und vollen Einigung zwischen beiden Parteien.

Was sich also aus den Homilien nicht ergiebt, und was ihnen gemäß auch nicht als allgemeines Bedürfniß der Zeit erkennbar ist, wird nun aber direct ausgeschlossen durch eine bekannte Erklärung des ersten heidenchristlichen Theologen, des Märtyrers Justinus, welche jedoch Baur nie in Betracht gezogen hat. Justin erklärt im Namen des gesammten Heidenchristenthums die pharisäischen Ebjoniten, d. h. die Judenchristen, welche den Heidenchristen die Beschneidung auferlegen wollen, für häretisch, erkennt also diesen gegenüber keine Möglichkeit der Ausgleichung an. Die Nazaräer dagegen, welche für sich am mosaischen Gesetze festhalten, aber die Freiheit der Heidenchristen achten, sieht er für seine Person so an, daß mit ihnen Gastfreundschaft und Cultusgemeinschaft zu halten sei, erkennt also diesen gegenüber kein Bedürfniß der Ausgleichung und Versöhnung an. Zugleich aber spricht er aus, daß andere Heidenchristen den christlichen Verkehr auch mit dieser bescheidenen jüdisch-christlichen Partei verwerfen, und diese Meinung hat sich bis gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts hin durchgesetzt, so daß von da an auch die Nazaräer als häretisch gelten. Von dem Standpunkt der Homilieen scheint Justin nichts zu wissen; er würde ihn ebenso wie den der pharisäischen Judenchristen beurtheilt haben. Dieser Umstand bestätigt nur, was sich aus allen Spuren der Geschichte des essenischen Ebjonitismus ergiebt, und was Baur nur deßhalb ignorirt, weil die demselben angehörige clementinische Literatur an Umfang und Interesse so bedeutend ist, — daß diese Partei des Judenchristenthums für die Heidenchristen des zweiten Jahrhunderts eine geringere Bedeutung hatte, als in seiner Geschichtsconstruction.

Baur hat solchen Nachweisungen gegenüber nur sein Postulat einer nothwendigen und darum wirklich zu Stande gebrachten Versöhnung aufrecht erhalten. Indem er in einem gegen mich gerichteten Excurs in der „Tübinger Schule" S. 65 ff. immer wieder darauf zurückkommt, „man sollte glauben (?), daß ein solcher Gegensatz wie zwischen Judenchristenthum und Paulinismus (muß heißen: Heidenchristenthum) hätte vermittelt und ausgeglichen werden müssen, wenn es überhaupt zu einer geschichtlichen Entwickelung kommen sollte"; — „der Hauptknoten der Entwickelung liege nur in der Frage, wie mit

dem auch in Hinsicht der älteren Apostel zugegebenen Particularismus der paulinische Universalismus zur Einheit einer und derselben religiösen Gemeinschaft zusammengehen könne", — so kann ich hierin keinen triftigen Einwand gegen meinen quellenmäßigen, auf Justin's Dial. c. Tryph. cap. 47 gegründeten Beweis erkennen, daß es überhaupt zu keiner Versöhnung des Heidenchristenthums und des Judenchristenthums in der katholischen Kirche gekommen ist (vgl. Entstehung der altkatholischen Kirche, zweite Ausg. S. 252—257). Sogar der Standpunkt der Urapostel, so weit er jüdisch-christlich war, wird in Gestalt der nazaräischen Partei von der heidenchristlichen Kirche als ungültig verworfen. Jenes Postulat Baur's findet freilich an dem Verlauf mancher kirchlicher Streitigkeiten seine Bestätigung. Nachdem Augustinismus und Pelagianismus einander gegenübergetreten waren, wurden sie, wenn auch nicht vermittelt, aber doch ausgeglichen im Semipelagianismus. Aber was würde man zu solcher Rede sagen müssen: man sollte glauben, daß ein solcher Gegensatz wie Katholicismus und Protestantismus vor Allem vermittelt und ausgeglichen werden mußte, wenn es überhaupt zu einer weitern geschichtlichen Entwickelung kommen sollte? Gegen solche Erwartungen vom Verlauf der Dinge gilt in diesem Falle die Allen gemeinsame Kenntniß der entgegengesetzten Wirklichkeit. Nur die Lückenhaftigkeit der Quellen der Geschichte des zweiten Jahrhunderts gewährt dem gleichartigen Postulate Baur's in Hinsicht dieser Periode einen gewissen Schein der Richtigkeit. Aber es ist doch wahrlich nicht die historische Methode, welche es ihm möglich gemacht hat, sich über meine widerlegenden Nachweisungen der wirklichen Thatsachen hinwegzusetzen! Was setzt er denselben entgegen? „Nachdem einmal Paulinismus und Judenchristenthum in offenem Gegensatz einander gegenüberstanden, waren das treibende Princip jene Judaisten, die dem Apostel Paulus gegenübertraten, und es giebt keinen größern Beweis der Entwickelungsfähigkeit des Judenchristenthums, als die unleugbare Thatsache, daß es ihm nicht schwer fiel, selbst lebhaft vertheidigte Positionen aufzugeben, sobald es darin das Mittel sah, das Uebergewicht über den Paulinismus mit um so besserem Erfolge zu behaupten." Baur spielt damit wieder darauf an, daß die Clementinischen Homilieen vorgeblich die Beschneidung für Juden wie für Heiden aufgegeben und an ihre Stelle die Taufe gesetzt haben (a. a. O. S. 70). Diese Thatsache leugne ich eben mit gutem Grunde, und ich habe ferner bewiesen, daß die Taufe bei den essenischen Ebjoniten als Ersatz nicht

für die Beschneidung, sondern für die Opfer galt (Altkath. K. S. 239). Aber gesetzt, daß Baur in jener Ansicht Recht hätte, so beweist die Bereitwilligkeit des Verfassers der Homilieen, die Beschneidung den Heiden zu erlassen, ebenso wenig den Erfolg dieser Absicht, als die Nachgiebigkeit des Georg Cassander in Hinsicht der communio sub utraque es beweist, daß Katholiken und Evangelische in Deutschland unter der Regierung Maximilian's II. sich versöhnt haben! Weiterhin versucht Baur seine Ansicht von der Begründung des katholischen Christenthums auf das Judenchristenthum dadurch aufrecht zu halten, daß er die katholische Verfassung als judenchristlich in Anspruch nimmt (a. a. O. S. 72 f.). Schon in seiner Schrift gegen Rothe hat er diesen Gedanken durchzuführen versucht, wiederum weil in den Clementinischen Homilien episkopale Verfassungsordnungen vorausgesetzt sind, zu einer Zeit, in welcher die heidenchristliche Kirche nach allen geschichtlichen Spuren dieselben noch nicht ausgebildet habe. Also, folgerte Baur, ist der katholische Episkopat eine Nachbildung des judenchristlichen. Aber das post bürgt nicht für das propter. Denn Baur hat sich durch die Aehnlichkeit der beiderseitigen Verfassungsformen den Unterschied der ihnen zu Grunde liegenden Anschauungen verbergen lassen. Ich muß gegen jene Behauptung meine ausführliche Nachweisung aufrecht erhalten (Altkath. K. S. 415—436. 453—461), daß der heidenchristlich-katholische Episkopat in den meisten Gebieten der Kirche unabhängig von den in der Gemeinde zu Jerusalem und bei den essenischen Ebjoniten geltenden Ideen entstanden ist, daß er in Alexandria einen siegreichen Kampf mit der jüdisch-christlichen, von Jerusalem aus eingeführten Form des Episkopats bestanden hat, und daß in der heidenchristlichen Literatur die pseudoignatianischen Briefe allein jene Idee recipirt haben, daß sie aber deßhalb eine Ausnahmestellung in der Art der Ableitung des Episkopats einnehmen. Baur hat seinem auf diesen Punkt begründeten Einwand gegen mich auch nur dadurch einen Schein von Bedeutung abgewinnen können, daß er sich die obschwebende Streitfrage nicht richtig vergegenwärtigt hat. Indem das katholische Christenthum des zweiten Jahrhunderts eine Reihe von Charakterzügen darbietet, welche ebenso gleichartig mit dem Judenchristenthum, wie dem Paulinischen Gedankenkreise entgegengesetzt sind, so ist die von mir formulirte Frage die, ob die Judenchristen oder die Heidenchristen den Bestand der katholischen Kirche bilden. Indem ich das Erstere verneine, weil die katholische Kirche schon am Ende des zweiten Jahrhunderts die Judenchristen aller Farben als

Häretiker von sich ausschließt, so verneine ich ferner, daß das Judenchristenthum als historische Größe, wie es die Richtung der Christen jüdischer Abkunft und jüdischer Sitte ist, die Eigenthümlichkeit der katholischen Kirche begründe. Denn wenn die Subjecte des Judenchristenthums von der katholischen Kirche ausgeschlossen werden, so kann nicht ihre von ihnen abgelöste Richtung in derselben herrschen. Indem also die Heidenchristen das Subject der katholischen Kirche sind, so habe ich den Weg zu ermitteln versucht, auf welchem dieselben zu der dem Judenchristenthum analogen gesetzlichen Auffassung des Christenthums gelangt sind. In dieser Hinsicht sind vielleicht noch andere Lösungen des Problems möglich, als die von mir gegebene; aber ich kann mich nicht davon überzeugen, daß die geschichtliche Methode es erlaubt, die dem Judenchristenthum analogen Charakterzüge des katholischen Christenthums, wie Baur es thut, als Judenchristenthum zu bezeichnen und mit der historischen Größe gleichen Namens, d. h. mit den Grundsätzen der Gegner des Paulus, principiell zu identificiren. Denn das ist ja eben die Frage, welche historisch zu lösen ist, und gegen deren Lösung im Sinne Baur's die bestimmte Absicht der katholischen Heidenchristen entscheidet, mit den Judenchristen aller Farben keine Gemeinschaft zu pflegen. Wenn Baur diesen geschichtlichen Gründen nie Aufmerksamkeit hat schenken wollen, so ist in der beharrlichen Behauptung des direct judenchristlichen Charakters der katholischen Idee vom Episkopat nur eine petitio principii zu erkennen, die bei diesem historisch lösbaren Probleme ganz unstatthaft ist. Aber an diesem Falle darf sich der Autor in der Historischen Zeitschrift davon überzeugen, wie Baur mit ideellen Größen und unhistorischen Abstractionen gerechnet hat, anstatt den quellenmäßigen Thatsachen mit deutlicher Anschauung der obwaltenden Verhältnisse nachzugehen. Hieraus mag derselbe auch abnehmen, warum, wie er bei Anführung meines Namens unter den Schülern Baur's sich ausdrückt, ich „jetzt freilich andere Wege gesucht habe".

So verhängnißvoll der Gebrauch der Clementinischen Homilieen für die Ergründung der Geschichte des zweiten Jahrhunderts für Baur geworden ist, so unterlassen wir nicht, darauf hinzuweisen, wie wichtig und fruchtbar seine Vergleichung der durch jene Schrift angedeuteten Parteiverhältnisse mit den gleichartigen Spuren im apostolischen Zeitalter für die kirchengeschichtliche Würdigung des Judenchristenthums geworden ist. In dieser Hinsicht hat sich Baur ein bedeutendes Verdienst erworben. Aber er hat dasselbe selbst dadurch in den Schatten

gestellt, daß er die Folgerungen von den Clementinischen Homilien auf die Apostelzeit über die Grenze des Statthaften trieb. Die in jener Schrift vorgegebene Solidarität zwischen den essenischen Ebjoniten und den Urapostelu hat einen solchen Eindruck auf ihn gemacht, daß er nicht nur alle sonst bemerkbaren Unterschiede jüdisch-christlicher Fractionen zu leugnen suchte, sondern auch im Galaterbrief die klaren Beweise davon zu finden meinte, daß die Urapostel grundsätzlich die Beschneidung der Heidenchristen gefordert hätten. Zur Unterstützung dessen wurde die vorgeblich craß judenchristliche Apokalypse ausgebeutet, aber der Brief des Jakobus und der erste des Petrus mußten in das Exil des zweiten Jahrhunderts wandern, um daselbst Dienste zur Versöhnung der von Baur in carikirten Gegensatz gestellten Apostelparteien leisten zu helfen.

Wie ist es nun aber gekommen, daß Baur den, wie ich meine, hinlänglich beleuchteten Eindruck der Clementinischen Homilien als Maßstab für die Construction der ältesten Geschichte des Christenthums so starr festgehalten hat, obgleich die der Ueberlieferung in so großem Umfang zuwiderlaufenden Folgerungen, die daraus sich ergaben, ihn zur Vorsicht und zur wiederholten Prüfung seines Ausgangspunktes hätten mahnen sollen? Ich kann nicht unterlassen, diese Thatsache aus folgenden Umständen zu erklären. Einmal schien ihm bei der von ihm angenommenen Wichtigkeit jener pseudonymen Schrift keine Schwierigkeit darin zu liegen, daß die vorgebliche Versöhnung der christlichen Parteien überwiegend durch pseudonyme Schriftstellerei betrieben worden sei. Aber die Entscheidung, daß die größte Zahl der neutestamentlichen Briefe untergeschoben sei, hat er auf einem so leichten Wege, ohne regelmäßige Analysen derselben, erreicht, daß, wenn wir es nicht bei einer Anklage lassen wollen, die wir lieber nicht aussprechen, wir dieß Verfahren nur aus einer Anwendung des auf dem Boden der philosophischen Erkenntniß prätendirten absoluten Wissens auf das historische Gebiet erklären können. Baur hat bei seinen Studien über den Gnosticismus sowohl seine Ansicht über die Bedeutung der Clementinischen Homilien für die Geschichte des zweiten Jahrhunderts gewonnen, als auch seine theologische Ueberzeugung im Sinne des Hegel'schen Systems zum Abschluß gebracht. Er hat in der Abhandlung über die korinthischen Parteien (1831) die Grundzüge seiner Construction der Geschichte der beiden ersten Jahrhunderte entworfen, von welchen er nie wieder abgegangen ist. Er hat sie entworfen, ohne die Gesammtheit der Quellen zu Rathe zu ziehen, und er hat auch

für das „Christenthum der drei ersten Jahrhunderte" beispielsweise die Schriften der großen Kirchenlehrer am Ende des zweiten und am Anfang des dritten Jahrhunderts für die Bestimmung der praktischen Grundanschauung des katholischen Christenthums zu gebrauchen untere lassen. Was kann der Grund dieser Unvollständigkeit des Quellenstudiums für das historische Gebiet sein, auf welchem Baur eine Lebensaufgabe zu lösen sich bewußt war? So weit es überhaupt möglich ist, in die unausgesprochenen Zusammenhänge der Bildung einer andern Person hineinzuschauen, kann ich nicht umhin anzunehmen, daß Baur nach dem Maße der Absolutheit des philosophischen Erkennens, welches er gewonnen zu haben glaubte, seinem durchdringenden Scharfblicke in der historischen Combination eine höhere Gewißheit des Richtigen zugetraut hat, als auch die genialste Conception der Geschichte auf den ersten Wurf haben kann. Ich kann mich darin irren; ich glaube aber nicht, daß diese Erklärung der wissenschaftlichen Ehre des berühmten Mannes Eintrag thut.

Ueberhaupt habe ich die Feder ergriffen, nicht um gegen den Verstorbenen zu streiten, sondern um dem Nichttheologen in der Historischen Zeitschrift die Gründe darzulegen, aus denen Baur's Methode der Erforschung des Urchristenhums für rein historisch nicht gehalten werden kann. In der sich immer mehr steigernden Isolirung der verschiedenen Wissenschaften gegen einander kann ich nur einen Schaden der Bildung überhaupt und meiner Wissenschaft insbesondere erkennen. Daß dadurch namentlich gegenseitige Mißverständnisse eintreten, versteht sich von selbst. Es ist nur gut, wenn sie zur Sprache gebracht werden. Und aus diesem Grunde habe ich in der Abhandlung in der Historischen Zeitschrift nur ein Zeichen der Theilnahme an der Theologie erkennen können, welches man nicht unerwidert hingehen lassen durfte, wenn nicht der Verdacht Bestand gewinnen soll, daß die Geschichtsforschung der Theologen andere Wege als die der geschichtlichen Methode verfolge.

Die theologische Bedeutung J. A. Bengel's und seiner Schule.

Von
Hermann Freiherr von der Goltz.

In neuerer Zeit erregt eine theologische Schule die allgemeine Aufmerksamkeit, bei welcher sich Schriftforschung und systematisches Denken über die göttliche Wahrheit zusammenschließen. Sie unterscheidet sich von der historisch-kritischen Schule, welche die biblische Dogmatik als Zeugniß des Urchristenthums in geschichtlichem Interesse behandelt, und von der psychologischen Schule, welche aus den Thatsachen des christlichen Bewußtseins ein theologisches System entfaltet. Die neue Schule geht von der Voraussetzung aus, daß die Sammlung von Büchern, welche wir im Kanon besitzen, ein einiges, in sich zusammenhängendes und vollständiges Denkmal der Heilsthaten und Offenbarungen Gottes sei, durch Veranstaltung desselben uns zur Unterweisung gegeben. Von dieser Voraussetzung aus bemüht sie sich, den in der Schrift selbst vorhandenen inneren Zusammenhang, die die einzelnen Bücher beherrschenden und untereinander verbindenden Grundgedanken zu erforschen und auf diesem Wege eine systematische Einsicht in das Ganze der christlichen Wahrheit zu gewinnen.

Ein doppelter Weg ist dabei möglich. Entweder geht man von der historischen Einheit der biblischen Ueberlieferungen aus, sucht in der Entwickelung der Heilsgeschichte die Grundlagen, die Verwirklichung und das Ziel der Haushaltung Gottes zu erkennen und verfolgt in der Schrift eine Philosophie der Geschichte der Menschheit. Oder man geht den den biblischen Schriften zu Grunde liegenden letzten Begriffen nach und gelangt mittelst ihrer Zusammenstellung zu einer biblischen Metaphysik.

Wenn diese Versuche auch heute erst einer ernsten Aufmerksamkeit gewürdigt werden, so lassen sich doch ihre Fäden innerhalb der protestantischen Theologie weit hinauf verfolgen. Nicht nur ist diese Schule in ihrer historischen Richtung den Bestrebungen eines Herder und eines Heß verwandt und berührt sich in ihrer metaphysischen Tendenz mit J. Böhme und der Theosophie, sondern wir finden ihre Grundgedanken zu Anfang des vorigen Jahrhunderts klar ausgesprochen und von einer Reihe christlicher Denker fruchtbar ausgebildet. Hierin besteht die zu wenig gewürdigte Bedeutung J. A. Bengel's, dessen exege-

tische Tüchtigkeit von allen theologischen Parteien anerkannt wird. Unter seinem Einflusse wurde bei zunehmender Herrschaft des Rationalismus über den Zeitgeist die zweite Hälfte des vorigen Jahrhunderts die classische Periode für die Württembergische Theologie. Das zu beleuchten und auf die theologische Bedeutung der Bengel'schen Schule hinzuweisen, ist der Zweck unseres Aufsatzes. Die altprotestantische Theologie hatte zwar ihr religiöses Princip des ausschließlichen Heils in Christo und der Rechtfertigung allein durch den Glauben der heiligen Schrift entnommen, aber für die Ausbildung der Lehre brauchte sie die Schrift nur als Norm dieser Einen Wahrheit, nicht als Quelle aller Wahrheit; vielmehr machte sie das Princip des subjectiven Heilsweges zum theologischen Mittelpunkt der christlichen Lehre. Die Anthropologie beschattete die Theologie, die Soteriologie erhielt einen ausschließlich juridischen Charakter, Schriftforschung und Dogmatik blieben von einander getrennt, und in der Dogmatik selbst kam es zu keiner organischen Ausbildung des theologischen Systems. Ganze Lehrkreise, wie die der Theologie und der Eschatologie, blieben außerhalb der productiven Thätigkeit und die übrigen verloren unter der dürftigen Beleuchtung der Einen subjectiven Wahrheit den Reichthum ihrer Farben, ihrer Formen und ihrer Beziehungen, die sie in der Schrift haben; die Harmonie, in welcher in der Schrift alle Wahrheiten einander bedingen, einander erklären und sich in organischer Weise verschlingen, ging verloren und diese wahre Systematik der christlichen Lehre, wie sie Jesus und die Apostel ohne formelle wissenschaftliche Ausbildung besessen, machte einer äußerlichen und einseitigen Systematisirung Platz. Damit verband sich der schwere Uebelstand, daß man unter dem Einfluß des kurzsichtigen Systems die originale Bedeutung der wichtigsten biblischen Grundbegriffe, wie *ζωή*, *δόξα*, *δικαιοσύνη*, *πίστις*, *πνεῦμα*, *βασιλεία* u. s. w., aus dem Auge verlor. In theologischen Erörterungen bediente man sich der Worte der heiligen Schrift als Waffen, aber die herrschende Theologie gab ihnen einen andern Sinn als die heiligen Schriftsteller; im Uebrigen beherrschte eine Terminologie den Lehrtypus, welche nicht nur dem Buchstaben, sondern auch dem Geiste der Bibel fremd war. Eine traurige praktische Frucht des Dogmatismus war die Thatsache, daß die kirchliche Wissenschaft den inneren Einfluß auf das Gemeindeleben mehr und mehr verlor und die Predigt unter dem Einfluß der Theologie dem Volk unschmackhaft wurde.

Die Reaction gegen den Dogmatismus zog sich anfangs in die Stille der Mystik oder in die Unruhen der Secten zurück. Doch schon in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts zählte sie einige bedeutende Vertreter. In der lutherischen Kirche knüpfte sie sich vornehmlich an J. Böhme (1575—1624) und J. Arndt (1555—1621), in der reformirten Kirche an H. Grotius (1583—1645) und J. Coccejus (1603—1669) an. Wenn Böhme auch ebenso in die Tiefe eigener Speculationen als in die Tiefen der Schrift grub, so erstrebte er doch ein Gesammtverständniß der Wahrheit aus der Schrift zu gewinnen. Die Gedankenreihe, welche ihm besonderen Widerspruch zuzog, in der er die übersinnliche Welt in ihrer Lebendigkeit und Mannichfaltigkeit in den Vordergrund stellte, war in ihrer Tendenz durchaus schriftgemäß. Arndt hielt sich weit mehr in den Schranken der Offenbarung, wenn er auch noch keine exegetische Methode befolgte. Aber er hatte einen tief innerlichen Geschmack der biblischen Grundgedanken. Mit dem umfassenden Blicke in das Ebenbild Gottes und die Bestimmung des Menschen, mit der lebendigen und wachsthümlichen Auffassung des Heilswerkes und dem dynamischen Verständniß der Versöhnung neben dem juridischen, mit der Einführung der Physik und der christlichen Hoffnung in die Lehre hatte er den Geist der Schrift getroffen. Während Arndt gemüthlich an dem orthodoxen Bekenntnisse festhielt, durchbrach Grotius ohne Scheu die Fessel des Systems in ungebundener Schriftforschung; doch fehlte es seinem scharfen Verstande und seiner nüchternen Kritik an innerlichem Verständniß der Schriftwahrheit. In dieser Beziehung wurde er von Coccejus übertroffen, der auch dem Dogmatismus den Rücken kehrte, aber das System desselben durch ein der Schrift selbst entnommenes System zu ersetzen suchte. So glücklich indeß der Grundgedanke war, in der Heilsgeschichte die Entwickelung der Haushaltung Gottes zu verfolgen, so schädlich wirkte seine Auslegungsmethode auf die willkürliche Ausdeutung der Schrift zu Gunsten der Lieblingsideen.

Zu Ende des 17. Jahrhunderts trat Spener zur Ehrenrettung der Schrift und ihrer Rechte auf. Die Bibelforschung trat in den Vordergrund der theologischen Arbeit, die Schranken des Systems wurden durchbrochen und namentlich die prophetische Theologie fruchtbarer behandelt. Auch mit dem Anhang Böhme's und Arndt's traten die Freunde Spener's alsbald in lebendige Berührung. Indessen sank der Pietismus im Allgemeinen bald von der Höhe der Forderungen Spener's herab. War die heilige Schrift auch nicht mehr

ein Lager von Beweisstellen, so wurde sie eine Sammlung erbaulicher Sprüche, deren Emphase man emsig suchte. Der Pietismus erhielt einen praktisch-gesetzlichen Charakter oder unter dem Einflusse Zinzendorf's eine gemüthliche, poetische Richtung.

In Württemberg hatte der Pietismus von vorn herein durch die freundliche und besonnene Aufnahme desselben von Seiten des Kirchenregiments einen segensreicheren Einfluß und einen solideren Charakter bewahrt. Die Privatversammlungen wurden zwar beaufsichtigt, aber gestattet, in Tübingen begann eine mehr biblische Methode sich Einfluß zu verschaffen, ein neues, 1742 eingeführtes Gesangbuch gab den reichen in der pietistischen Erweckung neu gewonnenen Liederschatz den Gemeinden in die Hand. Gründliche und umfassende Gelehrsamkeit, persönliche tiefe Frömmigkeit, warmes Interesse für die Erweckung des Gemeindelebens, größere Freiheit gegenüber dem dogmatischen System, entschiedene Richtung auf eine biblische Theologie zeichneten die angesehensten Theologen Württembergs zu Anfang des 18. Jahrhunderts aus. Es war zu derselben Zeit, als der Pietismus seine ursprüngliche Kraft verlor und als die spiritualistische Philosophie Wolff's anfing, die Katheder zu beherrschen, als J. A. Bengel in verborgenem gottesfürchtigen Wirken eine neue Bahn brach. — Es ist auffallend, wie in Bengel sich gerade die verschiedenen Gaben und Geistesrichtungen vereinigten, welche wir bisher getrennt sahen, um eine schriftgemäßere Entwickelung der Theologie anzubahnen. Mit Grotius theilte Bengel die umfassende Gelehrsamkeit, die wissenschaftliche Unbefangenheit und den scharfen kritischen Verstand; an Arndt erinnert er durch den mystischen Zug seines Gemüths und seines Denkens, durch die lebendigere Auffassung des Verhältnisses zwischen Gott und dem Menschen, durch das geniale Verständniß der biblischen Grundgedanken. Wie Coccejus ging er von dem geschichtlichen Gesichtspunkte aus und legte den systematischen Einblick in die Haushaltung Gottes seiner Theologie zu Grunde. Die Theosophie lag Bengel selbst zwar weniger nahe, obwohl er sie achtete, aber wie bei Böhme, so war auch ihm die übersinnliche Welt mit ihren Realitäten beständig vor seinen Gedanken und sein Schüler Oetinger führte Böhme vollends in die Bewegung der Bengel'schen Schule ein. Der Hallenser Pietismus hat seine erweckende Kraft auf Bengel persönlich ausgeübt und wurde durch seinen wissenschaftlichen Ernst und seine biblische Nüchternheit vertieft und geläutert.

Bengel war es gegeben, eine neue Bahn in der protestantischen

Theologie zu brechen, die gerade den Grundschäden der altkirchlichen Lehre begegnete.

Wir beschäftigen uns zunächst mit einer Schilderung seiner eigenen Theologie, um derselben einen Ueberblick über seine Schule folgen zu lassen. Uebrigens setzen wir die Bekanntschaft mit den Schriften Bengel's hier allenthalben voraus.

I. J. A. Bengel.

Ein Blick in die sparsamen Notizen über die Bildungsgeschichte Bengel's, welche Burk in der Biographie desselben giebt, läßt die Einflüsse erkennen, denen seine Entwickelung unterworfen war. Die Schriften von Arndt, Gerhard, Francke und Schade bildeten seine früheste Geistesnahrung. Als Student war er Mitglied eines auf gemeinsame Erbauung gerichteten Vereins. Reuchlin und Hochstetter, seine geschätzten Lehrer, pflegten seinen frommen Sinn und seinen Forschungstrieb gleicherweise. Auf seiner Reise zum Besuche der wichtigsten deutschen Universitäten hielt er sich besonders in Halle auf und empfing die tiefsten Eindrücke von den dortigen Pietisten. Anton las gerade über die Offenbarung Johannis, und er wurde hier mit den trefflichen exegetischen Werken Vitringa's, des Schülers des Coccejus, bekannt.

Aber die eigentliche Lebensrichtung erhielt Bengel von seinem eigenen Charakter, dessen innerstes Wesen sich durch das Wort „Gottesfurcht" bezeichnen läßt; denn sein Beruf hielt ihn in kleinen, unbedeutenden Verhältnissen. Von seinem 26. bis zum 54. Jahre wirkte er als Lehrer in der Klosterschule zu Denkendorf. Als er die Prälatur Herbrechtingen überkam, war sein weitgreifender Einfluß schon fest begründet. Seine wichtigsten Schriften verdanken ihre Entstehung örtlichen, im Kreise seines engen Berufes liegenden Bedürfnissen. Die kritischen Arbeiten über das Neue Testament übernahm er aus Gewissensnoth über die Mannichfaltigkeit der Lesarten, welche namentlich die verschiedenen Ausgaben seiner Klosterschüler ihm nahe brachten. Der Gnomon entstand allmählich bei der wiederholten Lectüre des Neuen Testaments mit seinen Schülern, zu der er sich kurzgedrängte Anmerkungen aufzeichnete. Die 60 Reden über die Offenbarung entstammten häuslichen Erbauungsstunden. Alle theologischen Schriften Bengel's beziehen sich auf die Textkritik und die Erklärung des Neuen Testamentes und enthalten größtentheils die subtilsten Untersuchungen und ihre Vertheidigung gegen zahlreiche Angriffe.

Bengel hat nicht nur nichts Dogmatisches geschrieben, sondern auch keine Versuche zur Systematisirung der Schriftlehre gemacht. Und dennoch hat er reformatorisch in Theologie und Kirche hineingewirkt, sowohl durch seinen persönlichen Einfluß auf jüngere Theologen als durch seine Schriften.

In frühester Jugend wurde er gelehrt, in seinem Wandeln und Arbeiten mehr auf den unsichtbaren Gott als auf die sichtbaren Menschen zu schauen. Eine zarte Gewissenhaftigkeit, eine unerbittliche Strenge gegen sich selbst machten ihm jede Arbeit, die er überkam, zu einer von Gott ihm auferlegten Prüfung seiner Treue. Bei regem Forschungstriebe und scharfem Verstande gab ihm diese aufrichtige Beugung unter die Furcht des lebendigen Gottes Genauigkeit, Aengstlichkeit und Gründlichkeit im Umgange mit göttlichen Dingen und stolze Geistesfreiheit und keinen Menschen scheuenden Muth in Bezeugung und Vertheidigung erkannter Wahrheiten und in Aufdeckung erkannter Irrthümer. So sehr war diese unterwürfige Grundstellung zu Gott und seinem Worte der unbefangene, innerste Trieb seines Gemüthes, daß, wenn man ihn auf den gewöhnlichen Weg der Zeitgenossen wies, er wohl verwundert hätte fragen können: Muß ich denn nicht die Wahrheit da suchen, wo Gott sie uns gegeben hat? Bengel ging darin mit Luther denselben Weg. Er entdeckte nicht zuerst die seine Zeit beherrschenden Irrthümer und Fehler, warf das Alte weg und suchte ein Neues, sondern um des Gewissensfriedens willen in verborgenem Wandel vor Gott suchte er die Wahrheit in seinem Worte, bezeugte die erkannte und ließ sich dann durch kein frommes Machtwort abschrecken, wenn er sich mit seinem Fund im Gegensatz zu Menschen sah. Bengel hat daher bis zu seinem Ende weder Neuerungen, noch Anhang, noch Kirchenreformation angestrebt; was er Neues vorbrachte, war das Ergebniß einer ohne Tendenz begonnenen Forschung, und was er wirkte, war Eindruck seiner gesalbten Persönlichkeit und seiner schriftstellerischen Arbeit. So sehr hatte Bengel die Grundgedanken seiner Theologie in jahrelangem Umgang tendenzlos aus der Schrift eingesogen, daß er sich derselben als eines für seine Zeit Neuen nur ahnend bewußt war und doch sie mit anregender Kraft in seine jungen Freunde und weitere Kreise hineinprägte.

Der Mangel der protestantischen Theologie schien uns vorzüglich darin begründet, daß man die Schrift nur zur Norm eines fixirten Wahrheitssystems machte, statt aus ihr als der Quelle der Erkenntniß

die Wahrheit immer neu und immer tiefer zu schöpfen. Das ist aber der Geist der ganzen Lebenswirksamkeit Bengel's, daß ihm die Schrift nicht nur als Norm der vorhandenen, sondern auch als Quelle der zu erschöpfenden Wahrheit erschien, daß er selbst rastlos arbeitete, die Wahrheit allein und ganz aus der Schrift zu schöpfen, und daß er scharf die Gefahren aufdeckte, wenn sich frommes Denken von der Schrift, als Quelle, entfernte. Ebenso wichtig, als nichts zu lehren, was nicht Schriftgrund habe, schien ihm, Alles zu lehren, was die Schrift als Hauptsache hinstelle. Damit waren zunächst die Fesseln des herrschenden dogmatischen Systems gebrochen, aber nicht an seine Stelle die Zerfahrenheit frommer Empfindsamkeit oder das System menschlicher Philosophie gesetzt, sondern auf Grund der evangelischen Wahrheit der Fortbau der Lehre aus der Schrift angestrebt. Sowohl die altgläubige Kirchenlehre, als die auftauchende Neologie traten mit einer schon entwickelten Anschauung an die heilige Schrift heran und darum trugen sie entweder diese Voraussetzungen in dieselbe hinein, oder stießen sich mit ihren Voraussetzungen an der Schrift. Bengel dagegen spürte in der Schrift selbst den göttlichen Grundgedanken nach.

Solchem Streben lag freilich die Voraussetzung zu Grunde, daß die Schrift ein zusammenhängendes System enthalte, in welchem der Organismus der objectiven Wahrheit sich abpräge. Wir können daher die Charakteristik seiner Theologie mit dem Motto überschreiben: Die reine Schrift! Nur die Schrift! Alles in der Schrift! Die ganze Schrift!

Mit der Furcht Gottes, die der zarteste und tiefste Zug seines Charakters war, machte er vor Allem bei der heiligen Schrift, als dem Worte Gottes, Ernst. Hören wir ihn selbst, um zu verstehen, welche tiefgreifenden Folgen dieser gottesfürchtige Geist seiner Schriftforschung mit sich brachte. Er nannte die heilige Schrift zuweilen „Gottes Buch“. So im Abriß der Brüdergemeinde, §. 24: „Die heilige Schrift ist Gottes Buch. Ihr ganzer Inhalt ist heilig, heilsam und genugsam; nichts ist darin vergeblich und unfruchtbar. Nicht ein Jeder muß Alles begreifen, aber alle Heiligen aller Zeiten und Orte sind wie ein einiger Lehrjünger, der sich den ganzen Inhalt zu Nutze macht.“ Und §. 86: „Ein jeder Blick und Strahl von der göttlichen Wahrheit in der heiligen Schrift kann in dem Menschen die Erkenntniß Gottes und seiner selbst wirken, ihn demüthigen, aufrichten, anleiten.“ Es war ihm daher Gewissenssache, Alles, was

in der heiligen Schrift dargeboten würde, aus ihr zu schöpfen. Sein Grundsatz war: „Non timide, non temere!" So lesen wir Ordo temporum, Cap. VIII. §. 1: „Was Gott lehrt, das müssen wir schlechterdings lernen, eins nach dem Andern. Stufenweise schreitet Gott vor in Offenbarung der Geheimnisse seines Reiches. Was jedem Zeitalter von Gott gegeben wird, das müssen die Heiligen sich aneignen, nicht mehr sich nehmen, nicht weniger annehmen. Das Maß der Offenbarung ist zu jeder Zeit das Maß der Erkenntniß der Heiligen." Diese Gottesfurcht, in der Bengel sich unter die Schrift beugte, gab ihm aber unbeschränkten Muth und Freiheit gegenüber den Menschen, die ihn mit der Anklage der Heterodoxie zurückhalten wollten. Ordo temporum VIII: „Ich bin in den Dingen, die nicht geschrieben sind, so schüchtern, wie irgend einer, aber überallhin, wo das Wort der Wahrheit uns hinruft und zuläßt, dahin folge ich und forsche. Das ist meine Weise im Größten und Kleinsten, in dem, was Alle lehren und lernen, und in dem, was Viele verachten und vernachlässigen, in dem, was offenkundig fruchtbringend ist, und dem, was für unnütz und leer gehalten wird. Was geschrieben steht, das fasse ich als mir geschrieben auf. Was Gott offenbart, das will er gelernt wissen." Erklärte Offenbarung, Beschluß, S. 1065: „Alles, was der große Gott in seinem Wort uns vorlegt, ist etwas für unsern Glauben, im Wichtigern und Geringern, im Geistlichen und Leiblichen, es mag eine Sache selbst oder die Umstände des Orts, der Zeit, der Art und Weise betreffen. Der Unglaube klaubt heraus, was ihm ansteht, und das Uebrige wirft er weg, auch unter dem besten Schein."

Besonders charakteristisch für Bengel's Stellung zur heiligen Schrift ist der Geist, in welchem er einen großen Theil seines Lebens auf die mühsame Arbeit der Textkritik verwendete. Es war ihm dabei weniger darum zu thun, das gelehrte Wissen zu bereichern, als vielmehr eine Noth des Gewissens, die ihn trieb. Gnomon, Vorrede, §. 8: „Der reine Text ist so wichtig, damit wir nicht apostolische Worte unnütz übergehen, noch statt apostolischer die Worte Gelehrter behandeln." Erkl. Offenbarung, S. 1051 (zu Cap. 22, V. 18. 19): „Keinem, der sich vor Gottes Worten fürchtet, soll es gleich sein, was ihm für ein Offenbarungstext in die Hände fällt, sondern er soll Nachfrage halten, und wenn er das Beste gefunden hat, Gott danken." Es überwog bei Bengel die Rücksicht auf Gott über die Rücksicht auf das, was den Menschen als heilig galt, und er

duldete tapfer die heftigen Angriffe von orthodoxer Seite über die Freiheit, die er sich gegenüber dem textus receptus herausnahm, sowie er von der Schule Ernesti's wegen seiner zarten und zaghaften Rücksichtnahme auf den überlieferten Text angegriffen wurde. Bengel saß, wie er es in anderer Beziehung sagt, „zwischen zwei Stühlen".

Dieselbe auf die Furcht Gottes gegründete Freiheit offenbart uns die Art, wie Bengel das Verständniß und die Auslegung der heiligen Schrift ansah. Sein erster hermeneutischer Grundsatz lautete: „Te totum applica ad textum et totum textum applica ad te." „Omnia te textus, si sapis, ipse docet." Die Aufgabe des Auslegers erblickte er nur darin, die heutigen Schriftforscher in die Lage der ursprünglichen Leser zu setzen. Gnomon, Vorrede, §. 4: „Was durch Wissenschaft und Commentar geschehen kann, besteht vorzüglich darin: 1) die Reinheit des Textes zu wahren, herzustellen, zu vertheidigen; 2) die eigentliche Bedeutung der Sprache, welcher sich der heilige Schriftsteller bediente, in das Licht zu stellen; 3) die historischen Verhältnisse, welche die Stelle voraussetzt, darzulegen; 4) später eingeschlichene Irrthümer und Mißbräuche fortzuräumen, d. h. kurz, die heutigen Leser in denselben Stand zu setzen, in welchem die ursprünglichen Leser sich befanden." Bengel fand diese Arbeit nicht nur hinreichend für die Aufgabe der Schriftauslegung, sondern er gestand ihr gar kein anderes Recht zu, weil die Schrift ihre eigene Deutlichkeit und Kraft in sich trage. Erkl. Offenbarung, Einleitung, §. 3 sagt er: „Die Hypothesen fließen insgemein aus menschlicher Willkür und man beugt das Wort Gottes so darnach, daß man herausbringt, was man gern hat. Dergleichen wolle man mir nicht beimessen. Man darf den Anfang nur mit solchen Anmerkungen machen, die in dem Texte klar vor Augen liegen; hernach kommt man durch richtige Schlüsse immer weiter."

Der doppelte Trieb, der Bengel beseelte, Alles, was die Schrift darbot, aus ihr zu erholen, aber auch nichts von Eignem in sie hineinzulegen, erstreckte sich nicht nur auf den nach Erkenntniß der Wahrheit trachtenden Gebrauch der Schrift, sondern auch auf ihre Anwendung auf das Herz. Er war überzeugt, daß „wer dem Zuge der göttlichen Liebe in der Wahrheit gehorsam ist, der saugt aus den göttlichen Worten, wenn er ihren Sinn verstanden hat, alles Heilsame ohne Mühe, ohne besondere Anreizung heraus" (Vorrede zum Gnomon, §. 25). Aehnlich bemerkt er in der Vorrede zur erklärten Offenbarung, §. XII: „Das Wort Gottes können wir ein-

ander in öffentlichen Reden und Schriften heilsamlich vortragen, aber nur in einem nähern Umgang appliciren; ja eine wackere Seele läßt es bei ihr selbst am allerbesten durch den Geist der Gnade anwenden. Ein Ausleger ist einem Brunnenmacher gleich, der selbst kein Wasser in die Quelle gießen darf, sondern nur zu machen hat, daß es ohne Abgang, Verstopfung und Unlauterkeit durch die Teichel und Röhren in die Gefäße läuft; so bekommen Andere, wie er selbst, Wassers genug. Doch komme ich bisweilen unversehens mit einem Stachel. Das lasse einer, dem es um rechtschaffenen Nutzen zu thun ist, so lange nachgehen, bis er wieder einmal an eine solche Stelle geräth." So wichtig daher für Bengel nach obiger Aufgabe des Exegeten alle Hülfsmittel menschlicher Gelehrsamkeit waren, so sah er doch das eigentliche Verständniß der Schrift in einer Geistesverwandtschaft mit den himmlischen Dingen selbst, wie er in der Vorrede zur Erklärung der Offenbarung sagt, §. VIII: „Bei der rechten Auslegung der heil. Schrift kommt es hauptsächlich auf die himmlische Gnadengabe an und dabei thut gleichwohl auch eine Wissenschaft von Sprache, Historie und dergleichen einen Dienst."

Daß Bengel in dieser seiner gottesfürchtigen Herzensstellung zur heil. Schrift ziemlich allein stand, und daß er doch eben um der Furcht Gottes willen trotz aller Menschenautorität daran gebunden sei, wußte er selbst sehr wohl: „Gott hat mich von Jugend auf gelehrt, auf ihn allein zu sehen, und indessen bin ich durch so viel und vielerlei menschliche Urtheile geloffen, daß es mir, was das Gewissen betrifft, ebensoviel ist, ob Gott und Menschen oder ob Gott allein mein Thun gut heißt." Auch ein gutmeinender, frommer Wille schien ihm nicht auszureichen, um den mühsamen, verleugnungsvollen Weg der Wahrheit zu gehen. Erkl. Offenbarung zu 1, 1, S. 158: „Heut zu Tage gehen Wenige auch unter den Wohlgesinnten mit der Schrift so um, wie sie sollten und wie es dem Rathe Gottes gemäß ist. Diejenigen, welche für die größten Liebhaber der Schrift angesehen werden, führen es auf ein mäßiges Wissen und halten sich bei Schalen und Nebendingen auf, die sonst in ihrem Maße gleichwohl ihren Werth und Nutzen behalten. Andere fassen etwa das, was ihnen, da sie erstmals erwachten, aufging, oder was ihnen von bewährten Lehrern eingeprägt worden ist, in eine gewisse Form und dabei bleiben sie mit einer gar zu bequemen Ruhe, darin bilden sie sich ein vollkommenes Genügen ein und lassen hinfort nichts Weiteres an sich kommen. Sie machen sich selbst zu einer Regel, darnach sie

nicht nur sich selbst, sondern auch andere Seelen, Leser und Lehrer, ja Mose und alle Propheten, die Apostel und Jesum Christum, unsern alleinigen Meister, selbst abmessen. Der Eine hält ein genaues Verständniß der Schrift für unmöglich, der Andere für unnöthig, der Dritte für gefährlich, der Vierte für etwas, das nicht ihm selbst, sondern Andern, oder ihm nicht jetzt, sondern ein ander Mal anständig sei. Damit geschieht es, daß dem Herrn Jesu, der uns so viele schöne und immer neue Lectionen zu geben bereit ist, seine besten Jünger, denen er es so gerne eröffnete, aus der Schule laufen und ihn allein lassen." Die angeführten Aeußerungen reichen hin zum Beweise, daß Bengel aus lebendigstem Gewissensdrang in die innere Stellung zur heil. Schrift wieder eintrat, welche der Protestantismus nur zu früh aufgegeben hatte. Mit Verwerfung allegorischer, mystischer und dogmatischer Eindeutungen hielt er den Weg grammatisch-historischer Auslegung für den einzig richtigen, forderte aber den Blick in das Ganze und den Zusammenhang der Schrift selbst und einen innern Geschmack für die in derselben geoffenbarten göttlichen Wahrheiten. Man mag einwenden, daß es an den stärksten Ausdrücken frommer Beugung unter die heil. Schrift bei den früheren protestantischen Lehrern nicht fehle. Das ist richtig, und ein Vorkämpfer der Orthodoxie, Flacius, hat in seinem Clavis vortreffliche hermeneutische Regeln aufgestellt. Daß aber die Hingebung an das göttliche Wort und die Furcht Gottes im Gebrauch desselben thatsächlich nicht so gründlich gewesen, beweist der Erfolg. Bengel, bei dem die theologische Theorie zur theologischen Praxis wurde, saugte aus dem Umgang mit der Schrift seine Grundanschauungen, sein Geschichtsverständniß und seine Systematik ein und das führte seine Theologie in fruchtbarster Weise in eine neue Bahn.

Bengel hat mit derselben Energie und mit bedeutsamer Frucht seine wieder geltend gemachten echt reformatorischen Grundsätze für die Schriftauslegung in Anwendung gebracht. Er hat wirklich zu einer schriftgemäßeren Lehrentwickelung den Grund gelegt. Zweierlei schlimme Folgen hatten wir bei der Entfernung der protestantischen Lehre von der Schrift beobachtet. In der kurzsichtigen Beschränkung auf einen isolirten Mittelpunkt hatte man den Zusammenhang der ganzen geoffenbarten Wahrheit verloren und schaute nun die einzelnen Lehren nicht in dem originalen Licht der ursprünglichen, umfassenden Gedanken Gottes und der planmäßig sich entwickelnden

Thaten Gottes an. Sodann war in der dialektischen Ausbildung der Lehre aus dem abstracten Mittelpunkte heraus die Sprache der Lehre und Predigt von der Schriftsprache entfernt und hatte sich eine unbiblische Terminologie und wachsende Begriffsverwirrung auf Katheder und Kanzel Bürgerrecht erworben. Beide Schäden begann Bengel ohne reformatorische Tendenz, aus der Gottesfurcht und Gewissenhaftigkeit heraus, mit der er sich als ein Lernbegieriger unter das Wort Gottes stellte, in ihren Wurzeln zu heilen, und seine Schüler haben bewußter und fruchtbarer die eröffnete Bahn weiter betreten. So wenig Bengel die Ergebnisse seiner Schriftforschung in systematischer Form ausbildete, so deutlich finden sich doch in seinen exegetischen Schriften die Keime eines der Bibel entnommenen theologischen Systems. In der auf inneres Verständniß gerichteten anhaltenden Beschäftigung mit der heil. Schrift hatte sich ihm die Art der Schrift, alle Dinge im Himmel und auf Erden von Einem Mittelpunkt aus zu beleuchten, als eigenes Besitzthum eingeprägt. Aus dieser zusammenhängenden Erkenntniß der ganzen geoffenbarten Wahrheit dachte und urtheilte er, und wenn man ihn nach der analogia fidei gefragt hätte, welche der Schriftauslegung zur Regel dienen muß, so würde er nur das originale Wahrheitssystem der Haushaltung Gottes haben nennen können, das der Schrift selbst zu Grunde liegt. Bengel suchte weniger in einzelnen Sprüchen und Aussagen der heil. Schrift die Erkenntniß der Wahrheit; er sah vielmehr in der heil. Schrift Ein Ganzes und verglich den innern Organismus, der die Werke Gottes in Ein System zusammenschließt, wo alle Theile erst als Glieder des Ganzen ihre Bedeutung finden, mit dem innern Zusammenhang, der sich durch alle göttlichen Offenbarungen hindurchzieht. Gnomon, Vorrede, §. XIII: „In den göttlichen Werken ist bis in das kleinste Gräschen die höchste Symmetrie; in den Worten Gottes herrscht bis auf das Unbedeutendste der genaueste Zusammenhang.“ Bengel spricht den das biblische Wahrheitssystem beherrschenden Mittelpunkt klar aus im Ordo temporum, Cap. XI, 13: „Ein einiges Werk ist die heil. Schrift, alle Bücher derselben machen ein corpus aus. Die einzelnen Bücher sind für sich ein Ganzes und erfüllen jedes für sich vollkommen seinen besondern Zweck. Alle zusammen machen Ein Buch aus, das aus jenen Theilen erwächst und einen allgemeineren, weit umfassenderen Zweck hat. Es ist Ein Grundgedanke, der unendlich göttlich Alles in sich begreift, von dem alle Zeiten ausgehen, der Vergangen-

heit, Gegenwart und Zukunft gemessen hat.“ Und: „Man hat die heil. Schrift nicht als Spruch- und Exempelbücher anzusehen, sondern als eine unvergleichliche Nachricht von der göttlichen Oekonomie bei dem menschlichen Geschlechte von Anfang bis zum Ende aller Dinge, durch alle Weltzeiten hindurch, als ein schönes, herrliches, zusammenhängendes System. Denn obgleich jedes biblische Buch ein Ganzes für sich ist und jeder Schriftsteller seine eigene Manier hat, so weht doch Ein Geist durch alle, Eine Idee durchdringt alle. Eins erklärt und verstärkt immer das andere. Was Gott an einzelnen Heiligen und an seinem ganzen Volke thut, flicht sich wunderbarlich ineinander, und ein einziger Blick in seine über Alles sich erstreckende Haushaltung ist mehr werth, als die geheimste Kundschaft aus allen Kabinetten der irdischen Potentaten.“ Bengel war sich wohl klar darüber, wenn er auch selten darüber sprach, daß mit der Beleuchtung der einzelnen Schrifttheile aus diesem die ganze Schrift beherrschenden Grundgedanken die Theologie in eine neue Richtung eintrete. Sein Gnomon macht in der Vorrede §. V selbst den Anspruch: „Die Behandlung der heil. Schrift hat bis heute verschiedene Zeitalter. Da finden wir 1) die native Methode, 2) die moralische, 3) die trockene, 4) die neubelebte, 5) die polemische, dogmatische, logische, 6) die kritische, polyglottische, archäologische, homiletische Methode. Die Kunde und Erkenntniß der Schrift ist bis jetzt noch nicht in die Kraft getreten, die in der Schrift selbst dargeboten wird. Die üppig ausschweifenden Meinungsverschiedenheiten und die Dunkelheit, in der unsere Augen in den Propheten befangen sind, hindern das. Daher müssen wir vorwärts zu der männlichen und königlichen Handhabung der Schrift, welche ihrer Vollkommenheit entspricht. Doch vorher sind die Menschen im Ofen der Trübsal zu schmelzen.“ Daß der Begriff, den Bengel in die Mitte der Theologie stellte, eine systematische Entfaltung möglich macht, welche den ganzen Inhalt der christlichen Wahrheit umfaßt, wird Niemand leugnen. Ja man könnte vom bloß dogmatischen Standpunkte aus gerade den Grundgedanken der Himmel und Erde, Zeit und Ewigkeit umfassenden Haushaltung Gottes einen glücklichen Fund nennen. Denn das, was man das Princip der reformirten Theologie genannt hat, Gottes Ehre und Herrlichkeit, und was man das Princip der lutherischen Thelogie genannt hat, der Menschen Heil und Leben in Christo, fassen sich in diesem Gedanken in Eins zusammen. Der Inhalt der Haus-

haltung Gottes sowohl nach dem vorweltlichen Rathschluß, der ihr zu Grunde liegt, als nach ihrer Entwickelung und Ausführung, sowie nach ihrem schließlichen Endziele ist kein anderer, als daß der unsichtbare und verborgene Gott sich offenbare und verherrliche durch Schöpfung, Erhaltung, Regierung, Herstellung und Verklärung der Creatur. Von diesem Standpunkte aus betrachtet, fassen sich in der That alle Theile der christlichen Lehre in Ein Ganzes, ist Alles in Einem und Eines in Allem. Zugleich wird der vorwiegend irdische Gesichtspunkt der protestantischen Lehre zu kosmischer Bedeutung erweitert, die metaphysischen Wahrheiten der Offenbarung werden mit der Entwickelung der Offenbarungsgeschichte zusammengeschlossen, und in der That läßt sich kein Theilchen der christlichen Wahrheit nennen, das nicht in jenem Grundgedanken wurzelte. Die Theile werden im Ganzen und das Ganze wird in den Theilen geschaut. Aber Bengel, dem productive dogmatische Arbeit fremd war, legte keinen Werth darauf, daß man auf diesen Grund ein dogmatisches System aufbauen könne, sondern vielmehr darauf, daß der Begriff der Haushaltung Gottes thatsächlich der die ganze Schrift beherrschende und zu einem einheitlichen Ganzen verbindende Grundgedanke sei. Die dogmatische Consequenz hieraus, die er übrigens selbst nicht gezogen hat, wäre die gewesen: Ein der Schrift nachgebildetes Lehrsystem muß aus dem Mittelpunkt der Haushaltung Gottes die göttlichen und menschlichen Dinge beleuchten. Die Schriftoffenbarung will weder Gottes verborgenes Wesen allein enthüllen, ohne seine Beziehung zur Menschenwelt, noch allein dem Einzelnen die wahre Gottesverehrung und den geradesten Weg zur Seligkeit zeigen. Ein in Gott gegründetes, die sichtbare und die unsichtbare Welt und viele Ewigkeiten umfassendes Reich Gottes ist das innere Band aller Werke, Thaten und Offenbarungen Gottes. Die Schrift in ihren mannichfachen Theilen hat selbst dadurch ihre innere Einheit, daß sie ein zusammenhängendes, vollständiges und deutliches Denkmal der Haushaltung Gottes ist. Wer das innere Verständniß der Schrift gewonnen, in ihren Geist und Plan eingetaucht ist, der wird von selbst aus eben dem Mittelpunkt die Mannichfaltigkeit der geoffenbarten Thatsachen und Wahrheiten ansehen und beurtheilen, aus welchem die heil. Schrift in innerer Harmonie geschrieben ist.

Von der Voraussetzung dieses Grundgedankens aus sind wir allein im Stande, die chronologischen und apokalyptischen Arbeiten Bengel's in ihrer wahren Bedeutung zu würdigen. Erstere

haben ihm einen ungemeinen Aufwand von Zeit und Kraft gekostet, der zu dem Werthe der Ergebnisse in gar keinem Verhältnisse zu stehen scheint. Letztere waren die Lieblingsarbeit seines Lebens und haben zu seiner Zeit in einem gewissen Kreise vorzüglich dazu beigetragen, ihm ein prophetisches Ansehen zu verschaffen, wenn auch sein Verständniß der Offenbarung Johannis im Einzelnen heute wenig Geltung mehr hat. Der Zweck unserer Arbeit erlaubt uns nicht, auf eine Würdigung der factischen Ergebnisse dieser Forschungen näher einzugehen. Ohne Bengel's Chronologie und Apokalyptik zu vertreten, wollen wir auf die theologische Bedeutung auch dieser Arbeiten hinweisen. Der Geist und der Werth dieser Arbeiten liegt in dem in der Schale verborgenen Kern. Seinen chronologischen Arbeiten lag die Anbahnung einer Heilsgeschichte und eine geschichtliche Auffassung des Christenthums als einer stufenweise fortschreitenden Anstalt Gottes zu Grunde. Was die Apokalypse betrifft, so hatte er den Kern der Schrift damit getroffen, daß er die prophetische Theologie wieder in den Vordergrund stellte, und die Grundwahrheiten, die er der Apokalypse entnahm, sind die Grundlagen einer neuen Entwickelung der protestantischen Lehre geworden. Bengel gehörte zu den seltenen Forschern, welche ihr Trieb nach gründlicher Erkenntniß in die subtilsten, sorgfältigsten Detailuntersuchungen führt und welche doch dabei stets das Ganze und den Geist des Ganzen im Auge behalten.

Es läßt sich leicht aus eigenen Aeußerungen Bengel's nachweisen, daß er in diesem Sinne das Weltalter zu bestimmen, die Kette der biblischen Zeitrechnung in Zusammenhang zu bringen, die apokalyptischen Zahlen zu erklären suchte. Die innerlich zusammenhängende Haushaltung Gottes lag ihm in Gedanken und er dachte sich ihre innere stufenweise Entfaltung auch nach äußerlich abgegrenzten Perioden gegliedert. So lesen wir in seiner Schrift über das Weltalter Cap. I, 11: „Von Anfang des ersten Buches Mosis bis zum Ende der Offenbarung werden nicht umsonst so viele Zeiten gemeldet. Sieht man sie stückweise an, so scheinen sie oft etwas Vergebliches und Verächtliches zu sein; nimmt man sie zusammen nach der Anleitung, die in der Schrift selbst liegt, so giebt es eine durchgängig zusammenhängende, aus proportionirten Theilen bestehende Zeitlinie, welche der göttlichen Weisheit gemäß und von unschätzbarer Wichtigkeit sein muß. Das Ziel dieser ganzen schriftmäßigen Zeitlinie ist der Tag Christi. Ohne dieses Ziel weiß man nicht,

warum so viele namhafte Geschichten in der Schrift ohne die Anzeige der Zeiten stehen und warum bei geringen Geschichten die Umstände der Zeit manchmal so pünktlich gemeldet werden." Dem Interesse, das Bengel an der biblischen Zeitrechnung nahm, lag schon die Voraussetzung zu Grunde, daß die Schrift ein Denkmal der organisch gegliederten Haushaltung Gottes sei und daß die schriftliche Offenbarung Gottes den Zweck habe, den Menschen einen bleibenden Einblick in das Ziel seiner Wege mit dem Menschengeschlechte zu geben. Weil Bengel vermuthete, daß diese innere organische Entwickelung der Haushaltung Gottes auch ihr äußeres Maß abgegrenzter, regelmäßiger Perioden habe, allein darum war ihm die chronologische Kette wichtig. So Einleitung zur erklärten Offenbarung, §. 34: „Jesus Christus hat Dinge und Zeiten miteinander entdeckt, wir dürfen daher beides nicht ganz von einander scheiden, weil es nicht vergebens zusammengefügt ist. Wer falsche Zeitrechnung hat, versteht so gern gewiß auch die Sache selbst." Eine mantische Begierde, den Schleier der Zukunft zu lüften, lag Bengel fern. Ordo temporum, Cap. XI, 15: „Ein verwegenes Untersuchen des letzten Tages halte ich nicht nur durch öffentlichen Protest, sondern auch im innersten Grunde meines Gewissens von meinen Augen fern und wünsche es fern von den Augen Aller, welche im Glauben wandeln." Die Ehrfurcht, mit der Bengel Alles, was in der heil. Schrift stand, als eine planvolle Gabe Gottes ansah, ließ ihn fragen, warum so zahlreiche Zeitangaben sich durch die ganze Bibel hindurchziehen. Und da ihm der Zusammenhang der Haushaltung Gottes aus der Schrift entgegengeleuchtet hatte, so glaubte er ein äußeres Gerüst für die innerlich so harmonisch geordnete und gegliederte Offenbarungsgeschichte in der Chronologie suchen zu dürfen. Zum Beispiel zu den ausführlichen Zeitangaben Luc. 3, 1. 2. 23., Matth. 3, 1 bemerkt er in der Harmonie der Evangelien, §. 12, Anm. II: „Eben dieses ist ein Theil der heil. Schrift und soll von Niemand in eignem Witz und Wahl oder in scheinbarem Eifer als etwas Vergebliches verschmäht, sondern mit Dank, Bescheidenheit und Ehrerbietung angenommen und nach Möglichkeit erklärt werden. Doch muß man Alles, was daraus zu lernen ist, ohne Aufblähung zu dem Nutzen richten, welchen, wo nicht alle, doch unterschiedene Leser in unterschiedenem Maße nicht eben in den allerwichtigsten Buß- und Sterbestündlein, aber doch sonst zu ihrer Besserung, Stärkung und Uebung und vornehmlich zum Lobe Gottes in Weisheit seines Werkes und Wahrheit seines

Wortes schöpfen mögen.“ Wie sehr Bengel mit seinen chronologischen Untersuchungen eine zusammenhängende Geschichte der Haushaltung Gottes anzubahnen strebte, beweist die Weise, in der er mit denselben, der Spur von Matth. 1, 1—13 folgend, zur Apologie des Christenthums einen wichtigen Beitrag zu geben glaubte. So sagt er im Weltalter Cap. I, 13: „Eine richtige Erörterung, da die Zeiten des Alten und Neuen Testamentes in ihr Geschick gebracht werden, dient zu einem stattlichen Beweis, sonderlich gegen die Juden, wie die Bücher Alten und Neuen Testamentes einigen, unzertrennlichen Inhaltes und Ursprungs sind.“ Und Ordo temporum, Cap. XI, 13: „Die chronologische Linie von der Genesis bis zur Apokalypse erweiset auf das festeste die unwandelbare Wahrheit der ganzen Schrift gegen alle Gegner des Neuen oder des Alten Testamentes.“ Interessant und charakteristisch für den Geist der Bengel'schen Theologie ist es, wie er in der Vorrede zum Ordo temporum, §. I, den neuen Gedanken, der seiner Schriftforschung zu Grunde lag, in Anknüpfung an die biblische Chronologie neben die altprotestantische Lehre stellt: „Ein doppeltes Denkmal giebt uns die heil. Schrift: einmal die Erkenntniß von Gott, dem Schöpfer, Erlöser, Tröster, von den Engeln, von Menschen, von der Sünde, von der Gnade ꝛc. Und diese Erkenntniß ist die nothwendigste. Dann aber auch die Art und Weise der göttlichen Haushaltung in Erziehung des Menschengeschlechts, in den gegebenen, erfüllten, oder zu erfüllenden Verheißungen von Christo, in der Regierung des Volkes von den ersten Zeiten bis zu den letzten. Ein Arzt darf über die feineren Theile auch die Knochen nicht vergessen. So wird auch, wer die Schrift benutzt, wie es sich ziemt, jene Hauptstücke vom Glauben zu seinem und zu Anderer Heil treiben; aber ebenso darf er auch die Rücksicht auf die heiligen Zeiten nicht vernachlässigen, besonders da beide Theile sich gegenseitig Licht und Befestigung geben.“ Bei der historischen Entwickelung, welche ein großer Theil der neueren Theologie genommen hat, erscheint es überflüssig, auf die bahnbrechende Bedeutung dieser Grundgedanken Bengel's hinzuweisen.

Eng zusammen mit den chronologischen Arbeiten Bengel's hingen die apokalyptischen. Ordo temporum, Cap. VIII, 13: „Das Ziel aller Zeiten in der Schrift ist die Zukunft Jesu Christi in Herrlichkeit.“ Der Grund, auf den Bengel seine emsige Erforschung der Apokalypse stützte, ist wieder der Respect vor den Schriftworten: „Selig ist, wer da lieset und höret die Worte der Weis-

sagung." Weder durch die Schwierigkeiten des Verständnisses, noch durch die Verschiedenheit der bisherigen Auslegungen ließ er sich die Hoffnung benehmen, den wahren Verstand der Schrift zu ergründen. Nach dem Grundgedanken, den er der heil. Schrift entnahm, mußte die Prophetie weit mehr in den Vordergrund der Forschung treten, als es in der bisherigen Lehre des Protestantismus geschehen war. Er sah ja die Ursache davon, daß die in der Schrift selbst dargebotene Auslegung noch nicht in Kraft getreten sei, theilweise in der Dunkelheit, in welcher unsere Augen in der Prophetie befangen sind. Denn die Haushaltung Gottes empfängt für die einzelnen Theile ihrer Entfaltung ihr volles Licht erst aus dem Endziel derselben, indem der ihr zu Grunde liegende Rathschluß zur Verwirklichung kommt. Auch hier sind die einzelnen Ergebnisse seiner Forschung weniger wichtig, als der treibende Geist derselben und die bleibenden Grundgedanken, welche er aus den prophetischen Theilen in die übrigen Theile der christlichen Lehre herübernahm. Dadurch hat er der ganzen Forschung seiner Schule eine neue Richtung gegeben und neue Grundbegriffe gewonnen, aus welchen sich eine schriftgemäßere systematische Gestaltung der christlichen Lehre entfaltete. Auch diese Arbeiten sah er mehr als einen Dienst Gottes an, als daß er auf Tadel oder Lob der Menschen blickte. Abriß der Brüdergemeinde: „Die apokalyptische Theologie mache ich nicht gänzlich zum Subjecte meiner Schriften, aber sie ist doch ein Theil davon. Ich habe mir nie angemaßt, einen Propheten abzugeben. Wer aber ein schlechter oder richtiger Ausleger der Weissagung sei, das kommt auf keines Menschen Aussage, sondern des Herrn Zeugniß an." Bengel suchte in der prophetischen Theologie den Schlüssel zur wahren Würdigung der Gegenwart und beleuchtete von den in ihr niedergelegten Gedanken und Plänen Gottes aus die bunten menschlichen Verhältnisse. Erkl. Offb. zu 12, 12. S. 621: „Gott hat diese sonderbare Weissagung so feierlich gegeben, nicht bloß, damit wir einen Gemeinplatz von seiner Vorsorge über seine Gläubigen haben, oder nach endlicher Erfüllung seine, ohne das bekannte, Allwissenheit erkennen, sondern auch, damit seine Knechte zu jeder Zeit wissen möchten, wie sie daran wären; und je gefährlicher eine Zeit ist, desto größer ist die Hülfe, die dagegen in der Weissagung dargereicht wird." Der Ueberblick über die Schule Bengel's wird den Beweis vollenden, daß die Bedeutung Bengel's weniger in dem besteht, was er an factischen Resultaten der theologischen Wissenschaft zugeführt hat, als in den ihm selbst nur

halb bewußten Grundgedanken, welche er in gewissenhaftem Umgang mit der heiligen Schrift eingesogen hatte und aus welchen heraus alle seine mühsamen Einzelstudien hervorgingen.

In der That lagen aber in der Methode der Schriftauslegung, die Bengel begann, und in dem Grundgedanken der Haushaltung Gottes, den er nach der Schrift in den Mittelpunkt des theologischen Denkens stellte, die Keime eines biblischen Lehrsystems, d. h. einer zusammenhängenden Erkenntniß der Wahrheit aus der Schrift. Einmal spricht Bengel im Weltalter (I, 23) diese Bedeutung seiner Forschungen selbst treffend aus: „Es wird in der heiligen Schrift gezeigt die große Haushaltung Gottes, wie er seine Verheißungen gegeben und erfüllt hat und erfüllen wird in Christo Jesu. Bei dieser letztern Beziehung erkennt man erst, warum die heilige Schrift in ihren Büchern so und nicht anders gestellt ist, als wie sie von Mose bis auf die Apostel nach einander verfaßt sind, und ein systema oder zusammenhängende Urkunde abgiebt. Ohne solche Betrachtung gehen Viele mit der heiligen Schrift großentheils um wie mit einem Spruchbüchlein". In demselben Sinne schreibt Hahn 1778 an Ewald: „Oetinger's und Bengel's, dieser zwei verachteten Männer, Schriften verehre ich nicht sowohl wegen der Schreibart, als wegen der Hauptideen, die ich im Innersten der Schrift gemäß fühle."

Ph. M. Hahn's System liefert für diese Behauptung einen eingehenden Beweis; denn er hat die von Bengel an das Licht gestellten Grundgedanken der Schrift am unvermischtesten und klarsten systematisch ausgebildet. Hier können wir nur vorläufig einige Andeutungen geben.

Die Lehre von Gott wurde unter dem Gesichtspunkte der Haushaltung Gottes aus der metaphysischen Abstraction, in welche sie die isolirte Behandlung gesetzt hatte, in die lebendigste Beziehung zur Offenbarung und ihrer Geschichte gebracht. Die Geheimnisse des in sich vollkommenen, von allem endlichen Sein und Geschehen unabhängigen innergöttlichen Lebens wurden nicht geleugnet, aber ebenso betont, daß der Gott der Schrift der offenbare und nicht der verborgene Gott ist und daß seine Werke und Thaten es sind, aus denen wir sein Wesen erkennen. Daher knüpft Bengel die Lehre von Gott an die Namen Gottes an, stellt die in der Offenbarung obenangestellten Eigenschaften der Heiligkeit und der Herrlichkeit Gottes voran, dringt auf pünktliche Unterscheidung des Vaters, des Sohnes und

Geistes. Man vergleiche die Abhandlung zu Apok. 1, 7 im Gnomon über die Namen Gottes und namentlich die Reden über die Offenbarung.

Daß Bengel die Gedanken auf das Ende der Wege Gottes richtete, war nicht nur eine Vervollständigung der Forschung, sondern das gesammte Verständniß der Wahrheit bekam dadurch eine neue Bahn. Die himmlische Welt mit ihren unsichtbaren Realitäten trat lebendig in das Bewußtsein. Das Auge des Glaubens wurde von der irdischen Kirche als einer Anstalt der Frömmigkeit zum Seligwerden auf das Königreich Gottes gerichtet, das himmlischen Ursprungs, himmlischer Kraft und himmlischen Zieles ist und sich weit über den Gesichtskreis dieser Erdenwelt ausdehnt. Durch die Richtung der Gedanken auf die zukünftige Welt gewann die Welt des Geistes, als ein für sich bestehendes erfülltes Lebensgebiet, Realität und Gestaltung, und eine biblische Betrachtung der Natur der Dinge mußte durch die Schranken der Sinnenwelt durchbrechen. Man vergleiche z. B. den Excurs im Gnomon zu Hebr. 12 über die selbständige Existenz des Blutes Christi im Himmel. Die spiritualistische Trennung des Geistes und des Leibes, die Verkennung des Endzweckes Gottes auf sichtbare, leibhafte Herausstellung seiner Herrlichkeit hörte auf, und mit den Begriffen von der Leibhaftigkeit und Wesenhaftigkeit des Geistes wurde auch das lebendige Band zwischen der Geisteswelt und der Sinnenwelt, für welche die Offenbarung zeugt, tiefer gewürdigt. Zugleich war von der Eschatologie aus der richtige Gesichtspunkt für das geschichtliche Verständniß der Offenbarung gegeben. Im Anschluß hieran mußte auch der Uebelstand aufhören, daß über dem rechtlichen Verhältnisse zu Gott das lebendige ethische und physische Band zwischen Gott und Menschen vernachlässigt wurde. Dieß wirkte auf die Lehre von der Versöhnung und auf die Auffassung des christlichen Lebens ein. In seinen chronologischen und apokalyptischen Schriften war ferner ein tieferes Verständniß des Alten Testaments angebahnt, obwohl er sonst der Erklärung desselben keine schriftstellerische Thätigkeit gewidmet hat. Erst seine Schüler arbeiteten auf der von ihm gebrochenen Bahn weiter. Ebenso kam das menschliche, geschichtliche Lebensbild Jesu zu vollerem Rechte als in der kirchlichen Christologie. Doch, wie gesagt, sind in Bengel's Schriften selbst nur die Keime und Anregungen dieser Consequenzen gegeben. Die weitere Entfaltung findet sich nur zerstreut hier und da in einzelnen Bemerkungen.

Unmittelbar erfolgreicher und ausgebildeter waren die Früchte der Bengel'schen Forschung in der neuen Aufhellung der originalen Bedeutung der biblischen Grundbegriffe. Auch hier nahm er das zur Reformationszeit unterbrochene Werk wieder auf. In den kurzen, körnigen Anmerkungen des Gnomon ist nach dieser Seite eine Fundgrube biblisch-theologischen Stoffes niedergelegt. In dieser Arbeit mußte Bengel nicht nur dem Dogmatismus, sondern auch dem Pietismus und den Herrnhutern ernst entgegentreten. Nicht nur die Orthodoxie hatte ihre Lehrausbildung in einer fest fixirten unbiblischen Terminologie abgeschlossen, welche mit der Form auch den Inhalt der Lehre der heiligen Schrift entfremdete. Auch Coccejus unter dem einseitigen Einflusse seines Föderalsystems und seines wenig nüchternen Hanges zum Allegorisiren und der Pietismus in dem Streben, das Lesen der heiligen Schrift recht erbaulich zu machen, hatten die Emphase der biblischen Sprache zu gut gemeinten, aber willkürlichen Eindeutungen gemißbraucht. Bengel's Furcht vor den Worten Gottes schreckte ihn ebenso von dem Zuviel als von dem Zuwenig zurück. Die Einfalt der Schriftworte galt ihm mehr, als Lieblingsideen und fromme Gefühle; seine nüchterne Klarheit und seine zarte Gewissenhaftigkeit lehnten sich gegen jede menschliche Zuthat auf. Ja gegenüber den Spielereien und Verwegenheiten Zinzendorfischer Lieder trat er mit dem Eifer ernstester Mahnung und Warnung hervor. Es war bei Bengel nicht nur eine Voraussetzung seiner Frömmigkeit, sondern auch eine in langjährigem Umgang mit der Schrift bewährte Ueberzeugung, daß die Bibel als das Wort Gottes Eine Sprache spreche, d. h. in Benennung der heiligen Dinge Eine sich durchgängig gleichbleibende Weise habe, so verschieden sonst die Anlässe, Einkleidungen und Gesichtspunkte bei den einzelnen Verfassern seien. Seine Gedanken über die selbständige Eigenthümlichkeit der einzelnen Schriftsteller und den Einfluß ihrer menschlichen Anlagen auf ihre Schriften waren nach dem Maßstabe des orthodoxen Inspirationsbegriffes kühn und frei, wie er denn in der Harmonie der Evangelien dem Johannes und Matthäus „ein höheres und größeres Geistesmaß" zuschreibt, als dem Marcus und Lucas. Aber jener Ueberzeugung lag die Voraussetzung zu Grunde, daß in den mannichfaltigen, gelegentlich entstandenen Theilen der Schrift ein einheitliches, in sich zusammenhängendes Wahrheitssystem verborgen sei, aus dem heraus die heiligen Schriftsteller geredet. Die innere Uebereinstimmung der in ihnen lebenden Wahrheit ließ sie mit denselben Worten stets gleichbleibende

Begriffe verbinden und brachte eine Kraft und ein Maß in ihre Redeweise, das die classische Literatur weit übertrifft. Diese Kraft, die Vieles in Eins faßt, und dieß Maß, das keine Uebertreibung und leere Redensart kennt, giebt der Schriftsprache den unwiderstehlichen Zauber, den sie auf jeden unverdorbenen Geschmack ausübt. Daher wird das Wort Gottes durch die Jahrhunderte nie ausgeschöpft und wird der verständige Leser nie müde, in seine Tiefen zu graben. Das Wort, daß in der Schrift ein Elephant schwimmen muß und ein Schäflein waten kann, sprach Bengel aus eigenster Erfahrung dem Kirchenvater nach. In der Vorrede zum Gnomon, §. XII, stellt er die Forderung auf: „Zur Exegese gehört besonders Kenntniß der biblischen Sprache, die stets der Weisheit Gottes angemessen ist, auch wo sie sich ganz zu unserem rohen Standpunkte herabläßt. Dreierlei verband sich mit der genauen Kenntniß der Wahrheit bei den heiligen Männern Alten und Neuen Testamentes: der geordnete Gedankenzusammenhang, der präcise Ausdruck der Begriffe, die originale Kraft der Affecte.“ Es ging diese Forderung aus der Beobachtung hervor, daß die Schrift auch in ihrer Form ein Ganzes, ein in sich zusammenhängendes Erzeugniß des heiligen Geistes sei, und namentlich die Aufmerksamkeit auf die beiden letzten Punkte schnitt dem Schaden der bisherigen exegetischen und dogmatischen Theologie in die Wurzel. Zunächst suchte Bengel (Gnomon, praef. §. XIV) „die Bedeutung und Kraft der Worte des Textes zu erklären, d. h. zu verstehen, was die Worte im Geiste des Schriftstellers für einen Gedankengehalt in sich bergen, nicht zu viel und nicht zu wenig. Den Feinheiten und Genauigkeiten der göttlichen Sprache muß man nachspüren. Die emphatische Redeweise ist zu studiren, in der die eigentliche Bedeutung bald intensiver, bald schwächer ist. Die griechische Sprache ist reich an emphatischen Mitteln. Es geschieht so leicht, falsche Emphasen zu finden, die wahren zu übersehen. Beides ist genau zu beobachten. Durch alle Perioden der Schrift geht eine sich ununterbrochen gleichbleibende Analogie genauen Sprachgebrauchs wunderbar hindurch.“ Und Gnomon, praef. §. XIV: „Eine gute Redeweise muß tief und einfach sein. Beides, sonst selten vereint, ist in der heiligen Schrift verbunden, die größte Tiefe mit der größten Einfachheit. Alle menschlichen Feinheiten des Curialstils übertrifft die Sprache der heiligen Schrift, Gott spricht Gott würdig. Tief sind seine Gedanken, daher seine Worte unerschöpflich an Vortrefflichkeit und an Kraft. Der Ausdruck der Worte entspricht bei den

heiligen Schriftstellern ganz genau dem Eindrucke der Dinge in ihrem Geiste. Mit den geeignetsten Mitteln ist viel ausgesagt. Dem muß man nachspüren. In diesem Sinne sagt Luther, die Theologie sei nichts Anderes als eine Grammatik, die sich mit den Worten des heiligen Geistes beschäftige."

Diese Einheit des biblischen Sprachgebrauchs verstand Bengel nicht so, daß jedes Wort in jedem Zusammenhang und bei jedem Schriftsteller nur Einen, eng fixirten Begriff habe. Daß die Grundbegriffe ihr einheitliches Licht in mehrere Strahlen brechen, sah Bengel wohl und sein Gnomon ist voll von Beweisen hierfür. Aber er erblickte in der Schrift eine solche Genauigkeit und Klarheit in der Bezeichnung der himmlischen Dinge, die auch unter den mannichfachsten Anwendungen einen gleichmäßigen Charakter bewahrt, daß aus dieser Gleichmäßigkeit der Bezeichnungsweise ein zusammenhängendes Wahrheitssystem hervorleuchtet, aus dem heraus die heiligen Schriftsteller redeten. Durch den Schutt der unter dem Einflusse heidnischer Philosophie und dogmatischer Kämpfe erwachsenen Terminologie suchte Bengel daher durch sorgsame Vergleichung des biblischen Sprachgebrauchs sich die ursprünglichen Gedanken der Apostel von Neuem zu vergegenwärtigen und von diesem Verständniß der biblischen Sprache aus den Einblick in den Geist und Plan der Offenbarung zu gewinnen. Eng zusammen mit der originalen Kraft der präcisen biblischen Begriffe hängt die Erkundung dessen, was Bengel häufig die affectus und mores der heiligen Schrift nennt. Er sagt Harmonie der Evangelien, §. 153: „In einer wohlgearteten Rede ist allemal dreierlei anzutreffen: 1) die Lehr- und Beweisgründe, λόγοι, womit eine Sache erklärt und bekräftigt wird; 2) die starken Gemüthsbewegungen, πάθη, als Liebe, Verlangen, Freude und dergleichen; 3) das, was zum Wohlstande und zur Anmuth gehört und oft zarte Herzensbewegungen, ἤθη, nach sich zieht. Die zwei ersten Stücke werden von den Auslegern ziemlichermaßen betrachtet, aber das dritte nicht so fleißig, als sich gebühret, mitgenommen." Gnomon, Vorrede §. XV: „Cum affectibus sanctis quod comparari possit terra nihil alit. Continentur autem in iis etiam τὰ ἤθη, sive mores, vocabulo minus commodo — — affectuum rationem habent sapientiores, spirituali experientia praediti; mores, omnium pace dixerim, propemodum negliguntur, praeterquam quod verecundia scripturae interdum praedicatur. Et tamen mores per omnes sermones atque epistolas Novi Testamenti mirabiliter

diffusi continuam quandam commendationem habent ejus, qui agit aut loquitur aut scribit et decorum praecipue complectuntur." Der Gnomon hat sich die Betrachtung der mores neben den affectus besonders zur Aufgabe gestellt. „Das Meiste davon ist der Art, daß es mehr dem Gemüthe, dem Gefühle des Herzens, als der Umschreibung durch Worte zugänglich ist." Harmonie der Evangelien, §. 84, 2: „So ernsthaft und holdselig des Heilands Reden durchgängig waren, so findet man gleichwohl in denselben eine ihm als dem Sohne Gottes sonderbar anständige Gleichheit eines solchen richtigen Ausdrucks, der nichts von irgend einer Ironie mit sich führte." H. d. Ev. §. 152, 2: „Es ist etwas Unbegreifliches um die Herrlichkeit Jesu Christi, des Sohnes Gottes, und um seine Aeußerung und Erniedrigung. Daraus ist entstanden ein wundersames temperamentum seiner heiligen Affecte, Gedanken, Reden und ganzen Bezeugens gegen seinen himmlischen Vater, gegen seine Jünger und gegen alle diejenigen, mit denen er umging, da bald das Eine, bald das Andere gleichsam vorgeschlagen hat, auf beiderlei Fälle aber das decorum, das seiner göttlichen Majestät gebühret, und die Condescendenz gegen seine armen Brüder auf das allervortrefflichste in- und durcheinander spielen. Da hat keine menschliche Weisheit und Geschicklichkeit hingereicht, solches auf eine geziemende Weise auszudrücken, und doch ist solches den Evangelisten so stattlich gelungen."

Der Kampf Bengel's mit Zinzendorf zeigt, zu welchen tiefgreifenden Folgen die willkürliche Vernachlässigung des temperamentum und des decorum der Schriftsprache führt, und welchen Einfluß Bengel's Einblick in die zarteren, feineren Züge der Schrift auf die Ausbildung seiner dogmatischen Ansichten hatte. Als Muster einer ebenso scharfen als demüthigen, liebevollen Polemik, die aus der Schrift rückhaltslos den Irrthum aufdeckt und die Wahrheit bekräftigt, ist „der Abriß der Brüdergemeinde" höchst lesenswerth. Lange hatte Bengel geschwiegen, ja gegen Oetinger den Grafen vertheidigt. Aber der zunehmende Leichtsinn Zinzendorf's in Wahl seiner Worte und die Erstarrung der Lehre in einigen Lieblingsmaterien drang ihm eine Veröffentlichung seiner Ansichten ab. Er vermißt bei der Wunden-Theologie die Erkenntniß der Auferstehung und Herrlichkeit Christi, bei der Lehre von Gott die keusche, ehrerbietige Scheu vor dem dreimal Heiligen; er straft, daß man den Vater Jesu Christi nicht Schöpfer Himmels und der Erde sein läßt, daß man mit dem heiligen Geist als „dem lieben Mütterlein Jesu" ein willkürliches

Spiel treibe; daß man in „dem Jesulein" in unehrerbietiger Vertraulichkeit den Herrn der Herrlichkeit vergesse; daß man bei Scheltworten wider Satan sich in Ausdrücken bewege, welche der Schrift, die den Satan eine δόξα sein ließe, zuwiderliefen; daß man in unziemlicher Weise die zarten Beziehungen menschlichen Familienlebens auf die heilige Dreieinigkeit übertrage; daß man mit Anmaßung die köstlichen Verheißungen der Offenbarung an die Gemeine zu Philadelphia sich zueigne und damit die schuldige Ehrfurcht vor dem Worte Gottes verletze u. s. w. Wiederholt erkennt Bengel die lebendige Herzensfrömmigkeit des Grafen an, aber um so ernstlicher glaubt er ihm sein: „die ganze Schrift!" zurufen zu müssen. Namentlich auch die Uebersetzung des Neuen Testamentes von Zinzendorf unterzieht er wegen ihrer Abweichung von der Einfalt und dem Maße der Schriftsprache Schritt für Schritt einer scharfen, aber treffenden Kritik. Mehr auf die Willkürlichkeit schriftwidriger Redeweise in geistlichen Liedern und Predigten bezieht sich eine Abhandlung im Weltalter: „Betrachtung von der heiligen Schrift, wie sie unsere Richtschnur auch in den Redensarten ist". Er weist hier nach, wie durch leichtfertigen Umgang mit Worten Lehre, Leben und Gottesdienst der Christen von der gesunden Wahrheit abweiche. „Die heilige Schrift ist eine Richtschnur des Glaubens und Lebens; aber selten bedenkt man, daß sie auch in den Redensarten die größte Pünktlichkeit mit sich führt. Gott allein kann von sich auf eine vollkommene geziemende Weise reden, und mit seiner Wahrheit kommen auch seine Worte auf das pünktlichste überein. Deßwegen werden oft aus den subtilsten Wörtern des Alten Testaments die wichtigsten Lehren im Neuen Testamente abgeleitet." Am Sündenfalle und anderen Beispielen der biblischen Geschichte weist Bengel die Gefahr nach, wenn man auch im scheinbar Geringsten die Redeweise Gottes vernachlässige. Er rügt sodann im Einzelnen viele in der Wissenschaft, im Cultus, im Umgang üblichen Ausdrücke und fügt hinzu: „Man könnte einen index expurgatorius machen, da auch feine Gebete, Lieder und Betrachtungen nicht unbillig gerügt werden müssen." Die gründliche und klare Begrenzung der biblischen Begriffe in ihrer originalen Bedeutung und die Hindeutung auf die zarteren, feineren Züge der Schrift, sowie die dadurch erleichterte Beleuchtung des Einzelnen durch den Geist der ganzen Schrift, dieß sind die Dinge, welche dem Gnomon Bengel's bis heute seinen Werth geben.

Seit seiner Herausgabe ist das vortreffliche Werk nicht mehr

aus den Händen gläubiger Schriftforscher gekommen und wird, je mehr gebraucht, desto mehr geschätzt. Wer zum ersten Male einen Blick in dieses seltsame Buch wirft, dem kann es schwindlich werden, wie dem Unkundigen in einer nach höheren Gesichtspunkten geordneten Gemäldegallerie. Fast nur kurze, oft unvollendete Sätze und welch' bunten Inhaltes! Man findet bald kritische Bemerkungen über den Text, welche sich zuweilen zu ganzen Abhandlungen erweitern, bald hermeneutische Regeln, bald einen Stachel in das Gewissen, bald eine allgemeine, dem Text entnommene Lebenswahrheit, bald eine biblisch-theologische Excursion und Entwickelung der heiligen Grundbegriffe; meist sind es nur kurze grammatische oder archäologische Anmerkungen, Aufhellungen des Zusammenhangs oder Parallelen aus der Schrift, häufig ohne Anwendung einfach hingesetzt. Ein ungewöhnliches Material gelehrter Kenntnisse ist angewandt; bald werden die alten Rabbinen zu den verschiedensten Zwecken herbeigerufen, bald die alte und neue theologische Literatur, ja auch die antike classische Literatur tritt in den verschiedensten Vertretern zu sprachlichen Belegen mit ein. Jedem Buche ist eine tabellarische Inhaltsübersicht vorangestellt, aber auch sonst findet man zerstreute Rückblicke und Vorblicke, welche den Faden des Zusammenhanges beleuchten. An andern Stellen begegnet man plötzlich polemischen Bemerkungen gegen die römische Kirche, apologetischen Andeutungen, Rügen herrschender Sitten und eingenisteter Vorurtheile. Dinge, welche in den Commentaren weitläufig erörtert zu werden pflegen, vermißt man ganz; Anderes, was meist übergangen wird, ist sorgfältig angemerkt. Namentlich ist von einzelnen Beobachtungen Anlaß genommen, den Sprachgebrauch der ganzen Schrift aufzuhellen (vgl. z. B. zu Röm. 1, 17 über *δικαιοσύνη* und zu 2 Cor. 5).

Aber dennoch ist der Gnomon nichts weniger als ein alle diese Seiten umfassender reichhaltiger Commentar. Denn ganz zerstreut finden sich die mannichfachen Bemerkungen, bei den einzelnen Stellen bald von dieser, bald von jener Art. Sehr wenige ausgezeichnete Verse werden einer allseitigeren Erläuterung unterzogen. Meist empfängt der einzelne Vers nur sein äußerst karg zugemessenes Theil und bei jedem wechselt der Charakter der Anmerkungen. Gleichwohl hat der Leser den Eindruck, daß Zweck und Plan in dem Werke herrscht und nicht nur nach Einfällen Anmerkungen dem Texte zugefügt sind. Welches ist denn der einheitliche Grundgedanke, der das bunt sich tummelnde Heer in Plan und Ordnung faßt? Wir erinnern an die

vierfache Aufgabe, welche Bengel dem Ausleger der in sich selbst klaren und deutlichen Schrift stellte, um den Leser in die Möglichkeit des Verständnisses zu setzen, in welchem die ursprünglichen Leser sich befanden. In der That giebt dieser Gesichtspunkt, zunächst die grammatischen und historischen Voraussetzungen des Textes den Lesern moderner Bildung in's Bewußtsein zu rufen, dem ungemeinen Aufwand gelehrten Wissens, welches Bengel in die Auslegung verwebte, Einheit und Zweck. Wir wissen, welche wichtige Gewissensangelegenheit ihm die Reinerhaltung des ursprünglichen Textes war. Daher benutzte er hierzu mit Sorgfalt alle für ihn aufzutreibenden Handschriften, alle alten, auf Handschriften sich stützenden Uebersetzungen, alle Citate der ältesten kirchlichen Literatur. In der Philologie, Geschichte und Archäologie hatte er nicht selbständige schöpferische Studien gemacht. Aber fleißige Vorgänger hatten in diesen Hülfsmitteln ein ungeheures Material aufgespeichert und neben genauer Bekanntschaft mit dem classischen Alterthum hat er nicht nur die vorhandenen Schätze sich zu Nutzen gemacht, sondern am werthvollsten ist die öconomische, einsichtige, jeder Ostentation fremde Verwendung des zu Gebote stehenden Stoffes, um jeder Stelle das ihr nöthige Licht zu geben.

Die Erläuterung der biblischen Sprache hat nicht nur eine philologische, sondern auch eine theologische Seite. Hier zog Bengel die Schrift selbst zu Rathe und hat in umfassender Vergleichung, feiner Beobachtung, präciser Fassung und tieferem Verständniß der Begriffe Unübertroffenes geleistet. Der Gnomon ist eine reiche Quelle für das Verständniß der originellen biblischen Begriffe in ihrer einfachsten Wurzelbedeutung und ihren feinen Unterschieden. Er erklärt sie theils etymologisch, theils durch Parallelstellen, theils durch sachliche Beleuchtung ihrer Stellung im Ganzen der biblischen Lehre, theils durch den besondern Zusammenhang, in dem sie jedesmal auftreten. Mit Nachdruck weist er auf den sprachlichen Zusammenhang Alten und Neuen Testamentes hin, wie namentlich in der Apokalypse Johannes zwar griechisch rede, aber hebräisch denke. Aber nicht bloß bei den bedeutsamen Grundbegriffen, ebenso bei Partikeln, Zusammensetzungen, namentlich präpositionellen, bei den verschiedenen Wortbildungen aus Einem Stamm, bei Synonymen finden wir seine treffenden Fingerzeige, welche oft ein überraschendes Licht auf einzelne Stellen werfen. Ebenso deutet er in dem Zusammenhang der Sätze klar und körnig auf die Beziehungen, die Gegensätze, die Verstärkungen mit eindringendem Scharfsinn und gewinnt so auf grammatischem Wege die Emphasen aus der

Schrift, welche affectirte Gläubigkeit in die Schrift hineingelegt hatte. Zuweilen giebt er auf Anlaß einzelner Beobachtungen als ein mit den verborgensten Zügen der Schrift Vertrauter Winke über den Sprachgebrauch der Schrift überhaupt, die treffliche Wegweiser zum Verständniß derselben sind.

Als die vierte Aufgabe des Exegeten erschien Bengel, die später eingeschlichenen Vorurtheile und Mißbräuche fortzuräumen. Ein Großes ist schon, daß sein Gnomon, von den Fesseln des herrschenden dogmatischen Systems und der üblichen Predigtweise frei, der Schrift eigene Spuren verfolgt. Aber auch mit bestimmter Beziehung tritt er manchem Irrthum entgegen, und hierbei half ihm sein scharfer, in Unterscheidung von Wahr und Falsch geübter Blick, sein langsames, aber gewissenhaftes, nur Gott fürchtendes Urtheilen, sein unbefangener, besonnener Charakter.

Ueber die Vertheilung des bunten Stoffes auf die einzelnen Stellen spricht sich Bengel selbst aus Gnomon, Vorrede, §. XVI: „Ich will nicht bloß umschreiben, nicht bloß grammatische Bemerkungen, nicht bloß Scholien geben, nicht bloß archäologisch, dialektisch, dogmatisch, polemisch, porismatisch erklären, aber von alledem etwas. Alles hat einen Nutzen, aber er darf nicht durch allzu großen Nachdruck zum Mißbrauch werden. Welche Art der Anmerkungen gerade jeder einzelne Abschnitt, jede einzelne Stelle zur Erklärung gerade ihrer Eigenthümlichkeit verlangt, die wende ich an. Alles aber wird so vorgelegt, daß dem Leser Anlaß gegeben wird, mehr darüber zu denken.“ Dieß führt uns auf eine Bemerkung, die jedem Leser des Gnomon auffallen muß. Bengel setzt aufmerksame und denkende Leser der Schrift voraus. Die Bemerkungen sind meist der Art, daß sie Antwort geben auf innehaltende Fragen, welche dem nachdenklichen Leser der heiligen Schrift sich aufdrängen. Es erklärt sich dieß daher, daß der Gnomon das Resultat seines Wirkens als Schulmann ist. Die Anmerkungen waren ursprünglich nur Aufzeichnungen zum Gebrauch in seiner Schule. Wenn man aufmerksam die Schrift liest und wird durch grammatische, historische oder sachliche Fragen aufgehalten, — im Gnomon findet man in inhaltsschweren, bündigen Sätzen die Antwort, und zwar in einer Form, welche eben solches Fragen voraussetzt. Der Gnomon will, wie sein Titel es besagt, nur ein deutender Zeigefinger sein. Er will keine vollständige Erklärung geben, auch nicht die reichen Consequenzen seiner Anmerkungen selbst entfalten, sondern, wo nicht sachliche oder geschichtliche Aufschlüsse

für die heutigen Leser nöthig sind, weist er nur auf das Eigenthümliche und Bedeutsame des Textes hin und überläßt es dem Leser, selbst die Anwendung davon zu machen. Bengel selbst spricht es aus, sein Gnomon sage nur: „So hat der Text, nicht anders. Eben dieß Nomen, eben dieß Verbum, diese Partikel, dieser Casus, dieses Tempus ist gebraucht, kein anderes; eben diese Wortstellung, diese Wiederholung oder Versetzung, diese Gedankenfolge und keine andere.“

Wie ein in der Heimath, in ihrer Liebe und Kunde ergrauter Wegweiser einem mit offenem Sinn und allseitigen Interessen durch ein herrliches Land reisenden Wanderer tausenderlei wißbegierige Fragen zu beantworten hat, die in buntester Folge und wechselndstem Inhalte dem Staunenden die mannichfachen Eindrücke des Weges entlocken, und außerdem nur noch deutend aufmerksam macht auf Schönheiten und Eigenthümlichkeiten, die dem nicht heimischen Auge entgehen, und wie er nun aus dem Schatze alter Sagen und erlebter Ereignisse jenem Denkmal, jenem Hause, jenem Baume seine besonders denkwürdige Bedeutung giebt, so führt uns Bengel, seit früher Jugend durch unablässiges Forschen mit dem Bibelbuche vertraut, mit der Sprache, den Geschichten und den Feinheiten desselben genau bekannt, von einer gottesfürchtigen Liebe und Verehrung zu ihm durchdrungen, weisend, antwortend, erzählend durch seine reichen Fluren. Dieß ist die wissenschaftliche, die gelehrte Seite seiner Auslegung. Das Andere ist die männliche und königliche Handhabung, welche er noch bei seinen Vorgängern vermißt, welche Alles, Großes und Kleinstes, zusammenfaßt unter dem Einen Grundgedanken der Haushaltung Gottes. Nicht allein da, wo Bengel ausdrücklich schneidende Stacheln in das Gewissen wirft, wo er straft, aufdeckt, ruft, tröstet, spornt, sondern allenthalben stellt er das, was an geistlichem Inhalt der Schrift einwohnt, ehrfurchtsvoll in den Vordergrund, ohne selbst etwas hinzuzuthun. Daher findet sich auch eine Fülle homiletischen Stoffes im Gnomon. Man vergleiche z. B. mit demselben die Menken'schen Predigten. Die innere Scheu und Ehrfurcht vor dem Worte Gottes theilt sich beim Gebrauch des Gnomon unwillkürlich mit. Die heilige Furcht vor Allem, auch dem Kleinsten, was Gott geredet, die bebende und anbetende Freude über die Denken und Ahnen übertreffende Herrlichkeit des Königreiches Gottes und seiner Genossen, der gehorsame Ernst gegenüber den unverletzlichen Forderungen des göttlichen Willens, die zarte Keuschheit, mit der er Heiliges heilig behandelt, geht wie ein frischer, sanfter Lebenshauch durch dieß Buch.

Wir werden jetzt verstehen, in welchem Sinne Bengel die verschiedenen Gaben von Grotius, Coccejus, Böhme und Arndt vereinigte. Die Theosophie Böhme's freilich lag ihm selbst fern, doch spricht er sich nicht wegwerfend, sondern vorsichtig über eine auf die Schrift sich gründende Theosophie aus. Erklärte Offenbarung, S. 338 ff.: „Es giebt Leute, welche in der Offenbarung einen sensum theosophicum, metaphysicomysticum, microcosmicum simul et macracosmicum, und wie man es sonst nennt und nennen mag, suchen, Andere aber sind mit demselben in einem Augenblick fertig, daß sie es für fanatisch Zeug erklären. Ich meines Theils fürchte mich, das, was nicht wider die Schrift streitet, sondern nur die Aussagen der Schrift näher determinirt, ohne Unterschied zu verwerfen; ich möchte sonst etwas, das wahr und gut, aber für mich zu hoch und zu tief ist, verlästern. Ja, wer auch das, was wirklich ein Traum und Irrthum ist, blindlings verwirft, hat es zu verantworten. Ohne Zweifel hat der Grund und der Umkreis dieser Weissagung viel eine geheimere Länge, Breite, Tiefe und Höhe, als ich verstehe, der ich hiervon nichts erreiche, als was der ganz klare Ausdruck der Weissagung mit sich bringt. Indessen möchte ein Jeder von denen, die allein auf sothanen theosophischen Grund bauen, bedenken: Ob er von dem, was er lehret, eine göttliche Gewißheit habe? Ob er deßfalls einen Vorgänger, den er für besonders erleuchtet hält, oder ob er die Gabe selbst, gleich jenem, von der ersten Hand, so zu reden, habe? Ob er selbst und jene in keinem Stücke einander zuwider sind? Ob diejenigen, die solche rare Gabe nicht haben, ihm auf seine Aussage Beifall zu geben schuldig sind, oder ob sie sich selbst auf etwas deßfalls steuern können? Ob er seine Erkenntniß aus den wahrhaftigen Worten der Offenbarung erst erlernet, oder ob er dieselbe vorhin irgendwo andersher bekommen und hernach befunden habe, daß sich die Offenbarung darauf reime? Und wenn es mit alledem seine Richtigkeit haben sollte, so sind solche Auslegungen doch nicht völlig, wenn sie sich nicht mit der Offenbarung selbst so weit herunterlassen, daß sie das, was in dem Aeußeren und Sichtbaren geschehen soll, so weit es bereits erfüllt ist, aus der Historie darlegen, und so weit es vollends erfüllt werden soll, auf den kräftigen Erfolg aussetzen. Wir müssen nicht begehren, geistlicher zu sein, als der Geist selbst haben will, wohl aber in der Sprache, darin Gott mit uns redet, beides, ihn verstehen und auch wieder mit den Menschen reden. Sie hingegen gewöhnen sich an eine gewisse Art eines innern Gefühls

und an einen Eindruck von geheimen Dingen so sehr, daß ihr Verstand von einem aus den Worten der Weissagung und aus der Historie gefaßten noch so bündigen Schluß und Beweisthum fast nicht mehr gerühret wird. Mein Herz ist bereit, eine bis auf den innigsten Grund aller Dinge durchdringende Auslegung dieses Buchs mit aller Begierde und Hochachtung anzunehmen, aber Gott gehet mit uns in Mittheilung seines Lichts durch Stufen, und wir werden uns nicht mit einem einzigen raptu, Flug oder Sprung von so vielen gezwungenen menschlichen Auslegungen, über den eigentlichen Wortverstand der Weissagungen hin, in den völligen Begriff setzen, dürfen auch dasjenige, was wir in der Furcht und Anrufung Gottes durch fleißiges Forschen erreichen können, auf keine außerordentliche Erleuchtung und Eingießung ausstellen. Dasjenige, was das Geheimste ist, mag, wie ich von Herzen gern erkenne, viel würdigeren Freunden Gottes eröffnet werden, und wenn diese etwas davon aussagen dürfen, so fassen es darum nicht Andere eben also. Hingegen das, was schlechter scheint, ist für die Menge nöthiger." Sehr bezeichnend ist diese Aeußerung Bengels dafür, daß er einerseits von der theosophischen Behandlung der Schrift viel Spiel der Einbildungskraft fürchtete, aber auch den Mangel der eigenen Begabung erkannte, die ihn von einem Durchdringen in die tiefsten Gründe der Schrift fern hielt. Dem Mangel an speculativer Begabung ist es auch wohl zuzuschreiben, daß Bengel den Einblick in den inneren Zusammenhang und Fortschritt der göttlichen Haushaltung vorzüglich auf die äußere Zahlenkette anwandte und in der Auslegung der Apokalypse in der kirchenhistorischen Auffassung gefangen blieb. Die unterwürfige Beugung unter das in der Schrift Vorangestellte hatte ihn zu dem Herzen derselben geführt. Aber es war anderen tiefsinnigeren Naturen vorbehalten, in der angegebenen Richtung weiter zu bauen. Geniale Anregung, geistige Befruchtung war die Aufgabe Bengel's von der demüthigen und bescheidenen Stätte seiner Gelehrtenstube aus. Die systematische Entwickelung und die speculative Vertiefung, welche die von ihm angeregten Grundanschauungen unter seinem Einfluß durch seine Schüler erfahren haben, beweist erst die Tragweite und die Bedeutung seiner Forschungen.

Bengel's Gnomon, seine kritischen und chronologischen Arbeiten sind in der Sprache der Gelehrten und für die Gelehrten geschrieben. Ueberhaupt hat seine schriftstellerische Wirksamkeit den Kreis der Gelehrtenwelt kaum überschritten. Nur seine Uebersetzung des

Neuen Testaments und seine apokalyptischen Arbeiten verbreiteten sich weiter, verschafften sich aber auch einen so ausgedehnten Einfluß, daß sich auf Bengel bald die Augen aller württembergischen Pietisten als auf ihr ehrwürdiges Haupt richteten. Die Schüler Bengel's treten zu dem Volke in die engsten persönlichen Beziehungen und schreiben mehr und mehr für das Volk. Was machte denn Bengel's Theologie so populär, daß sie bald aus dem Interesse der gelehrten Welt verschwand und eine Volkssache wurde? Die einzige Antwort hierauf ist die, daß Bengel alle Formen menschlicher Lehrsatzungen, welche der Masse die Schrift geschmacklos gemacht hatten, abwarf und in der tiefen Kindessprache der Schrift redete, die jedem offenen Wahrheitssinn verständlich war. Auch die Dinge, um welche es sich in Bengel's Theologie handelte, hatten, um zu interessiren und gefaßt zu werden, nur die Liebe zur Wahrheit und ernstliches Nachdenken zur Voraussetzung. Es gehörte allerdings keine Geistesbildung dazu, um auf dieß Gebiet zu folgen, aber eine innere Herzensbildung, welche mit den verschiedenen Graden menschlicher Bildung und Gelehrsamkeit sich nur wenig berührte. Daher verwuchs diese Theologie aus der Gelehrtenstube heraus immer mehr mit dem Gemeindeleben und gab demselben ein eigenthümliches Gepräge. Die Schriften, durch welche Bengel den Einfluß auf die Gemeinde gewann, behandelten ein Gebiet, das die bisherigen Theologen zu allerletzt dem Volke zugänglich erachtet hätten. Und dennoch wußte Bengel durch die Apokalypse die Gemeinde in das Verständniß der biblischen Grundideen einzuführen. Auch dieser volksthümliche Charakter, der die Schriftforschung der Bengel'schen Theologie der Gemeinde zugänglich machte, für sie bestimmte und gestaltenden Einfluß auf sie gewann, hat schon in Bengel selbst seine Grundlage, so wenig er selbst aus der gelehrten Sphäre heraustrat. Man braucht nur eins der brieflichen Zeugnisse über ihn aus jener Zeit nachzulesen, z. B. Nr. 58 in den Sendschreiben geprüfter Christen an Stilling, um einen Blick in den fast überirdischen, heiligen Eindruck zu erhalten, welchen seine gesalbte Persönlichkeit bei der ersten Begegnung machte. Indessen genoß Bengel zwar zu seiner Zeit allgemeine Achtung und im engern Kreise seines Vaterlandes und seiner Anhänger ein prophetisches Ansehen, aber auf den großen Gang der dogmengeschichtlichen Entwickelung in Deutschland hat er zunächst keinen Einfluß geübt und wird in den älteren kirchenhistorischen Darstellungen, z. B. Hencke, nur obenhin genannt; aber doch hat er die Helden seiner Zeit

überlebt und gewinnt erst heute einen entscheidenden Einfluß, wie er denn vor seinem Tode sagte: „Ich werde eine Weile vermißt und vergessen, aber hernach erst auf's Neue wieder hervorgesucht werden."

II. Die Schule Bengel's.

Wenn wir die an Bengel sich anschließende Reihe württembergischer Theologen die Bengel'sche Schule nennen, so ist das nicht so zu verstehen, daß sie die Ansichten des Meisters sich angeeignet und nur weiter ausgebildet hätten. Vielmehr bewegten sie sich nach ihren Gaben und Arbeiten viel freier gegenüber den einzelnen Meinungen ihres Meisters, als der zahlreiche Anhang Bengel's unter den Pfarrern und dem Volke des Landes. Eine solche Schülerhaftigkeit, die auf die Worte des Lehrers schwört und Partei macht, vertrug sich nicht mit dem Geiste der Bengel'schen Theologie. Das Erste, was ein wahrer Schüler von Bengel lernte, war, sich nicht auf Menschen zu verlassen, sondern im Blick auf Gott aus der göttlichen Quelle selbst die Wahrheit zu schöpfen. In der That hat sich auch die gottesfürchtige, ehrerbietige Beugung unter das Wort des Herrn der Gesinnung dieser Männer als der bezeichnendste Zug ihres Forschens mitgetheilt. Es waren weniger die einzelnen Ergebnisse der Arbeiten Bengel's, welche sie sich aneigneten, als die Richtung, die sie in ihrem Suchen nach Wahrheit von ihrem Lehrer empfingen. Damit erhielt ihre Forschung eine dem Geiste ihrer Zeit gerade entgegengesetzte Strömung, und wenn zunächst ihr Einfluß sich vorzugsweise auf den engeren Kreis ihrer Heimath erstreckte, so greift in neuester Zeit die Arbeit bedeutender Schriftsteller wieder in die von ihnen eröffnete Bahn ein.

Um den Einfluß Bengel's zu würdigen, müssen wir uns vergegenwärtigen, mit welcher Allmacht sich damals die Leibnitz-Wolff'sche Philosophie zuerst der philosophischen, dann der theologischen Katheder bemächtigte. Sie versuchte ebenso ausschließlich über die Bildung und die Gewissen zu herrschen als die Orthodoxie vor ihr, und sie tastete die christliche Lehre in den tiefsten Lebenswurzeln an. Der Pietismus, von den orthodoxen Kirchenbehörden zurückgestoßen, verlor sich in die Conventikel und wurde der wissenschaftlichen Bewegung entfremdet. Die königliche Persönlichkeit und der fromme Eifer Zinzendorf's sog der Kirche ihr bestes Mark aus. So eilte in Deutschland die Theologie dem Rationalismus und das kirchliche Leben der Verweltlichung in die Arme und die geistigen und socialen Interessen

lösten sich von den kirchlichen Traditionen mehr und mehr los. Nur in Württemberg entfaltete sich neben den unvermeidlichen Einflüssen des Zeitgeistes das christliche Denken und Leben in fröhlichem Wachsthum. Nebst dem weisen Verhalten des Kirchenregiments zu dem Pietismus und dem vorbereitenden segensreichen Wirken eines Hedinger, G. C. Rieger und Weißmann verdankt Württemberg diese Entwickelung vorzugsweise Bengel.

Wenn man sich die Alternative vergegenwärtigt, welche sich redlichen Gemüthern bot, entweder sich in die Burg eines auf göttlichen Grund von eitler Menschenhand gebauten Systems hartnäckig zurückzuziehen, oder sich ohne Frieden des Herzens in das weite Feld einer dürftigen, von kurzsichtigen Menschen erfundenen Weisheit hineinzustürzen, so begreift man den frischen, fröhlichen Geisteszug, der durch die Schule Bengel's geht. Während so Viele nach Licht rangen, ohne es zu finden, wuchs hier die Erkenntniß auf gesundem Boden, unter freundlichem Sonnenschein in die Tiefe der göttlichen Geheimnisse hinein.

Ueberblicken wir die Reihen dieser Theologen, so treten uns bei gemeinsamen Grundzügen doch gleich zwei Gruppen entgegen, welche anfangs neben einander hergingen, später aber sich nicht immer freundlich berührten. Die eine Gruppe, deren hervorragendste Vertreter zunächst J. Fr. Reuß, D. Burk und Fr. Chr. Steinhofer, später C. H. Rieger und M. Fr. Roos sind, blieb in den Schranken, die Bengel selbst eingehalten hatte. Die zweite Gruppe, die sich durch die Namen von Fr. Chr. Oetinger, Ludwig Fricker, Ph. M. Hahn und des Bauern Michel Hahn kennzeichnet, trat in Bund mit der Philosophie und führte die Grundgedanken Bengel's zu einer weiteren systematischen Entwickelung.

Gemeinsam war beiden Richtungen ein unabhängig von dem orthodoxen System auf die Schrift weisender Forschungstrieb. Die Systematisirung der Theologie nach dem Princip der Rechtfertigung durch den Glauben lag außerhalb ihres Gedankenkreises. Dagegen hatten die Samenkörner der Bengel'schen Forschung Alle mehr oder weniger befruchtet, mit weiterem Blicke die der Schrift eigenthümlichen Gesichtspunkte und Begriffe aufzusuchen. Sie warfen Alle die traditionelle Terminologie ab, forschten mit Vorliebe in den Propheten verfolgten die Wege Gottes in der heiligen Geschichte, betrachteten aufmerksam die Bedeutung der biblischen Worte und ihre Lebensarbeit war bei Allen eine durchaus populäre, sie suchten dem geweckteern Theile der Gemeinde die heilige Schrift zu innerem Verständniß zu bringen.

Aber die zuerst erwähnte Gruppe setzt die Arbeit Bengel's mehr in reproductiver als in productiver Weise fort. Wie Bengel selbst nie eine systematische Ausbildung seiner Theologie unternommen hatte, obwohl die fruchtbarsten Keime zu derselben bei ihm vorhanden waren, so war auch das Streben dieser Männer ein vorwiegend exegetisches und praktisches. Sie beschäftigten sich im Sinne Bengel's mit den Theilen der Schrift, zu denen einen Jeden Interesse und Begabung führten. Namentlich auch für das Alte Testament brachten sie die Bengel'schen Grundgedanken zur Anwendung, und einzelne Theile des Neuen Testamentes oder einzelne Wahrheiten wurden von ihnen speciellen Untersuchungen unterzogen. Ihrem Lehrer ähnlich durch tiefe und gewissenhafte Frömmigkeit, durch ernsten Forschungstrieb und demüthige Beugung unter das Wort Gottes, scheuen sie sich, wie er, ihre Abweichung von der traditionellen Lehre mehr als nöthig geltend zu machen, und fühlten sich nicht getrieben, zu einer neuen systematischen Ausbildung der Theologie zu schreiten. Da ihr Interesse vorwiegend praktischer und religiöser Natur war, so konnten sie selbst an dem kühnen Fluge, den ihre theosophischen Genossen nahmen, Anstoß nehmen und dadurch um so mehr veranlaßt werden, sich auf die Heilswahrheiten von nächstem praktischen Nutzen für die Erbauung zu beschränken.

Reuß und Burk hatten ihre Wirkungsstätte noch vorzugsweise in der Gelehrtenwelt, Reuß durch höchst erfolgreiches Wirken in der akademischen Welt, Burk durch seine werthvollen Arbeiten über das Alte Testament und seine Ausgabe des Gnomon. Mit mannichfachem Einflusse neuer Strömungen läßt sich die Richtung, die auf diese Weise die theologische Lehre zu Tübingen erhielt, in Männern wie Storr, E. Bengel, Schmid bis in unser Jahrhundert hinein verfolgen. Die jüngere Generation der Schule, namentlich Rieger, Roos, sowie der ältere Steinhofer haben das ungemeine Verdienst, die biblische Theologie, wie sie Bengel angeregt, zu einem Gemeingute aller Christen gemacht zu haben. Nicht nur vertauschten sie die Gelehrtensprache mit der Volkssprache, sondern es gelang ihnen, tief und einfach zugleich den Reichthum christlicher Wahrheit zur Verständlichkeit zu bringen, und sie hielten es für eine größere Ehre, ihre geistige Kraft der Erbauung der Gemeinde zu widmen, als in der gelehrten Welt zu prangen.

Die Schriften dieser Männer sind heute in den Händen Aller, welche die heilsame Wahrheit lieb haben, zu sehr bewährt, um einer

rühmenden Erwähnung zu bedürfen. Die Auslegungen apostolischer Briefe von Steinhofer bieten auch für gelehrte Theologen eine Fundgrube klaren, tiefen Schriftverständnisses, und in seinen Predigten finden wir den Grundgedanken Bengel's von der Haushaltung Gottes wieder. Die Anmerkungen zum Neuen Testamente von Rieger machen in höchst glücklicher Weise den Schatz des Gnomon für die Gemeinde flüssig. Roos' „Fußstapfen des Glaubens Abraham's" führen ein in die innere Geschichte des Glaubenslebens und eröffnen die bis dahin nach dieser Seite so wenig ausgebeutete Geschichte des A. T. als einen Quell reicher Erbauung. Auch er bemühte sich, wie Steinhofer, im Geleise Bengel's um die Aufhellung der biblischen Grundbegriffe in ihrer originalen Bedeutung, wie das Büchlein über die biblische Seelenlehre beweist. Aber, wie gesagt, die Bengel'sche Theologie ist durch die Arbeiten dieser Männer in ihrer inneren Entwickelung nicht weiter geführt, sondern mit Fleiß und Segen angewandt und zur reichen Erbauung der Kirche popularisirt worden.

Die zweite Gruppe der Bengel'schen Schule hat einerseits ihre Eigenthümlichkeit darin, daß sie die Schriftforschung mit der Philosophie und der Mystik zur Theosophie verbindet. Andererseits aber sind diese Theologen noch in höherem Grade Schüler Bengel's zu nennen, wie die übrigen, als sie den Grundgedanken der Bengel'schen Theologie aufnahmen und fortbildeten und in die Bahn weiter eintraten, welche Bengel zu einer zusammenhängenden systematischen Erkenntniß der Wahrheit eröffnet hatte. Das biblische Wahrheitssystem in seinem innern Organismus nach dem Grundgedanken der Haushaltung Gottes zu erbauen, war diesen vorbehalten, welche ihr Durst nach Wahrheit und ihr wissenschaftliches Bedürfniß trieb, eine in sich zusammenhängende Erkenntniß der Wege Gottes zu suchen, und welche ihre Gottesfurcht in diesem Streben an die Schrift als einzige Quelle band. Da sich bei ihnen ein auf das Wesen der Dinge gerichteter Erkenntnißtrieb und eine fromme Unterordnung unter das geoffenbarte Wort vereinte, so war der von ihnen erwählte Weg dornvoller und steinichter als die klare Bahn derer, welche in einem einfacheren Kreise praktischer Wahrheiten blieben. Ihr Entwickelungsweg bezeichnet ein Suchen, Forschen und Wachsen mit mancherlei Abwegen. Sie traten in offenen Widerspruch mit dem überlieferten kirchlichen System und mußten darunter leiden. Sie liefen Gefahr, die Grenze zwischen der Einen göttlichen Wahrheit und der mannichfaltigen Form des eignen Genius zu vergessen, und

man muß daher prüfend und sichtend mit ihren Forschungen umgehen, wie sie selbst denn auch sich als Schüler Eines Meisters ansehen und ihre Lehre an dem Quell der Wahrheit geprüft wissen wollen. Aber trotz der scheinbaren Fessellosigkeit ihrer Forschungen, da sie sich an kein menschliches Ansehen banden, trotz der Verschiedenheit der Form, in die die Verschiedenheit ihrer Geistesrichtungen sie führte, trotz der Wunderlichkeiten, in die ihr in unzugängliche Tiefen grabender Sinn sie brachte, trotz des Mißbrauches, in dem unreife Schüler aus der Lehre des Meisters Partei und Zank anrichteten, trotz aller dieser theils mit der Sache verbundenen, theils an sie sich anknüpfenden Uebelstände beherrscht doch Ein Geist, Ein Grundgedanke die Forschung dieser Männer und war ihre Arbeit ein neuer Durchbruch zur schriftgemäßen, zusammenhängenden Erkenntniß der christlichen Wahrheit. Man hat diesen einheitlichen Geist ihrer Theologie „biblischen Realismus" genannt. Es wird damit ihr Verhältniß zu andern philosophischen und theologischen Systemen ausgedrückt. Als Realismus stellt sie sich dem Spiritualismus der kirchlichen Lehre und dem Idealismus der modernen Philosophie, als biblischer Realismus dem Materialismus und dem Empirismus entgegen.

Der Grundgedanke des Realismus der theosophischen Schule, die sich an Bengel anschloß, ist der, daß die unsichtbare Welt des Geistes nicht nur eine Welt der Gedanken und Ideale, sondern eine erfüllte und gestaltete Welt sei, deren Lebensformen sich nur unseren Sinnen entziehen, obwohl sie reeller und erfüllter sind, als die der sinnlichen Welt, ja dieser als die verborgene Kraft ihres Lebens zu Grunde liegen, und daß die Herstellung einer geist-leiblichen Welt der Herrlichkeit der Endzweck der ganzen Weltentwickelung sei. Diese Grundüberzeugung von der lebendigen Wesenhaftigkeit der Geisteswelt machte sich bei unseren Theologen mit solcher Entschiedenheit geltend, daß sie die Consequenz nicht scheuten, ja sie als den Schlüssel der Metaphysik annahmen, daß der Geist Leib sei, daß die unsichtbare Welt eine geistliche Leiblichkeit habe, die dem geistigen Individuum sowohl zur Begrenzung und Gestaltung als zum Organ diene. Ihnen schienen in dieser Anschauung zunächst die beiden tiefsten metaphysischen Probleme ihre Lösung zu finden: 1) der Uebergang vom Absoluten zum Endlichen, das Band zwischen Gott und Creatur; 2) der Zusammenschluß der Körperwelt und der Geisteswelt zu Einem Leben, das Band zwischen Leib und Seele.

Was das Erste betrifft, so konnte sich ihr Realismus schon Gott, der das Leben absoluterweise in sich selbst hat, nicht ohne Leib, d. h. nicht ohne Herausstrahlung seiner verborgenen Lebensfülle und Macht, denken. Neben dem Beharrlichen und Unveränderlichen in Gott dachten sie sich Leben und Entwickelung, Bewegung und Mittheilung unzertrennlich von seinem Wesen und gelangten so aus dem Begriffe Gottes selbst zum Begriffe der Offenbarung. In diesem Aeußern Gottes, der Herausstrahlung seines verborgenen Lebens fanden sie die letzten Gründe der endlichen Welt, das lebendige Band zwischen Gott und Creatur, zwischen dem absoluten Leben des Schöpfers und dem zertheilten Einzelleben der Schöpfung. Ohne in die fatalistischen Consequenzen des Pantheismus sich zu verlieren, dachte sich der Realismus Gott als den Allwirkenden, als die Quelle und die permanente Kraft alles geistigen und körperlichen Lebens, und wußte doch ein in der Freiheit sich bewegendes Einzelleben innerhalb des Alllebens Gottes. Körperlich und geistig trat unter diesen Voraussetzungen die Creatur in ein alle Lebensäußerungen umfassendes lebendiges Band mit Gott, und die Entwickelung dieses dem Leben selbst eingepflanzten Verhältnisses enthielt nicht nur eine Beziehung in Recht und Pflicht einander verbundener Personen, sondern einen reellen Lebenszusammenhang, der wachsthümlichen Gesetzen unterworfen ist. Weil die Creatur aus Gott und in Gott ist, so ist es ihres eigenen Lebens Auflösung, wenn sie sich mit ihrem Willen außer Gott stellt, in dem sie ist.

Ebenso glaubten die Theosophen von ihrem Grundsatze der Leiblichkeit der unsichtbaren Welt aus den Dualismus, in dem die Philosophie Leib und Seele getrennt oder das Eine auf Kosten des Andern aufgegriffen hatte, zu vermeiden. Der Geist hat seine eigene, seiner Vortrefflichkeit entsprechende Leiblichkeit, und er wohnt mit derselben in dem sinnlichen Körper, wie in einer Behausung, mit der Bestimmung, daß unser Leib Geist werde. Damit glaubten sie die gegenseitige Einwirkung des Leibes und des Geistes zu erklären, dem irdischen Körper seine untergeordnete Stellung anzuweisen und der Leiblichkeit überhaupt, als dem Ziel der Wege Gottes, ihr wahres Licht zu geben. Endlich erblickten sie in diesem Zusammenbinden von Wesen und Gestalt, von Kraft und Organ, von Geist und Leib das Räthsel über die schließliche Bestimmung des Menschen gelöst. Sie besteht in der Verklärung der Creatur zur geistlichen Leiblichkeit, als einem Spiegel der Herrlichkeit Gottes.

Es ist wohl kaum nöthig, anzudeuten, welche Bedeutung eine solche Grundanschauung in der Anwendung auf die Theologie gewinnen mußte. Die Lehren von der Dreieinigkeit, von der Schöpfung, von dem Verhältniß Gottes zur Creatur, von der Bestimmung des Menschen, von der Erbsünde und vom Tode, von der Person Christi, von der Offenbarung, Versöhnung und Erlösung, von der Wiedergeburt und der Heiligung, von der zukünftigen Welt erhielten dadurch eine neue Gestaltung. Die einfachen evangelischen Wahrheiten, wie sie die Reformation an's Licht gestellt, daß allein im Blute Christi eine ewige Versöhnung gestiftet sei und allein durch den Glauben der Mensch gerecht vor Gott werde, blieben unangetastet, aber die tiefere Begründung und systematische Zusammenordnung derselben nahm einen andern Gang als in dem überlieferten Lehrsystem.

Die theosophische Schule wollte indessen mit diesen Lehren keineswegs eine philosophische Theorie neben andere stellen. Sie trat mit dem Anspruch auf, ihre Grundbegriffe aus der Schrift selbst zu schöpfen. Die Lehren von dem Aeußeren in Gott, als dem lebendigen Grunde der Welt, von der gestalteten und erfüllten Leiblichkeit der himmlischen Welt, von der Bestimmung des Menschen zur geistigen Leiblichkeit, von den wachsthümlichen Gesetzen des inneren Lebens, von der reellen Erfülltheit und Mannichfaltigkeit der zukünftigen Welt, über das Verhältniß des präexistirenden Wortes einerseits zum Vater, andrerseits zum Menschen Jesu ꝛc. wurden aus der Schrift selbst als die der ganzen Offenbarung zu Grunde liegenden massiven Gedanken hervorgeholt. Der Begriff des Lebens trat an die Spitze. Gott hat es in sich selber, die Creatur nur aus ihm und in ihm. Für unseren gegenwärtigen Zustand ist das Leben in dem vollen Begriff seines Wortes ein zukünftiges, verheißenes, gehört wesentlich dem zukünftigen Aeon an, und unser jetziger Lebenszustand wird in der Schrift Tod genannt. Die heilige Schrift sagt freilich nicht, Gott habe einen Leib, aber durch die ganze Schrift zieht sich der Begriff der Herrlichkeit Gottes, als der Grund, die Kraft und das Ziel seiner Offenbarung und Mittheilung. Der Begriff, den die Bibel mit dem Wort *δόξα* (Ruhm, Ehre, Herrlichkeit, Glanz, Klarheit) verbindet, ist nicht bloß ein idealer, gleich Verherrlichung, sondern ein reeller, der Begriff einer Lebensoffenbarung, die mit geistlichen Sinnen gesehen, gehört und geschmeckt werden kann und die dem Menschen als dem Bilde Gottes im Plane der Schöpfung zugedacht ist und mittelst des Heiles wieder mitgetheilt werden soll.

So entspricht die Herrlichkeit in Gott allerdings dem, was für den Menschen der Leib ist, und wenn es eine Thatsache ist, daß in dem Menschen Jesu als dem Gesalbten Gottes die Fülle der Gottheit auf eine leibliche Weise wohnt, so ist damit das lebendige, reelle Band zwischen dem unsichtbaren Gott und dem körperlichen Menschen ohne Zweifel. Ferner dem Begriff „Geist“ wird in der Schrift nie der Begriff „Leib“ gegensätzlich gegenübergestellt, sondern dem Geiste ist das Fleisch entgegengesetzt, und wie es einen fleischlichen oder einen seelischen Leib giebt, so giebt es auch einen geistlichen Leib. Wie von einer Geburt, einer wachsthümlichen Lebensentstehung aus dem Fleische die Rede ist, so ist auch von einer Geburt aus dem Geist die Rede. Die unsichtbare Welt, der Himmel und der in ihm befindliche Thron Gottes, der Centralsitz seiner Herrlichkeit und Weltregierung, werden in der heiligen Schrift als gestaltete Realitäten dargestellt, die sich bewegen und local wirksam machen. Freilich ist der Thron Gottes nicht der Ortsveränderung unterworfen, aber die Ortsveränderung ist dem Throne Gottes unterworfen. Man denke nur an das Paradies, den Sinai, die Stiftshütte, den Tempel Salomo's und das Gesicht des Ezechiel.

Endlich die zukünftige Welt der Verheißung erscheint in der Weissagung der Schrift in weit bestimmteren, reelleren Zügen, als das Eine weitschichtige Wort „ewige Seligkeit“ ausdrückt. Ein Königreich, da Gott durch Christum Alles in Allem und die ganze Creatur ein Spiegel seiner Herrlichkeit ist und das sich in allmählichen Stufen verwirklicht, bildet den Inhalt des Evangeliums, und wie die Länge dieses Königreichs nach Aeonen gemessen wird, von denen der Aeon dieser vergänglichen Welt einer und der kommende Aeon der unvergänglichen Welt, deren die Gläubigen warten, ein zweiter ist, so wird seine Breite nach allen Nationen auf Erden und seine Höhe nach den Himmeln und der Erde gemessen. Unter der Leitung solcher der Schrift entnommenen Grundbegriffe gestaltete sich die Anbahnung einer zusammenhängenden Gesammterkenntniß der göttlichen Dinge, und der Weg zur Gründung und Aufbauung dieses Systems war die Schriftforschung.

Es ist leicht zu erkennen, wie die Keime dieser Gedanken sämmtlich in Bengel vorhanden waren, ohne daß er sie selbst entwickelt hatte. Namentlich seine Schriften über die Apokalypse und sein Briefwechsel mit Freunden bieten deutliche Belege dafür. Bengel hatte zuerst darauf geleitet, die originale und übersinnliche Bedeutung

der von den heiligen Schriftstellern gebrauchten Worte wieder aufzusuchen; er hatte zuerst darauf gedrungen, die heilige Schrift als ein Ganzes, als ein zusammenhängendes Denkmal der organisch gegliederten Haushaltung Gottes anzusehen; er hatte zuerst seine Augen auf die Herrlichkeit der zukünftigen Welt gerichtet. Damit war die begriffliche und die historische Ergänzung der bisherigen Denkweise angebahnt. Seine Schüler setzten das angefangene Werk fort, aus den Thaten und Worten Gottes heraus eine systematische Erkenntniß der Wahrheit zu gewinnen.

Eine unmittelbare Anwendung auf die Philosophie in kräftiger Opposition gegen den Idealismus fanden die von Bengel angeregten Principien, so wenig er auch selbst Philosoph war, in Württemberg durch Chr. Fr. Oetinger und G. Chr. Storr, im nördlichen Deutschland durch Chr. A. Crusius. Des Letzteren Andenken hat Delitzsch in seiner biblisch-prophetischen Theologie erneuert. Er drang durch den theologischen Spiritualismus und den philosophischen Idealismus seiner Umgebung hindurch und gewann eine tiefere Einsicht in die teleologische Bedeutung der Leiblichkeit, in das Band der Wechselwirkung zwischen Geistigem und Körperlichem. Zugleich setzte er der herrschenden abstract-begrifflichen Denkweise eine geschichtliche entgegen, welche die Entwickelung der Offenbarung in das Auge faßte, und versuchte gegenüber dem Determinismus eine Theorie der Freiheit zu begründen. Beides vereint gab seinem Gottesbegriff und seiner Weltanschauung eine lebendigere, den Thatsachen der Natur und der Offenbarung entsprechendere Fassung und machte ihn zum bedeutendsten Gegner des Wolffianismus und der aus ihm gleichzeitig hervorwachsenden rationalistischen Theologie. Principiis obsta! Crusius hatte allerdings sein philosophisches Forschen begonnen, ehe er Bengel näher kannte; die wesentliche Wahrheit suchte er aber überhaupt nicht in dem Maßstabe, den unsere kurzgespannten Begriffe an die übersinnlichen Dinge legen, sondern in dem Zusammenhang der objectiven Thaten und Worte Gottes. In diesem Suchen wurde ihm Bengel Führer, mit dessen Schriften er sich ohne persönliche Berührung geistverwandt fühlte. Wie viele Andere wurde Crusius von den Grundgedanken der Schrift, auf die Bengel ihn hinwies, angeregt und befruchtet, und bei seinem Triebe zu philosophischem Denken übersetzte er die aus seinem Schriftverständniß gewonnenen Grundanschauungen auf das philosophische Gebiet. Er griff die Fehler der herrschenden Weltweisheit in ihrer Wurzel an, und Kant hat in seiner

den dogmatischen Idealismus stürzenden Revolution an Crusius angeknüpft.

Oetinger wurde als Student in Tübingen so in die Leibnitz'sche Monadenlehre eingetaucht, daß er nur mühsam an der Hand der durch Bengel ihm eingeprägten Schriftbegriffe sich wieder herauswand. Doch um so entschiedener und erfolgreicher stellte er nun dem Idealismus den biblischen Realismus entgegen. In dem tiefsinnigen Verlangen, die verborgensten Gründe des Lebens zu erforschen, grub er, Böhme folgend und mit Hülfe der Chemie, in theosophische Tiefen. Seine Grundbegriffe von der wesenhaften Herrlichkeit Gottes, von der Leiblichkeit und Erfülltheit der uns unsichtbaren Welt und von der organisch gegliederten Haushaltung Gottes über Himmel und Erde sind jedoch in Bengel's Fußstapfen, mit dem Oetinger in vertraulichster persönlicher Verbindung stand, aus der Schrift geschöpft. Wie Crusius dem todten Begriffsgötzen Wolff's den lebendigen Gott der Offenbarung entgegensetzte, so setzte Oetinger der Lehre von der Einfachheit der Seele die Idee des Lebens als eines reellen Ineinander von harmonisch gestimmten Kräften entgegen und machte in der That den Versuch, auf diese Idee des Lebens ein System zu bauen. Die philosophischen Grundgedanken Oetinger's sind später von ihrem biblischen Grunde losgelöst, durch Schelling in die deutsche Philosophie eingeführt, ja theilweise wohl aus ihm geschöpft worden. Wie sie damals die Einseitigkeit des Idealismus ergänzten, so stellen sie sich heute als der bedeutendste Gegner der rein empirischen Wissenschaft des Materialismus entgegen.

G. Chr. Storr trat als Gegner Kant's auf. Den Werth seiner Kritik gegenüber dem Dogmatismus der Wolff'schen Schule erkannte er an, hob aber die geschichtliche Wahrheit des Christenthums hervor. Nicht nur die historische Glaubwürdigkeit der Bibel vertheidigte er, sondern er fand die Bedeutung des Christenthums überhaupt darin, daß es eine historisch gewisse göttliche Thatsache sei. Auch das war ein Gesichtspunkt, den Bengel in die Geister gelegt hatte. Sonst bewegte sich Storr's supranaturalistischer Gedankenkreis schon sehr in den der Schrift entfremdeten Ideen der Philosophie seiner Zeit.

Für die Apologie der Schrift in ihrer buchstäblichen Wahrheit gegen die Accommodationstheorie Semler's trat Storr schon in die Fußstapfen eines Vorgängers, des Kanzlers Reuß, des jüngeren Freundes und Schülers von Bengel. Derselbe hatte in früheren Jahren gegen die Wolff'sche Philosophie geschrieben und vertheidigte

als Greis mit Kraft und Würde die Offenbarung Johannis gegen die scheltenden Angriffe Semler's.

In Folge dieser Uebertragung der von Bengel an's Licht gestellten Schriftgedanken auf die Wissenschaft im Allgemeinen sehen wir die vereinzelten edlen Geister, welche im vorigen Jahrhundert sich dem Joche des Zeitgeistes nicht beugten, mit der Bengel'schen Schule in innige Beziehung treten. Hamann wurde auf Bengel's Gnomon aufmerksam und Hahn's Predigten waren sein sonntägliches Erbauungsbuch. Von Herder ist uns keine directe Beziehung zu Bengel bekannt. Aber seine Geschichtsphilosophie und seine Würdigung der Offenbarung während seiner positiveren Periode weisen auf eine theilweise Geistesverwandtschaft hin, für welche die Theilnahme, mit der Herder's theologische Schriften in der Württembergischen Schule aufgenommen wurden, Zeugniß ablegt. Unmittelbarer waren die Beziehungen der Züricher Denker zu der Bengel'schen Schule. Lavater, Pfenninger und Heß standen zumal mit Hahn in engstem persönlichen und brieflichen Verkehr. Während Lavater die Aussichten in die Ewigkeit und das Haften an dem Menschen Jesu, dem Heilande, mit der Bengel'schen Schule theilte, war ihr Heß noch innerlicher verwandt durch seinen geschichtlichen theologischen Standpunkt und seinen Begriff des Reiches Gottes. Aber auch bis an den Niederrhein lassen sich dieselben Fäden verfolgen. Durch Ludw. Fricker, der Oetinger's Schriften dorthin brachte, und später durch Ph. M. Hahn's Schriften und brieflichen Einfluß gewann die theologische Ueberzeugung Collenbusch's und der Gebrüder Hasenkamp ihre eigenthümliche Gestaltung, welche dann in G. Menken einen bedeutenden theologischen Vertreter gewonnen hat. Auch Wizenmann, Ewald, von Cölln, Urlsperger, Jung Stilling gehören in diesen Kreis. Im Bewußtsein ihrer Geistesverwandtschaft im Herrn reichten sich diese Männer die Hände und unterhielten einen brieflichen Verkehr in den sogenannten Schwäbischen Correspondenzbüchern. Von Hahn ging der Gedanke dazu aus und es wurden darin die Lehren von der Versöhnung, von den letzten Dingen, von den Geistesgaben, sowie einzelne Punkte des christlichen Lebens besprochen, vor Allem aber die Gemeinschaft im gemeinsamen Glauben gepflegt. Es finden sich in den uns vorliegenden Büchern Briefe von Hahn, Lavater, Pfenninger, Heß, den schweizer Landleuten Kaufmann und Boßhardt, von Collenbusch und den Gebrüdern Hasenkamp, Seyd in Wichlinghausen, Hoffmann in Düsseldorf, von Thomas Wizenmann, von Ewald, von v. Cölln, Häfeli u. A.

Nach dieser allgemeinen Charakteristik der theosophischen Schule, die sich an Bengel anschloß, in ihren Grundgedanken und ihrer Berührung mit der Zeitbildung, bieten die beiden bedeutendsten Vertreter derselben, Oetinger und Hahn, so viel des Eigenthümlichen untereinander, daß ein Eingehen auf ihre verschiedenen Wege, der Schrift eine systematische Anschauung der Wahrheit abzugewinnen, nicht ohne Interesse ist.

Wir haben bei der Schilderung der Bengel'schen Theologie schon darauf hingewiesen, daß ein auf das Wesen der Dinge gerichteter Erkenntnißtrieb auf doppelte Weise aus seinen Grundanschauungen zu einem theologischen System gelangen konnte. Ein Verfolgen der letzten Grundbegriffe und ihre organische Verbindung führte zu einer biblischen Metaphysik und eine Entwickelung des Haushaltungsplanes Gottes durch alle Zeiten legte den historischen Gesichtspunkt dem System zu Grunde.

Ein auf letzterem Wege gewonnenes System der christlichen Lehre bildete am reinsten den von Bengel in das Licht gestellten Grundgedanken aus und lief auch am wenigsten Gefahr, mit den Schriftgedanken eigene Metaphysik zu vermischen. Der erstere Weg versprach eine reichere Ausbeute für die philosophische Speculation. In der That haben Oetinger und Hahn Versuche gemacht, auf den beiden verschiedenen Wegen zu einer Gesammterkenntniß der christlichen Wahrheit zu gelangen, Oetinger mit umfassenderem Gesichtskreis, originellerer Genialität und tieferer Metaphysik, Hahn mit reinerer biblischen Methode und größerem systematischen Erfolge. Oetinger lehnte sich daher mehr an J. Böhme an, Hahn hat mit Coccejus größere Verwandtschaft.

„Mit Oetinger", sagt Schubart, „ist eine ganze Akademie der Wissenschaften zu Grabe getragen worden." Er war ein tiefsinniger, in die Wurzeln der Dinge rastlos eindringender und weite Bahnen umspannender Kopf, an geistiger Bedeutung alle übrigen Schüler Bengel's überragend. Wie schon seine Methode den verborgenen Gemeinsinn der Menschen, die Ergebnisse der achtsamen Lebenserfahrung und das geoffenbarte Wort der Schrift vereint zu Zeugen der Einen Wahrheit aufrief, so spürte er in der äußeren Natur, in dem inneren Proceß des Lebens, in den Gestaltungen des Rechts und der Sitte den von innen treibenden Kräften nach und suchte in Gott Alles zu Einem Leben und Ziel verbunden zu schauen. Sein Geist war zu unstet und beweglich, zu ausgedehnt und vielseitig, um zu einer formalen systematischen Ausbildung seiner Weltanschauung zu

gelangen; aber dennoch lag Ein Gedanke seinem rastlosen Forschen nach Wahrheit zu Grunde, den wir bei der Charakteristik des biblischen Realismus schon näher dargelegt haben. Das Leben erschien ihm als ein harmonisch gestimmtes Ineinander von Kräften und er versuchte selbst mit Böhme, der Kabbala und der Chemie diese einfachen Kräfte, deren Einheit das Leben ist, einzeln zu erschauen. Daran knüpfte sich die Ueberzeugung von der Leibhaftigkeit des Geistes, welche seine Lehre von Gott, vom Menschen, von der zukünftigen Welt eigenthümlich bestimmte und untereinander verband. Sein theologisches Streben hatte zum Ziele, die letzten Begriffe der Schrift aufzusuchen und ihnen ihren vollen übersinnlichen Gehalt zu wahren gegen die entleerende Weise spiritualistischer Auslegung. Leben und Herrlichkeit sind die beiden Grundpfeiler, welche den Sätzen Oetinger's über Gott, die Welt und das Heil ihre Einheit geben.

Wenn es Oetinger nicht gelang, die Weiten und Tiefen, welche er mit seinen Gedanken durchmaß, von Einem klar ausgesprochenen und in die Mitte gestellten Punkte festen Fußes zu beherrschen, so tritt uns in Hahn ein nach Weite und Tiefe beschränkterer Gesichtskreis entgegen, aber auch mehr systematische Gestaltung und geschlossene Vollendung. Hahn war ein sehr selbständiger, aber kein origineller und genialer Theolog. Seine wesentlichsten Gedanken hat er durch die Einwirkung Bengel's und Oetinger's in sich aufgenommen, aber freilich auch nur das Wesentliche bewahrt und das Eigenthümliche, Besondere dieser Männer später abgestreift. Er war kein Metaphysiker, und was aus der metaphysischen Theosophie in seine Schriften hinübergekommen ist, hat er von Oetinger übernommen, ehe sein eigenes Gedankensystem sich abgeschlossen hatte, und später bei Seite gelassen. Sein Denken war in den Schranken der Haushaltung Gottes mit dem Menschengeschlecht gebunden und innerhalb dieser Schranken war sein Streben auf eine zusammenhängende Erkenntniß derselben gerichtet. Er stand mit Oetinger auf dem Grunde des biblischen Realismus, aber sein Denken war ein geschichtliches, auf die Thatsachen gerichtetes. Er suchte nichts Anderes, als Plan, Entwickelung und Ziel der göttlichen Offenbarungen in ihrem einheitlichen Zusammenhange zu erkennen. Daher hat in ihm die Bengel'sche Theologie ihre unvermischteste, entwickeltste Ausbildung gefunden. Der Grundgedanke Bengel's ist bei ihm unvermischt bewahrt geblieben und mit dem größten systematischen Erfolge ausgebildet worden, und deßhalb haben wir gerade ihn gewählt, um,

so Gott Zeit und Kraft schenkt, später in einer ausführlicheren Darstellung seiner Theologie der Forschung Bengel's ihr Licht zu geben.

Wie bei der praktischen Gruppe der Bengel'schen Schule der Uebergang aus der gelehrten Form in die populäre sich allmählich vollzog, so auch bei der theosophischen. Oetinger arbeitete halb für die gelehrte Welt, halb für das Volk. Aber schon Ph. M. Hahn schrieb ausschließlich für das christlich geweckte Volk. Der Bauer M. Hahn, der erfolgreich in die Tiefen der Metaphysik grub, gehörte selbst dem ungebildeten Stande an. Je mehr die Bengel'sche Schule von dem wissenschaftlichen Zeitgeist mit vornehmer Verachtung in den Winkel gestoßen wurde, desto inniger verwuchs sie mit dem inneren Leben der Gemeinde und sog aus dieser Gemeinschaft wiederum verjüngende Kraft ein, so daß sie nicht zu einem unwirksamen Lehrsystem erstarrte. Eine Schilderung des vielseitig segensreichen Einflusses Bengel's und seiner Schule auf das christliche Gemeindeleben in Württemberg und weiterhin müssen wir uns in einer Abhandlung über die theologische Bedeutung Bengel's leider versagen. Dagegen weisen wir schließlich auf den Zusammenhang hin, in welchem die neue biblische Schule mit demselben steht. Die gewichtigsten Namen, welche die gläubige Theologie der neueren Zeit mit dem vorigen Jahrhundert verbinden, wie Stilling in Baden, Blumhardt in Basel, Spleiß in Schaffhausen, v. Meyer in Frankfurt, Jänicke in Berlin, Menken in Bremen u. s. w., weisen nach den über sie erhaltenen biographischen Notizen und nach ihren Schriften direct auf Bengel und die württembergischen Theologen zurück. Ebenso haben Hengstenberg und Stier, Hofmann, Delitzsch, Kurtz und Baumgarten, Beck und Auberlen theils die auffallendste innere Verwandtschaft mit der Bengel'schen Schule, theils auch wohl in ihrer Bildungsgeschichte mehr oder weniger unmittelbare Beziehungen zu derselben. Wie Beck's Theologie an Oetinger erinnert, so hat das System Hofmann's die auffallendste Aehnlichkeit mit dem von Ph. M. Hahn, obwohl beides wohl lediglich auf Geistesverwandtschaft beruht.

Ist auch von Schleiermacher eine durchaus verschiedene und mächtigere theologische Bewegung ausgegangen, die, was die Methode betrifft, noch heute die meisten unserer Theologen beherrscht, so weist doch die Annäherung von Nitzsch, Rothe, Müller u. A. an die theologische Autorität der Schrift, wenn auch wohl nicht auf directe Berührung mit der Bengel'schen Schule, so doch auf eine bevorstehende

allgemeinere Rechtfertigung der von ihr geltend gemachten Principien.

Wenn es dem Verfasser gelungen ist, die Theologie Bengel's in ein helleres Licht zu setzen, dessen Werke auch von Solchen mit Verehrung genannt und mit Wärme empfohlen werden, welche sich gegen den Geist seiner Theologie, als ein häretisches Gespenst, sträuben, so ist der Zweck seiner Arbeit erreicht.

Es liegt heute in der That etwas an dem historischen Nachweise, daß es eine höhere Objectivität heiliger Gedanken giebt, als den Objectivismus der kirchlichen Orthodoxie, daß es eine andere demüthige Beugung unter das Ansehen der Schrift giebt, als die Zerlegung und polemische Handhabung einzelner Beweisstellen, daß es endlich ein anderes wissenschaftliches System giebt, als das, welches die kurze Spanne der subjectiven Empfindung und Gedanken zum Maße der Wege und Werke Gottes macht. Auch das ist werthvoll, zu bestätigen, daß die Einsichten, welche heute neu in die allgemeinere theologische Bewegung eingreifen, schon früher demüthigen, Gott fürchtenden Forschern gegeben wurden.

Das Urevangelium.

Von

Diaconus Kalchreuter in Sulz (Württemberg).

Die evangelische Theologie befindet sich seit längerer Zeit in einem Stadium, wo sie durch die kritischen Untersuchungen über die Schriften des Neuen Testaments und besonders über die kanonischen Evangelien auf das subjective Princip des Glaubens zurückgedrängt ist und von diesem Standpunkt aus ihre Dogmatik und den Gottmenschen Christus als Mittelpunkt derselben construirt. Sie steht aber auf schwachen Füßen, so lange nur das subjective Glaubensprincip ihre Stütze und ihr Ausgangspunkt ist, und kann einem Gefühl der Leere, des Mangels nicht entgehen; sie macht daher verschiedene Versuche, diese Leere durch eine objective Realität auszufüllen, sei es durch reichere Ausstattung des Cultus oder durch eine reichere Gliederung der Kirche in ihrer äußeren Verfassung oder durch hierarchische Betonung des geistlichen Amts. Aber keines dieser Mittel ist geeignet, dem Glaubensprincip der evangelischen Kirche das zu geben, was ihm fehlt, nämlich seine feste offenbarungsgeschichtliche Grundlage, deren Kern und Centrum das in den Evangelien dargelegte Leben des Weltheilandes ist. Hier hat der Glaube seinen Inhalt, seine Stärke und seine Zucht zu suchen und zu finden. Darum geht auch ein Zug in der gegenwärtigen Theologie auf jene geschichtliche Grundlage des Glaubens und der Kirche hin, ein Zug, der sich in einigen neueren Versuchen, das Leben Jesu zu beschreiben, sowie in dem Bestreben, die geschichtliche Treue des Evangeliums Johannis zur Anerkennung zu bringen, und in der dogmatischen Hervorhebung des wahrhaft Menschlichen in Christus ausspricht. Und dieser Zug nach der geschichtlichen Quelle des Glaubens hin ist unstreitig im Erstarken begriffen und wird nicht eher zur Ruhe kommen, als bis er zu einer die Glaubenserkenntniß befriedigenden Anschauung des Lebens Jesu gelangt ist.

An der Möglichkeit, dieses Ziel zu erreichen, darf man nicht zweifeln. Wenn auch die Kritik dem Leben des Gottmenschen auf's Neue den Todesstoß gegeben zu haben scheint, es wird sich doch zeigen, daß sie ihm auch nicht Ein Bein zerbrochen hat, daß wir vielmehr in den vier Evangelien eine getreue Darstellung des Lebens Jesu haben, daß in ihnen das wahre Urevangelium uns erhalten ist.

Die Hypothese eines den vier Evangelien als gemeinsame Quelle vorangehenden Urevangeliums ist zwar in der Gestalt, wie sie aufgetreten ist, mit Recht verschollen, ein richtiger Gedanke liegt ihr aber dennoch zu Grund, nämlich die Idee eines Evangeliums, das sich zu den kanonischen Evangelien verhält wie das Allgemeine zum Individuellen, wie die Quelle zum Abgeleiteten, wie das Normale und Echte zum weniger Zuverlässigen. Nur ist dieses Urevangelium nicht als eine evangelische Schrift zu denken, die verloren gegangen wäre, sondern als die lebendige, vom Geist der Wahrheit geleitete Erinnerung der urchristlichen Gemeinde an das öffentliche Leben und Wirken Jesu in seinen wesentlichen Grundzügen und in seinen wichtigsten Einzelheiten, eine Erinnerung, die nicht verloren gegangen ist, sondern sich gerade in den Evangelien einen schriftlichen Ausdruck gegeben und sich auf diese Weise für alle kommenden Geschlechter erhalten hat.

Diese in den Evangelien verkörperte Erinnerung verhält sich zu denselben für's Erste wie das Allgemeine zum Individuellen, wie die gemeinsame Einheit zur Vielheit; denn bei genauerer Betrachtung ergiebt sich, daß ein und derselbe Lebensorganismus, der Organismus des geschichtlichen Lebens Jesu, und eine und dieselbe Gliederung dieses Organismus durch die vier verschiedenen Darstellungen sich hindurchzieht, durch die des Johannes ebenso wie durch die des Lucas, Matthäus und Marcus, wenn gleich die äußere Gestalt dieses Organismus und seiner Glieder in keinem der vier Evangelien ganz die gleiche ist, wie in einem der anderen, und besonders in dem des Lucas und des Johannes bedeutende Unterschiede gegenüber den anderen zu Tage treten. Darum herrscht auch in der ältesten Kirche die gewiß nicht bloß aus blindem Glauben und aus Kritiklosigkeit stammende Voraussetzung, daß die Evangelien einander nicht widersprechen. Daß sie einander homogen sind, daß ein inneres Band der Einheit sie verbindet, zeigt die gleichartige Gliederung, die sich durch alle vier hindurchzieht.

Der Organismus des geschichtlichen Lebens Jesu besteht nach der übereinstimmenden Darstellung der Evangelien aus zwei Haupttheilen oder Hauptperioden, die hinsichtlich ihrer Zeitdauer und ihrer wesentlichen Charakterzüge sich von einander unterscheiden. Die erste Hauptperiode beginnt mit dem öffentlichen Auftreten Jesu und endigt mit dem Abbrechen seiner Wirksamkeit unter dem Volk Israel (Marc. 1, 14—13, 37. Matth. 4, 12—25, 46. Luc. 4, 14—21, 38. Joh. 1, 19—12, 50). Die zweite Hauptperiode geht von dem genannten

Endpunkte der ersten an bis zum Schluß der evangelischen Geschichte. Hier ist aber in Betreff des Schlusses ein Schwanken zu bemerken, das bei Johannes durch einen absichtlich zweimaligen Schluß seines Evangeliums (20, 30 f. 21, 24 f.) seinen bestimmten Ausdruck und zugleich seine Erledigung gefunden hat. Bei Marcus und Matthäus verläuft sich die zweite Hauptperiode, wie aus den Schlußworten der beiden Evangelien hervorgeht, in die Zeit des apostolischen Wirkens ohne bestimmten Endpunkt; noch mehr ist das bei Lucas der Fall, bei dem die Apostelgeschichte einen Anhang zur Geschichte des Lebens Jesu und besonders zum zweiten Haupttheil desselben bildet. Johannes dagegen macht dieser Unbestimmtheit ein Ende durch Fixirung zweier Schlußpunkte, wovon der erste die Geschichte des Lebens Jesu in Beziehung auf seine Person, der zweite in Beziehung auf die Heranbildung der Jünger zu relativer Selbständigkeit abschließt.

Der Unterschied der beiden Hauptperioden charakterisirt sich vornehmlich durch zwei Punkte, erstens dadurch, daß das Leben Jesu in der ersten in prophetenartiger Bewegung sich entfaltet, dagegen in der zweiten bei der vollendeten, wenn auch noch durch schweren Kampf zu erringenden, Selbstdarstellung angelangt ist, und zweitens dadurch, daß die durch die erste sich hindurchziehende Unterscheidung zwischen dem unmittelbaren und mittelbaren Boden der Wirksamkeit Jesu (Juden und Heiden) in der zweiten nicht mehr vorhanden ist und die Welt im Ganzen, die ganze Menschheit den unmittelbaren Gegenstand seines erlösenden Wirkens bildet. Der vollendeten Selbstdarstellung Christi entspricht auf Seite der Menschen das Schauen und Wissen des Glaubens, der, wie die Bewegung im Leben Jesu, nun gleichfalls zur Ruhe kommt. Dieses Schauen des Glaubens fängt gleich mit dem Anfang des zweiten Theils an, bei der Einsetzung des Abendmahls und bei der Fußwaschung, kommt zu immer größerer Klarheit und Sicherheit durch die Abschiedsrede des Herrn (Joh. 16, 29—31) und setzt sich fort bis zur letzten Erscheinung des Auferstandenen, nachdem auch der Tod Jesu und seine Bedeutung ein Gegenstand für das Sehen des Glaubens geworden ist, bei den Synoptikern in den wunderbaren Zeichen, die ihn begleiteten, und bei Johannes in dem von ihm so betonten Blick auf die unwiderlegliche, das Werk der Erlösung vollends entscheidende Thatsache (Joh. 19, 33—37).

Sehen wir nun die erste Hauptperiode näher an mit der Frage, in welche Abschnitte sie sich gliedere, so erhalten wir darauf zur Antwort: in vier mit folgenden Anfangs- und Endpunkten:

Erster Abschnitt: Marc. 1, 14—3, 19.
Matth. 4, 12—10, 42.
Luc. 4, 14—7, 17.
Joh. 1, 19—4, 54.

Zweiter Abschnitt: Marc. 3, 20—5, 43.
Matth. 11, 1—13, 52.
Luc. 7, 18—8, 56.
Joh. 5, 1—47.

Dritter Abschnitt: Marc. 6, 1—9, 50.
Matth. 13, 53—18, 35.
Luc. 9, 1—50.
Joh. 6, 1—10, 42.

Vierter Abschnitt: Marc. 10, 1—13, 37.
Matth. 19, 1—25, 46.
Luc. 9, 51—21, 38.
Joh. 11, 1—12, 50.

Welches ist aber der Totaleindruck, den sie auf den Beschauer machen?

Im ersten Abschnitt tritt Jesus als der neue Gesetzgeber im Volke Israel auf, der mit wunderkräftigen Worten das israelitische Gesetz auf seinen tieferen Grund, die heilige Liebe, zurückführt und seine Zuhörer auf diesen Felsengrund stellen will. Diese neue Gesetzgebung, die in sämmtlichen Evangelien vor einer großen Volksmenge stattfindet, fassen Marcus und Lucas in der Erzählung von der Heilung des Gichtbrüchigen (Marc. 2, 1—12. Luc. 5, 17—26) zusammen, bei Matthäus kommt sie in der Bergpredigt zu ausführlicher Darlegung, Johannes stellt sie dar verkörpert in zwei Thaten Jesu in Kana, wo die große Volksmenge durch das Ausgehen des Weins und durch die großen Krüge, deren Wasser zu Wein wird, angedeutet ist, und in Jerusalem (2, 1—22). In welcher That aber oder Rede des Herrn sie ausgeprägt sein mag, sie bildet in diesem Abschnitt den Höhepunkt, welcher bei Matthäus schon äußerlich durch die Predigt auf einem Berge als solcher charakterisirt ist, während demselben die Zubereitung des Volks und einer Anzahl von Jüngern zum Empfang der neuen Gesetzgebung vorangeht (Marc. 1, 14—45. Matth. 4, 12—25. Luc. 4, 14—5, 16. Joh. 1, 19—51), und die unausgesetzte Ausbreitung des nicht als unbedingten Glauben verlangenden, aber nicht überall findenden, heilskräftigen Wirkens des neuen Gesetzgebers zur

Befriedigung der individuellen Bedürfnisse der Einzelnen innerhalb der Grenzen des Landes Kanaan nachfolgt (Marc. 2, 13—3, 19. Matth. 8, 1—10, 42. Luc. 5, 27—7, 17. Joh. 2, 23—4, 54), wobei Jesus auch der Mitwirkung seiner Jünger sich bedient (Marc. 3, 13—19. Matth. C. 10. Luc. 6, 12—16. Joh. 4, 2. 35—38).

Der zweite Abschnitt zeigt uns Jesum als den vollkommenen Träger des Offenbarungsgeistes (Marc. 3, 29. 4, 21. Matth. C. 11. 12, 18. 28. 32. 41. 42. 13, 35. Luc. 7, 18—35. 39 ff. 8, 16 f. Joh. 5, 17—45), der diejenigen, die sich gläubig um ihn sammeln, von dem Joch der selbstsüchtigen Stumpfheit und der verderbten Hierarchie des Volks befreit (Marc. 3, 20—35. Matth. 11, 1—12, 50. Luc. 7, 18—8, 3. Joh. 5, 1—14) und aus ihnen ein neues Geschlecht von Sehern und Schriftgelehrten macht, welche er einen tiefen Blick in die Zukunft der neuen Offenbarung thun läßt, wie in ihre das tiefste Sehnen des Herzens stillende Kraft (Marc. 4, 1—5, 43. Matth. 13, 1—52. Luc. 8, 4—56. Joh. 5, 15—47).

Im dritten Abschnitt ist Jesus die nach dem lauteren Zeugniß von Menschen und nach dem Zeugniß Gottes selbst über allen andern Menschen, auch den Herrlichsten unter ihnen, erhabene (Marc. 6, 2. 7, 37. 8, 29. 9, 7. Matth. 14, 33. 15, 31. 16, 16. 17, 5. Luc. 9, 20. 35. 43. Joh. 6, 69. 7, 46. 8, 18. 9, 32. 38. 10, 25), jedoch von den Meisten mißkannte, auch von seinen Jüngern gewöhnlich nicht ganz verstandene (Marc. 6, 1—6. 16. 35 ff. 7, 5. 8, 11—21. 28. 32. 9, 10. 19. 32—39; so auch bei Matthäus und Lucas; Joh. 6, 5—9. 14. 15. 19. 26. 36. 42. 52. 60. 64. 66. 7, 1—9. 12. 20. 23. 27. 32. 35. 40—53. 8, 13. 19. 21—59. 9, 2. 15—41. 10, 6. 19—21. 24—39), darum das meistens erfolglose Wirken mit schmerzlichem Gefühl abbrechende, aber immer wieder mit neuem Muth aufnehmende (Matth. 13, 58. 14, 13. 22. 15, 21 ff. 39. 16, 4. 13. 17, 14 ff.; ebenso bei Marcus und ähnlich bei Lucas; Joh. 6, 1. 5. 15. 26. 7, 1. 10. 14. 8, 1. 2. 59. 9, 1 ff. 10, 39 ff.) Person, welche in ihrer selbstaufopfernden Wirksamkeit (Marc. 6, 31. 48. 55 f. 8, 31. 9, 12. 31. Matth. 14, 14. 25. 36. 15, 30. 16, 21. 17, 21. 22. 18, 12. Luc. 9, 11. 22. 44. Joh. 6, 19. 51. 53 ff. 10, 12—18) a) die erneuernde (Marc. 6, 1—8, 10. Matth. 13, 53—15, 39. Luc. 9, 1—17. Joh. 6, 1—7, 53), b) die erleuchtende (Marc. 8, 11—9, 32. Matth. 16, 1—17, 23. Luc. 9, 18—45. Joh. 8, 1—9, 41), c) die beseligende (Marc. 9, 33—50. Matth. 17, 24—18, 35.

Luc. 9, 46—50. Joh. C. 10) Lebensquelle der Gläubigen, zunächst im Volke Israel, ist.

Der vierte Abschnitt schildert Jesum als den die bisherige Entfaltung seines Wesens in eine untrennbare Einheit zusammenfassenden Führer des Volks (Marc. 10, 1. 17. 32. 46. 52. 11, 1—11. Matth. 19, 1. 2. 20, 17. 29. 34. 21, 1—11. 12. Luc. 9, 51. 57—62. 10, 1. 38. 11, 1. 29. 12, 1. 13, 22. 33. 14, 25. 15, 1. 17, 11. 18, 31. 35. 43. 19, 1. 28. 45. Joh. 11, 7. 16. 12, 12—18. 26. 32. 35), der nach einer in der gewissen Aussicht auf seinen Tod unternommenen Wanderung, wo er a) die menschliche Herzenshärtigkeit in ihren verschiedenen Formen bekämpft (Marc. 10, 1—16. Matth. 19, 1—15. Luc. 9, 51—14, 35. Joh. 11, 1—44), b) einem Jeden, den er auf seinem Zug berührt, die Rettungsstunde nahe bringt (Marc. 10, 17—31. Matth. 19, 16—20, 16. Luc. 15, 1—19, 10. Joh. 11, 45—57), c) eine auf die eigenen Gedanken ganz verzichtende und nur ihm dienende Liebe verlangt (Marc. 10, 32—52. Matth. 20, 17—34. Luc. 19, 11—27. Joh. 12, 1—11), in die alte und zugleich in die neue Gottesstadt einzieht (Marc. 11, 1—10. Matth. 21, 1—11. Luc. 19, 28—38. Joh. 12, 12—18), aber die neue Gottesstadt wegen des Widerstands, den er in Jerusalem findet, nur auf den Trümmern der alten Gottesstadt zur geschichtlichen Wirklichkeit und wegen der in der Welt überhaupt ausbrechenden Zerrüttung nur auf den Trümmern der alten Welt zu übergeschichtlicher Herrlichkeit bringen kann (Marc. 11, 11—13, 37. Matth. 21, 12—25, 46. Luc. 19, 39—21, 38. Joh. 12, 19—50).

Wie sich die zweite Hauptperiode der Hauptsache nach von der ersten unterscheidet, wurde schon oben bemerkt; im Uebrigen gliedert sie sich auf ähnliche Weise wie die erste, nur daß das Nacheinander des Fortschritts in der ersten hier in der zweiten zu einem Nebeneinandersein der Glieder des Lebensorganismus Jesu geworden ist, wozu der vierte Abschnitt des ersten Haupttheils mit seiner Zusammenfassung des wesentlichen Inhalts der vorangehenden Abschnitte den Uebergang bildet.

Demgemäß handelt der erste Abschnitt des zweiten Theils, welcher dem ersten Abschnitt des ersten Theils entspricht, a) von der Zubereitung der Jünger, die der Herr mit dem Gedanken an die unmittelbare Nähe seines Todes vertraut machen will, und der im Hintergrund stehenden Welt, die noch tiefer als bisher der Macht der Finsterniß anheimfällt, in ihrem beiderseitigen Verhältniß zu Jesu und zu einander

(Marc. 14, 1—31. Matth. 26, 1—35. Luc. 22, 1—38. Joh. 13, 1—16, 33), b. auf die gewichtigste Stunde der Zeit, wo die ewige Liebe in die Tiefe des menschlichen Elends siegreich hinabsteigt, wo der gleichsam aus der Ewigkeit in das Meer der Zeitlichkeit geworfene Stein zuerst kleinere, sodann immer größere Kreise um sich her zieht, bis der größte Kreis rückwärts wie vorwärts in die Ewigkeit hineinreicht (vgl. Marc. 14, 41. Matth. 26, 45. Joh. 13, 1. Luc. 22, 14. 53. Joh. 16, 32. 13, 1. 12, 27. 2, 4. Matth. 26, 56. Marc. 14, 49. Luc. 22, 37. Joh. 17, 24), auf den Eintritt der durch ein urkräftiges Gebet des Heilandes errungenen, von der Tiefe des Vaterherzens Gottes ausgehenden, aber für jetzt noch in der Person Jesu eingeschlossenen Weltordnung (Marc. 14, 32—42. Matth. 26, 36—46. Luc. 22, 39—46. Joh. C. 17), c. deren Ausbreitung in der Welt nach Ueberwindung der von Seiten der Macht der Finsterniß einerseits und von Seiten der noch schwachen Jünger andererseits entgegenstehenden, Jesum in seinem persönlichen Gefühl tief verwundenden und belastenden Hindernisse, theils durch den Tod, theils durch die Auferstehung Jesu gesichert ist (Marc. 14, 43—16, 13. Matth. 26, 47—28, 15. Luc. 22, 47—24, 43. Joh. 18, 1—20, 18).

Im zweiten Abschnitt ist Jesus der Träger des neuen, vollkommenen, nicht mehr israelitischen, sondern für die ganze Welt bestimmten, unmittelbar von Gott ausgehenden Offenbarungsgeistes, und die Jünger werden von ihm zu Trägern desselben Geistes gemacht (Joh. 20, 19—23).

Der dritte Abschnitt stellt Jesum für das Schauen des Glaubens dar als die Gott selbst gleiche, erneuernde, erleuchtende und beseligende Lebensquelle der Welt (Joh. 20, 24—29).

Im vierten Abschnitt ist Jesus der Führer seiner jetzt zu relativer Selbständigkeit kommenden, aus der Welt erwählten und in die Welt ausgesandten Jüngerschaar, die er a) durch ihr eigenes Schauen vergewissert, daß sein Reich den Sieg über die Welt davonträgt und zur geschichtlichen Wirklichkeit kommt (Joh. 21, 1—14; die Zahl 153 V. 11 soll ohne Zweifel das absolute Mehr bei jedem Hundert, hier zunächst bei 3 Hunderten, da die Zahl 3 öfters den wirklichen Eintritt einer geschichtlichen Realität anzeigt, den Jüngern vor die Augen stellen), und b) durch die Verheißung stärkt, daß er die Seinigen nach treuem Dienst in der Liebe zu ihm bei seiner Zukunft zu seiner Herrlichkeit einführen wird (Joh. 21, 15—23).

Die drei letzten Abschnitte können nur bei Johannes nachgewiesen werden, da nur bei ihm die ausgebildete Gliederung der zweiten Haupt-

periode zu finden ist. Weniger ausgebildet ist sie in den anderen Evangelien, da Marcus und Matthäus den Inhalt dieser drei Abschnitte noch in unmittelbarer Einheit ohne Sonderung der drei Glieder, nur mit einem Ansatz zur Lostrennung des letzten, darstellen (Marc. 16, 14—20. Matth. 28, 16—20), Lucas aber das letzte Glied ganz der Apostelgeschichte und die zwei vorangehenden zur Hälfte ihr und zur Hälfte dem Evangelium zuweist. Luc. 24, 45—49 und Apostelgeschichte 2, 1—21 repräsentiren mit einander den zweiten, und Luc. 24, 50—53 mit Apostelgeschichte 2, 22—36 den dritten Abschnitt.

Wir sehen aus der hier versuchten Darlegung der Grundzüge des Lebens Jesu, wie sie durch die vier Evangelien in gleicher Weise sich hindurchziehen, daß die in denselben niedergelegte Erinnerung der urchristlichen Gemeinde an das geschichtliche Leben und Wirken Jesu sich zu ihnen verhält wie das Allgemeine zum Individuellen, wie die gemeinsame Einheit zur Vielheit. So weit auch die Darstellungen des Lebens Jesu in den Evangelien auseinandergehen oder auseinanderzugehen scheinen, sie sind durch das starke Band jener gemeinsamen Grundzüge, jener gleichen Gliederung des Lebensorganismus Jesu auf's engste mit einander verbunden.

Wie müssen wir uns aber die Erscheinung erklären, daß die Evangelien von dem gleichen Gedankengang beherrscht sind? Diese Frage findet ihre Antwort darin, daß die urchristliche Erinnerung an das Leben Jesu in ihrer Abhängigkeit von diesem sich zu den Evangelien verhält wie die Quelle zum Abgeleiteten. Das geschichtliche Leben Jesu übte das erste Jahrhundert hindurch eine solche Macht auf die Erinnerung der christlichen Gemeinde und auf die Männer, die der Herr zu ausgezeichneten Trägern dieser Erinnerung bestimmte, auf die Evangelisten, aus, daß sie in ihrer Darstellung nichts Anderes wollen, als dieses große Leben in seiner einzigartigen Erscheinung nach seinen Grundzügen und in seiner Gliederung zur klaren Anschauung bringen, in der Ueberzeugung, daß dieß das beste Mittel sei, den Glauben an Jesum zu fördern und zu begründen. Sagt man ja doch schon längst, Matthäus wolle seinen Lesern beweisen, daß Jesus der Messias ist, und Johannes bezeichnet selbst (20, 31) als den Zweck seines Evangeliums, daß es geschrieben sei, um den Glauben zu erwecken und zu begründen, daß Jesus der Christus sei, der Sohn Gottes. Aus dieser Quelle floß in die vier Evangelien als das Primäre die Anordnung des Ganzen nach den sich gleich bleibenden Grundzügen und als das Secundäre die verschiedene, der Totalität der Thatsachen entnommene

Auswahl und Gruppirung der einzelnen Erzählungen, die den Nachweis liefern sollen für die geschichtliche Wahrheit des vor ihren Augen stehenden Lebensbildes Jesu. Es ist somit klar, daß die urchristliche Erinnerung, welche die gemeinsame Einheit bildet für die Evangelien, in ihrem Gegenstand, in der Geschichte Jesu, die Quelle besitzt, aus der die sämmtliche Evangelien durchziehende Gleichheit in den Grundzügen und der Gliederung des Lebensorganismus Jesu geflossen ist. Das hypothetische Urevangelium sollte die Quelle sein, zu der sich unsere kanonischen Evangelien als das Abgeleitete verhalten; aber wir bedürfen dasselbe nicht; die Evangelien lassen uns wie in einem Spiegel das Bild des Heilandes sehen, und dieses Bild ist ein getreuer Reflex des geschichtlichen Lebens Jesu selbst, welches als die reale Quelle der evangelischen Darstellung bei weitem mehr ist, als jenes vorgestellte Urevangelium.

Dasselbe betrachtete man auch als das einzig echte und normale Evangelium, während unsere Evangelien weniger zuverlässig seien. So dachte man, irregeführt und betroffen durch die Verschiedenheit der Evangelien, als der Glaube an die alte Harmonistik im Verschwinden begriffen war. Wenn es sich nun bisher ergab, daß wir jenes Urevangelium weder als gemeinsame Einheit noch als Quelle für die Evangelien bedürfen, daß wir vielmehr an der in denselben niedergelegten, von dem Leben Jesu mächtig beherrschten, urchristlichen Erinnerung das rechte Urevangelium besitzen, so werden wir es wohl auch nicht nöthig haben, um die echte und vollkommene Darstellung des Lebens Jesu zu bekommen. Aber wo haben wir diese? Haben wir sie im Evangelium des Marcus, welches ohne Zweifel vor den drei anderen geschrieben wurde? Ist dieß das echte Urevangelium? Es ist es nicht, sonst hätten nicht noch drei auf dasselbe folgen müssen. Ist nun vielleicht das vierte Evangelium, das des Johannes, welches die drei anderen zu seiner Voraussetzung hat, als das echte und vollkommene anzusehen? Auch das nicht; es will die anderen nicht verdrängen oder überflüssig machen und kann es auch nicht, es kann uns für sich allein ein allseitiges Lebensbild Jesu nicht geben, wie wir es bedürfen und wie es geschichtlich zur Erscheinung gekommen ist. Somit haben wir in keinem der vier Evangelien das echte, aber wir haben es in allen vier zusammen, d. h. in der urchristlichen Erinnerung an das Leben Jesu, wie sie nicht in Einem oder zwei, sondern in unseren vier Evangelien ihren vollständigen und erschöpfenden Ausdruck sich gegeben hat. Das wahre Urevangelium liegt also vor in unseren Evangelien,

aber wie ein in einem Acker verborgener Schatz. Das richtige Gesammtbild des Lebens Jesu und die wahre Harmonie der Evangelien ist immer noch nicht gefunden, aber jenes und diese kann gewiß, wenigstens annähernd, gefunden werden, so Viele auch daran zweifeln mögen. Es kommt hierbei vor Allem auf den richtigen Weg an, den man einzuschlagen hat, auf die Grundsätze, nach denen man verfahren muß. Sind die rechten Mittel gewählt und angewandt, so wird man auch dem Ziel, zu dem man vordringen will, näher kommen.

Man erreicht aber dasselbe nicht, wenn man in der Weise der alten Harmonistik zu Werke geht, welche sich nur mit den einzelnen Erzählungen beschäftigte, um sie in die richtige chronologische Ordnung zu bringen; dieß darf nicht das Erste oder gar das Einzige sein, und die Erfahrung hat gelehrt, daß man damit zu keinem befriedigenden Ergebniß kommt. Man muß vielmehr damit den Anfang machen, daß man die übereinstimmenden Grundzüge der Evangelien aufsucht und zur Anschauung bringt, wie dieß oben in der Kürze versucht worden ist; denn hierin liegt die wesentliche Harmonie.

Die zweite Aufgabe ist sodann, daß man von der nun gewonnenen Grundlage aus jedes einzelne Evangelium nach seiner Gliederung, nach seinem inneren Bau erforscht und die Stellung erkennt, welche jede einzelne Erzählung, jedes einzelne Stück in dem Abschnitt oder in dem Theil des Abschnitts, zu dem es gehört, einnimmt. Hier kommt nicht sowohl der äußere, chronologische Ort eines Stücks zur Sprache, als vielmehr der innere, so zu sagen, begriffliche oder wesentliche Ort, den es im Verhältniß zu seiner Umgebung inne hat. Es wird sich dabei herausstellen, daß jedem Stück seine Bedeutung zukommt, daß keines unbedacht an seinen Ort gestellt ist, daß die Evangelisten, und nicht allein Johannes, viel geistvollere Denker gewesen sind, als man oft ihnen zutraut, und dabei Denker, die nicht etwa im Parteiinteresse etwas erdichtet oder die Wahrheit verfälscht, sondern sich streng an die objective geschichtliche Wahrheit gehalten haben. Diese zweite Aufgabe darf nicht, wie schon öfters geschehen ist, zur ersten gemacht werden, da man auf diese Art weder die allgemeinen Grundzüge, noch das, worauf man direct ausgeht, nämlich die individuelle Gestalt des betreffenden Evangeliums, richtig erkennt.

Wenn man nun nach diesen zwei Grundsätzen die Evangelien sowohl nach ihren gemeinsamen Grundzügen, als nach ihrer Individualität kennen gelernt hat, so ist die weitere Aufgabe, in Betreff der Darstellung im Einzelnen einerseits die Uebereinstimmung, andererseits

die Differenzen sich genau zu vergegenwärtigen und sodann in beiden Fällen, sowohl in dem der Uebereinstimmung, als in dem der Differenz, den wahren Grund zu erforschen, weil nur so der Blick für das Verhältniß der Evangelien zu einander und für die Ausgleichung der Differenzen geschärft wird. Der Grund der letzteren kann entweder in der Sache selbst liegen, nämlich in dem zweiseitigen Wesen einer Thatsache oder einer Gruppe von Thatsachen, wovon der eine Evangelist die eine, der andere die andere Seite in's Auge faßt, oder in dem Evangelisten selbst, in seiner genaueren oder weniger genauen Kenntniß einer Geschichte nach ihren einzelnen Zügen, in dem größeren oder geringeren Streben nach Vollständigkeit, auch in seiner schriftstellerischen Eigenthümlichkeit, oder endlich in den Anschauungen und Ideen des Theils der urchristlichen Kirche, dem der Verfasser angehört, der nun gerade das im Leben Jesu betont, was für seinen Kreis von besonderem Werth geworden ist. Es können aber auch bei einer und derselben Differenz mehrere dieser Ursachen zusammenwirken. Wenn auf diese Weise der Grund der Differenzen einmal erkannt sein wird, so wird sich zeigen, daß in vielen Fällen eine gänzliche und in anderen eine annähernde Ausgleichung keine Unmöglichkeit ist.

Nach dem vorhin Gesagten kann der Grund einer Differenz in dem zweiseitigen Wesen einer Thatsache oder einer Gruppe von solchen liegen. Hierdurch erklärt sich z. B., warum die Synoptiker den von Johannes 1, 19—4, 54 beschriebenen ersten Anfang des Wirkens Jesu nicht mittheilen. Dieser erste Anfang steht an der Grenze zwischen der früheren Verborgenheit Jesu und seinem allgemeineren Bekanntwerden (vgl. 5, 13). Weil ihm das letztere noch fehlt, übergehen ihn die drei ersten Evangelien, das vierte Evangelium aber theilt ihn mit, weil er die frühere Verborgenheit Jesu hinter sich hat. Doch will Johannes selbst diesen ersten Anfang nur als eine Versuchszeit bezeichnen durch die Bemerkung am Schluß des Abschnitts, 4, 54: das ist das zweite Zeichen, das Jesus that u. s. w.; denn die Zahl 2 hat neben ihrer eigentlichen Bedeutung bei Johannes vermöge der geheimen Philosophie seiner Zahlensymbolik noch die eines Versuchs oder einer Versuchszeit (vgl. 4, 43. 1, 29. 35. 43. 12, 12). Und ähnlich verhält es sich mit mancher anderen Geschichte, die der Grenze zweier Abschnitte nahe steht. So ziehen Marcus (2, 23—3, 6) und Lucas (6, 1—11) Erzählungen, wornach Jesus den Vorwurf der Sabbathentheiligung von seinen Jüngern und von sich selbst abweist, zum ersten Abschnitt des ersten Haupttheils, um sie für den Nachweis

der unausgesetzten, durch nichts aufzuhaltenden Thätigkeit Jesu zu verwenden, während Matthäus (12, 1—14) sie in den zweiten Abschnitt aufnimmt, um an ihnen zu zeigen, wie der Herr seine Jünger von dem Joch der verderbten hierarchischen Verhältnisse seines Volks befreit. Diese doppelte Stellung konnte jenen Erzählungen gegeben werden, weil sie ein zweiseitiges Wesen an sich tragen, das theils dem ersten, theils dem zweiten Abschnitt zugekehrt ist.

Sofern die Differenzen ihren Grund haben in den Evangelisten selbst, und zwar in ihrer genaueren oder weniger genauen Kenntniß einer einzelnen Geschichte, so kann man als Beleg hierfür die Bergpredigt anführen, welche Marcus gewiß auch deßwegen übergeht, weil ihm eine genaue Kenntniß derselben fehlt, während Matthäus sie in treuem Gedächtniß bewahrt und ausführlich berichtet, weil sie bei ihm den ersten Grund legte für seinen Glauben an Jesum, der ihn bald darauf in seine Nachfolge berief. Andererseits zeigt Lucas (7, 1—10) eine genauere Kenntniß der Umstände, welche sich auf die Heilung von des Hauptmanns Knecht beziehen, als Matthäus (8, 5—10), und Johannes erzählt z. B. die Geschichte der Nacht, in der Jesus verrathen ward, mit viel treuerer Erinnerung an die einzelnen Vorgänge und Reden, als die anderen Evangelisten. — Auch das größere oder geringere Streben nach Vollständigkeit hat Einfluß auf die Darstellung der Verfasser. Schon die Motive für die Entstehung der auf Marcus folgenden Evangelien sind zum Theil in dem Streben nach Vervollständigung zu suchen, wie sich auch aus den Evangelien nachweisen läßt, daß Matthäus die Gleichnisse und Lehrabschnitte des Marcus, Lucas den Entwickelungsgang im vierten Abschnitt des ersten Theils vollständiger darlegt, und Johannes in sämmtliche Abschnitte mit seiner ergänzenden Hand hineingreift. — Endlich kommt auch die schriftstellerische Eigenthümlichkeit in Betracht, die sich z. B. bei Marcus darin zeigt, daß er an dem Wirken Jesu die Seite hervorhebt, wornach es vom Anfang bis zum Ende einen raschen, bisweilen wie von einem Sturmwind getragenen (1, 21. 29. 35 f. 3, 21. 6, 45. 8, 10. 14, 42 f. 15, 1) Verlauf nimmt. Matthäus liebt es, nicht nur in den Wundern, sondern ganz besonders auch in den Lehrreden, die mit massenhafter Wirkung auftreten, die großartige Majestät des Herrn zur Anschauung zu bringen. Zur Eigenthümlichkeit des Lucas gehört, daß er in seinem Evangelium den Weg des Herrn von Nazareth nach Jerusalem, wie in der Apostelgeschichte von Jerusalem nach Rom, beschreibt und es daher für nothwendig hält, mit dem Auftreten Jesu

in Nazareth (4, 16 ff.), das doch in eine spätere Zeit fällt, zu beginnen. Johannes endlich giebt seiner ganzen Darstellung eine Art dramatischer Lebendigkeit, die besonders stark im siebenten Capitel hervortritt.

Daß auch die Anschauungen und Ideen des Theils der urchristlichen Gemeinde, dem ein Evangelist angehört, einen Einfluß auf seine Darstellung ausüben, versteht sich von selbst. Daraus folgt aber keineswegs, daß die Evangelien mehr oder weniger die Ideen der Zeit oder der Partei, der sie angehören, in das geschichtliche Gewand des Lebens Jesu kleiden, sondern nur das, daß sie die Thatsachen und Reden, die für den Standpunkt des Verfassers von besonderem Werth sind, hervorheben und dafür Anderes, was sich erst dem Verständniß eines nachfolgenden Standpunkts recht aufschließt, oder was dem Verständniß eines vorhergehenden Standpunkts in eigenthümlicher Weise entsprach, theilweise oder ganz in den Hintergrund treten lassen. Die vier Evangelien repräsentiren demgemäß vier verschiedene Standpunkte in der Entwickelung der urchristlichen Kirche im Laufe des ersten Jahrhunderts n. Chr. Marcus faßt das Christenthum als das vollendete Judenthum oder als die israelitische Weltkirche auf, Matthäus als die Juden und Heiden nebeneinander in sich vereinigende Apostelkirche, wo die Apostel als die von Christus eingesetzten Fürsten der Kirche das Bindeglied zwischen Juden- und Heidenchristen sind, Lucas als die Völkerkirche, deren centraler Ausgangs- und Endpunkt aber doch das Volk Israel ist, Johannes endlich weder als israelitische Weltkirche — ehe denn Abraham war, ist Christus — noch als Apostelkirche — ohne Jesum können sie nichts thun — noch als Völkerkirche — Christus sammelt die zerstreuten Kinder Gottes (11, 52) —, sondern als die Kinder-Gottes-Kirche (1, 12), die im Glauben und in der Erkenntniß des Glaubens steht. Diese Verschiedenheit des Standpunkts macht sich in dem ganzen Ton und Charakter eines Evangeliums bemerkbar, beherrscht vorzugsweise die zur Einleitung dienenden Abschnitte der Evangelien (Marc. 1, 1—13. Matth. 1, 1—4, 11. Luc. 1, 1—4, 13. Joh. 1, 1—18) und dient besonders zur Erklärung der Differenzen, die sich auf die Stellung der Apostel und auf das Verhältniß des Christenthums zum Judenthum und Heidenthum beziehen; denn diese beiden Fragen hängen auf's engste miteinander zusammen. So fehlen bei Marcus nicht bloß die Aussprüche des Herrn, worin die Apostel so hoch gestellt werden (Matth. 16, 17—19. 18, 18), sondern auch die, worin den Heiden das Reich Gottes ganz ebenso wie bisher den Juden zuerkannt wird (Matth. 21,

43. 22, 7 ff. 25, 32 ff.). Beides hat seinen Grund darin, daß nach der Anschauung des Marcus das Reich Gottes in Israel die Substanz bildet, die durch Jesum zu ihrer vollendeten Entwickelung gebracht wird, und in deren über die ganze Welt sich ausbreitende (Marc. 4, 26—32. 13, 10) Vollendungsstufe durch den Dienst der Haupt- und Nebenapostel (Marc. 5, 19 f. 9, 39 f. 16, 15) die Juden und Heiden hereingezogen werden sollen.

Nach der Anschauung des Matthäus dagegen ist das Christenthum etwas wesentlich Neues (11, 11. 27, welche Stellen sammt ihrer Umgebung bei Marcus fehlen), nicht bloß die geschichtliche Vollendung des Reichs Gottes in Israel, sondern von oben, vom Himmel herab, in die Welt gekommen, daher Königreich der Himmel, in welchem der Bund zwischen Himmel und Erde geschlossen ist. Dieß ist der Boden, auf dem die Apostel ihre hohe Stellung haben, und dieß ist das über Judenthum und Heidenthum erhabene Ziel, dem Juden und Heiden gleicherweise (so schon 8, 2—11) zugeführt werden sollen. Darum dürfen die Aussprüche des Herrn nicht fehlen, die dieser Anschauung ihre Berechtigung geben. — Der bei Matthäus erst vor Kurzem errungene Standpunkt ist zu der Zeit, wo Lucas sein Evangelium schreibt, schon in das Leben und die Erkenntniß der christlichen Gemeinde übergegangen, und eine Völkerkirche in der Heidenwelt ist thatsächlich vorhanden, während das Judenvolk im großen Ganzen außerhalb der Kirche steht und nur wenige treue Knechte des Herrn aufzuweisen hat (Luc. 19, 11—27). Doch ist es der centrale Ausgangspunkt (1, 5—2, 40. 24, 47) wie der centrale Endpunkt (13, 35. 21, 24) für die Geschichte der großen Völkerkirche. Die Apostel nun gehören in ihrer Zwölfzahl dem centralen Ausgangs- und Endpunkt an (6, 13—16. 9, 1—6. 22, 29. 30), aber sofern sie zu Predigern der Völkerwelt und zu Streitern gegen die allgemeine Herrschaft des Satans bestimmt sind, haben sie noch viele Mitarbeiter, die als Nebenapostel ihnen zur Seite stehen (8, 39. 9, 50. 51. 10, 1—19. 24, 13—49. Apostelgeschichte 1, 15. 2, 1 ff.). Diese Gesichtspunkte bestimmen an vielen Orten den Lucas zur entsprechenden Auswahl seines Stoffs. — Während aber diese drei Evangelisten noch auf untergeordneten Standpunkten stehen, die auf dem Weg der urchristlichen Gemeinde zur vollen Reife der Glaubenserkenntniß liegen, nimmt Johannes den höchsten, die bisherige geschichtliche Entwickelung des Judenthums und der christlichen Gemeinde, nicht aber die Lebensentwickelung und Selbstdarstellung Christi selbst überragenden Standpunkt ein, der ihn vom

Anfang bis zum Schluß seines Evangeliums bei der Auswahl und Darstellung seines Stoffs leitet. Jene sind noch innerlich an den geschichtlichen Gang des Reiches Gottes gebunden und bringen daher auch in dem Lebensgang Jesu den geschichtlichen Fortschritt zur Anschauung, indem sie von Johannes dem Täufer ausgehen und gleichsam bei ihm sich aufstellen, um von unten nach oben schauend und über Galiläa nach Jerusalem fortschreitend die Lebensgeschichte Jesu zu verfolgen, die sich immer weiter von dem Standpunkt des Täufers entfernt. Johannes aber steht nicht mehr auf einem Punkte innerhalb der geschichtlichen Entwickelung, sondern an ihrem Ende, das sich mit dem aller Geschichte vorangehenden Anfang (1, 1) zusammenschließt. Und den Zusammenschluß des Endes mit dem Anfang in der Person Jesu nachzuweisen, betrachtet er als die Aufgabe seiner Geschichtsdarstellung, wie er es auch in der Einleitung seines Evangeliums (1, 1—18) ankündigt. Der Lebensgang Jesu, den er beschreibt, ist daher nicht geschichtliche Entwickelung im gewöhnlichen Sinn, sondern eine Entfaltung der in der Person Jesu verborgenen, aber auch dem Schauen des Glaubens sich offenbarenden Herrlichkeit des eingeborenen Sohnes vom Vater. Ihm wurde gegeben, das Centrum der Person und des Lebens Jesu, das die anderen Evangelisten noch nicht recht erfaßt hatten, klar zu erkennen und es der Gemeinde im geschichtlichen Lebensbilde des Menschensohnes vor Augen zu stellen, der Gemeinde, die nicht mehr aus Juden oder Heiden besteht, sondern aus Menschen (1, 4. 6. 2, 25. 3, 1. 4. 19. 27. 4, 50. 5, 5. 6, 14 und sonst), die zu Kindern Gottes geworden sind, zu denen auch die Apostel gehören, deren höchster Ehrentitel nicht Apostel (13, 16), sondern Kindlein (13, 33) ist.

Das Evangelium des Johannes bedarf jedoch der anderen zu seiner Ergänzung, wie es seinerseits sie ergänzt. Auch nicht Eines ist entbehrlich für die allseitige Erkenntniß des Lebens und Wirkens und der Person des Heilandes. Jedes ist ein nothwendiges Glied an dem in unseren vier Evangelien uns gegebenen Organismus des Urevangeliums.

Ob nun etwa eine aus einer Menge von Vorarbeiten hervorgehende und von dem Geist der Evangelien getragene allseitige Darstellung des Lebens Jesu möglich ist oder nicht, jedenfalls haben wir in den kanonischen Evangelien das echte und normale Urevangelium.

Die Frage: Was hat der Apostel Paulus 1 Cor. 15, 29 unter dem βαπτίζεσθαι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν verstanden?

auf's Neue exegetisch und mit Rücksicht auf die paulinische Lehre von der Taufe geprüft und beantwortet*)

von

Stadtprediger Th. Diestelmann in Celle.

Dem geehrten Verfasser der kleinen Abhandlung über 1 Cor. 15, 29 im ersten Hefte der Studien und Kritiken, Jahrgang 1860, werden es mit mir noch manche Andere Dank wissen, daß er die Frage über die rechte Erklärung dieser schwierigen Stelle auf's Neue in Anregung gebracht hat. Es gehört ja diese Stelle nach den bisherigen Auffassungen, theils grammatisch, theils dogmatisch betrachtet, recht eigentlich zu den crucibus interpretum, und es wird deßhalb jeder Versuch, sie in jenen beiden Beziehungen auf eine wirklich allgemein befriedigendere Weise, als bisher geschehen ist, auszulegen, bei den Kundigen des Interesses nicht verfehlen.

Wenn ich mich nun auch mit dem geehrten Verfasser der gedachten Abhandlung in nicht unwesentlichen Punkten einverstanden weiß, so scheint es mir doch der Sache förderlicher, anstatt von vornherein dasjenige hervorzuheben, worin ich mit ihm gleicher oder abweichender Meinung bin, vielmehr die Stelle selbst noch einmal erst in ihrem weiteren, dann in ihrem engeren exegetischen Zusammenhange und endlich mit Rücksicht auf die paulinische Lehre von der Taufe überhaupt zu erörtern.

Die Cap. 15, V. 1—8 geschehene nachdrückliche Erwähnung der in dem Apostel- und Jüngerkreise erfolgten Erscheinungen des auferstandenen Christus, zu denen Paulus dann noch V. 8, als die letzte, die ihm selbst gewordene hinzufügt, giebt ihm nach einer kurzen, aber durch V. 8 selbst gebotenen Erläuterung seiner dort gethanen auf ihn selbst bezüglichen Aussage (V. 9—10) Veranlassung, nunmehr (V. 11) die übereinstimmende apostolische Verkündigung von der Thatsächlichkeit der Auferstehung Jesu Christi, sowie den Glauben,

---

*) Anm. d. Herausg. Obwohl die Jahrbücher in der Regel keine exegetischen Einzeluntersuchungen geben, schien es doch zweckmäßig, die obige Abhandlung aufzunehmen, theils um des Interesses der behandelten Stelle willen, theils weil sie dieselbe in einen allgemeineren biblisch-theologischen Zusammenhang zu setzen versucht.

womit auch die corinthischen Christen diese Verkündigung aufgenommen hatten, auf's stärkste zu betonen. Galt es doch schon in der ganzen bedeutungsvollen Schilderung und Erörterung V. 1—11, nach der nun erst deutlich hervortretenden Absicht des Apostels, einem Irrthum entgegenzutreten, der bei einzelnen Mitgliedern der corinthischen Gemeinde sich Eingang verschafft hatte und von so gefährlicher Art war, daß er dem Apostel mit Recht geeignet erscheinen mußte, in denen, die ihn forthegten, das ganze Wesen des christlichen Glaubens zu vernichten.

Deßhalb wendet er sich jetzt V. 12 mit der durch V. 1—11 vorbereiteten directen Frage an die Corinther: *εἰ δὲ Χριστὸς κηρύσσεται ὅτι ἐκ νεκρῶν ἐγήγερται, πῶς λέγουσί τινες ἐν ὑμῖν, ὅτι ἀνάστασις ἐκ νεκρῶν οὐκ ἔστιν;* „Wenn aber Christus gepredigt wird" (nämlich übereinstimmend von mir und meinen Mitaposteln), „daß er ist von den Todten auferweckt, wie sagen denn Einige unter euch: Eine Todtenauferstehung giebt es nicht?"

Hierauf führt der Apostel von V. 13 an seinen Lesern zu Gemüthe, welche Folgerungen sich nothwendig und unausweichbar aus jener Behauptung ergäben, nämlich vor Allem die Hauptfolgerung V. 13:

„Wenn es aber eine Todtenauferstehung nicht giebt, so ist auch Christus nicht auferweckt."

Daraus folgt wieder V. 14:

„Wenn aber Christus nicht auferweckt ist, dann ist ja

1) „unsere Predigt grundlos (inhaltleer)",
2) „grundlos aber auch euer Glaube."

Ad 1) Zunächst wird nun für jene erste Folgerung V. 15 der Nachweis gegeben, durch welchen zugleich die gefolgerte Behauptung noch verstärkt wird: „Wir werden aber sogar als Lügenzeugen gegen Gott erfunden" (*εὑρισκόμεθα δὲ καὶ ψευδομάρτυρες τοῦ θεοῦ*), d. h. wir sind alsdann nicht etwa nur irrige oder falsch berichtete Verkünder einer vermeintlicherweise geschehenen, aber in Wirklichkeit nicht geschehenen Gottesthat, sondern geradezu wissentliche Lügenzeugen gegen Gott, „weil wir wider Gott" (*κατὰ τοῦ θεοῦ*, also nicht etwa nur ohne Gott, aus eigener irriger Einbildung, sondern wider die uns bewußte Wahrheit Gott eine That anlügend) „bezeugt haben, daß er den Christus erweckt habe, den er nicht erweckt hat, wenn wirklich also Todte nicht erweckt werden."

Nachdrücklich wiederholt der Apostel nach Erweisung der ersten,

aus der Hauptfolgerung abgeleiteten, Folgerung zugleich im logischen Anschlusse an die V. 15 unmittelbar vorhergehenden Worte nun V. 16 noch einmal die V. 13 ausgesprochene Hauptfolgerung selbst: „Denn wenn Todte nicht erweckt werden, so ist auch Christus nicht erweckt“, um jetzt aus diesem Satze auch die bereits V. 14 abgeleitete zweite Folgerung kurz und schlagend zu beweisen.

Ad 2) „Wenn aber Christus nicht erweckt ist (V. 17), so ist euer Glaube eitel, so seid ihr noch in euren Sünden.“ Nur in der Thatsache der geschehenen Erweckung Christi kann der Glaube die Bürgschaft und das göttliche Unterpfand der wirklich geschehenen Versöhnung mit Gott, der wirklich erlangten Sündenvergebung haben (vgl. Röm. 4, 25: *ἠγέρθη διὰ τὴν δικαίωσιν ἡμῶν*). Ist aber die Auferweckung Christi nicht geschehen, so giebt es auch keine Bürgschaft, folglich auch keine Gewißheit der Versöhnung mit Gott und der erlangten Sündenvergebung, also auch keinen berechtigten, sondern nur einen eingebildeten Glauben daran, welcher bei näherer Betrachtung in sich selbst zerfällt, — welcher ebenso leer, d. i. grund- und gehaltlos (*κενή*) als eitel, d. i. wirkungs- und erfolglos (*ματαία*), ist.

Jetzt macht der Apostel V. 18 aber auch noch eine dritte Folgerung, nur thut er es hier, jedoch ersichtlich bloß um jede unnütze Weitschweifigkeit zu vermeiden, nicht in syllogistischer Form, sondern einfach aus den ja auch erst V. 16 und 17 noch einmal wiederholten Prämissen den neuen Schluß ziehend:

3) „dann ferner sind ja auch die Entschlafenen in Christo verloren“ (*ἄρα καὶ οἱ κοιμηθέντες ἐν Χριστῷ ἀπώλοντο*) [1]).

Offenbar bezieht sich dieser Schluß, wie auch sogleich V. 19 noch ausdrücklicher beweist, auf die christliche Hoffnung, sofern sie ein durch Christi Auferstehung auch den Gläubigen verbürgtes ewiges Leben in seiner Vollendung zum Ziele hat. Der in den Gedanken des Apostels enthaltene, hier in seinen Worten V. 18 nur angedeutete

---

[1]) *ἀπώλοντο* kann nicht, wie der geehrte Verfasser der Eingangs gedachten Abhandlung will, der freilich diese Deutung für seine Auffassung von V. 29 nöthig zu haben meint, von einer völligen Vernichtung verstanden werden, sondern allein von dem Verlorengehen im Hades, d. i. von der Verdammniß und Unseligkeit. Gegen jene Deutung des Wortes streitet nicht nur, wie Meyer richtig in seinem Commentare zu unserer Stelle sagt, „das *ἔτι ἐστὲ ἐν ταῖς ἁμαρτίαις ὑμῶν* (V. 17), wovon in Betreff der Gestorbenen die *ἀπώλεια* im Hades die Folge ist“, sondern auch der constante Gebrauch des Wortes *ἀπολλύναι* und *ἀπόλλυσθαι* im N. T. hinsichtlich des nachirdischen Zustandes der nicht erlösten Seelen.

Syllogismus würde so lauten: *Εἰ δὲ νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται, οὐδὲ Χριστὸς ἐγήγερται· εἰ δὲ Χριστὸς οὐκ ἐγήγερται, ματαία καὶ ἡ ἐλπὶς ὑμῶν· ἄρα καὶ οἱ κοιμηθέντες ἐν Χριστῷ ἀπώλοντο·* (und als Uebergang zu dem Folgenden:) *ἄρα καὶ ἡμεῖς ἀπολλύμενοί ἐσμεν* oder *ἐσόμεθα μετὰ τὴν ζωὴν ταύτην.*

„Wenn wir aber", fährt nun der Apostel, seine widerlegende Gedankenreihe vorläufig abschließend, V. 19 fort, „Solche sind, die in diesem Leben auf Christum nur gehofft haben" (nämlich ohne in einem zukünftigen Leben das Ziel unserer Hoffnung auch wirklich erreichen zu können), „dann sind wir elender als alle Menschen" (die nicht Christen sind). Denn dieser Hoffnungen sind ja nur gerichtet auf die Welt und auf das, was sie ihnen gewährt oder in Aussicht stellt, und von solchen Hoffnungen erreichen sie ja auch gar Manches. Der Christ aber hofft im tiefsten Grunde seiner Seele nicht auf Güter, welche die Welt und das Leben in ihr ihm bietet, sondern seine Hoffnung geht immerdar und überall über die Welt hinaus auf die Güter eines ewigen seligen Lebens in dem vollendeten Reiche seines Herrn. Gäbe es ein solches Leben aber nicht, fürwahr, dann wäre der Christ mit seiner eitlen und vergeblichen Hoffnung, der er im Erdenleben Alles zum Opfer zu bringen angewiesen ist, viel schlimmer daran, als alle Kinder der Welt, die, wenn auch nur für zeitlich beschränkte, für irdisch und sinnlich geartete, so doch nicht für völlig vergebliche und unmögliche Hoffnungen leben, ja das Erdenleben oft genug mit sehr erfolgreichem Streben nach den Zielen ihrer Hoffnungen reichlich auszubeuten wissen und vermögen.

So weit aber mit seiner widerlegenden Beweisführung gekommen, bricht der Apostel, selbst vor jenen Folgerungen ergrauend, zunächst ab, jedoch nur, um den Faden derselben mit V. 29 noch einmal wieder in anderer Weise aufzunehmen.

Zuvörderst setzt er jetzt V. 20 zur Befestigung und zum Troste seiner gläubigen Leser der aus der irrgläubigen Behauptung einiger unter den Corinthern: *ὅτι ἀνάστασις ἐκ νεκρῶν οὐκ ἔστιν,* hergeleiteten Hauptfolgerung: *εἰ δὲ ἀνάστασις ἐκ νεκρῶν οὐκ ἔστιν, οὐδὲ Χριστὸς ἐγήγερται,* die positive apostolische Versicherung entgegen: *Νυνὶ δὲ Χριστὸς ἐγήγερται ἐκ νεκρῶν,* und zwar, wie er sogleich als Thema der V. 21—28 folgenden Begründung hinzufügt, als *ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων.*

Wir können uns jedoch nunmehr für unsern Zweck der eingehenderen Erörterung der V. 22—28 folgenden Worte enthalten und,

von streitigen Einzelheiten absehend, uns darauf beschränken, hier nur den jedenfalls unzweifelhaften Inhalt dieser ganzen Stelle kurz hervorzuheben.

Der Apostel führt darin, zum Theil mit Beziehung auf Ps. 110, 1 und 7, 8 aus, was der bestimmt gestaltete Inhalt der christlichen, auf Christum den Auferweckten selbst als Erstling der Entschlafenen gegründeten Hoffnung in ihrer Beziehung auf das zukünftige Leben bis an das Ende der Dinge sei. Im Allgemeinen ist der Inhalt dieser Hoffnung die dereinstige abschließende Vollendung des durch Christum gegründeten Reiches Gottes am Ende der Tage, wenn Gott Alles in Allem sein wird. Die Erfüllung dieser Hoffnung vollzieht sich aber stufenweise in bestimmter Ordnung (V. 23). Sie hat begonnen mit der Auferweckung Christi; durch diese ist es verbürgt, daß in Christo, dem zweiten himmlischen Adam (vgl. V. 45—48), auch Alle (nämlich die Kinder des ersten irdischen Adam, V. 21. 22), vor Allen aber die Seinen (*οἱ τοῦ Χριστοῦ*, V. 23) werden leiblich lebendig gemacht werden (V. 22). Die Neubelebung der letzteren, in welcher die christliche Hoffnung ihre zunächst fortschreitende Verwirklichung gewinnt, wird stattfinden bei der Parusie Christi (V. 23). Dann aber gelangt die christliche Hoffnung zu ihrem ewigen Ziele (V. 24). Gerichtet und abgethan werden alle widerchristlichen, Gott feindlichen Mächte und Gewalten (V. 24. 25), als letzter Feind vernichtet wird der Tod (V. 26). Dann wird auch der Sohn selbst sich dem Vater unterwerfen, der ihm Alles unterworfen hat (V. 28), wird dem Vater das Reich übergeben (V. 24), damit Gott Alles in Allem sei (V. 28).

So ist denn also V. 21—28 der gegenständliche Inhalt der durch den auferweckten Christus als Erstling der Entschlafenen begründeten und berechtigten christlichen Hoffnung in ihrer fortschreitenden und einst vollendeten Verwirklichung in dem vollendeten Reiche Gottes geschildert.

Hat aber diese letztere Ausführung des Apostels mit dem Erweise des guten Grundes und der Berechtigung dieser Hoffnung offenbar zugleich den Zweck gehabt, die Gläubigen in der Gemeinde ebensowohl gegen die Anfechtungen der Auferstehungsleugner zu wappnen, als sie zu trösten, so nimmt nun auch der Apostel V. 29 den V. 20 abgebrochenen Faden der directen Widerlegung jener Gegner der christlichen Hoffnung wieder auf, indem er die Frage aufwirft:

4) *Ἐπεὶ τί ποιήσουσιν οἱ βαπτιζόμενοι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν;*

und zum abschließenden Nachweise der unter Annahme der Richtigkeit der gegnerischen Behauptung in solchem *βάπτισμα ὑπὲρ τῶν νεκρῶν* enthaltenen Ungereimtheit hinzufügt: *Εἰ ὅλως νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται, τί καὶ βαπτίζονται ὑπὲρ αὐτῶν;*

Hieran schließen sich endlich

5) noch V. 30—32 die Folgerungen an, deren Thema die Frage V. 30 enthält: *τί καὶ ἡμεῖς κινδυνεύομεν πᾶσαν ὥραν;*

So können wir uns denn nunmehr nach Darlegung des Zusammenhanges der von uns eigentlich zu erörternden Stelle V. 29. zu dieser selbst wenden.

Zunächst ist klar, daß es sich hier nicht mehr wie V. 16 – 19 um eine Folgerung nur für das christliche Bewußtsein mit seinem Glauben und Hoffen handelt, sondern um eine Folgerung für ein bestimmtes, freilich aus Glauben und Hoffnung hervorgehendes, praktisches Verhalten, nämlich das *βαπτίζεσθαι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν*, wie denn auch die sich an unsere Stelle auf das engste anschließenden Worte V. 30—32 eine weitere, ebenfalls aus einem bestimmten praktischen Verhalten sich ergebende, Folgerung enthalten.

Der Gedankenfortschritt in der Hervorhebung einer neuen Seite der widerlegenden Beweisführung des Apostels ist demnach dieser: Nicht bloß wäre bei angenommener Wahrheit der Behauptung: „Eine Todtenerweckung giebt es nicht“, auch Christus nicht auferweckt und folglich

1) die apostolische Predigt unwahr (V. 14) und demnach die Apostel selbst Lügenzeugen (V. 15),

2) der christliche Glaube grund- und gehaltlos (V. 14) und deßhalb auch unvermögend, wahre Gerechtigkeit zu gewähren (V. 17),

3) die christliche Hoffnung eitel und demnach die in Christo Entschlafenen verloren und die in Christo Lebenden elender als alle anderen Menschen (V. 19. 20),

sondern es wäre auch ungereimt und thöricht

4) dasjenige praktische Verhalten, welches sich in dem *βαπτίζεσθαι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν* (V. 29) und

5) dasjenige, welches sich in dem *κινδυνεύειν πᾶσαν ὥραν* (V. 30) darstellt.

Ferner ist auch der Gedankenfortschritt V. 29. 30 von dem Einzelnen und Besonderen zu dem Allgemeinen nicht zu verkennen. Unter der einmal als wahr gesetzten Behauptung der Gegner, sagt der Apostel, wäre nicht nur die einzelne Handlung des *βαπτίζεσθαι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν*, sondern auch das ganze *κινδυνεύειν πᾶσαν ὥραν*, wie

es zunächst der Apostel selbst in seinem apostolischen Berufsleben übernommen hat, aber auch nicht minder jeder Christ zu übernehmen bereit sein muß, etwas völlig Thörichtes.

Was ist nun der Sinn der so viel gedeuteten Stelle V. 29?

Betrachten wir sie, in das Einzelne so weit es für unsern Zweck, nöthig ist, eingehend, zuerst grammatisch und logisch.

Ἐπεί ist hier = „sonst" oder „denn sonst", wie Röm. 3, 6 (*ἐπεὶ πῶς κρινεῖ ὁ θεὸς τὸν κόσμον;*), Hebr. 9, 26 (*ἐπεὶ ἔδει αὐτὸν πολλάκις παθεῖν ἀπὸ καταβολῆς κόσμου*), Hebr. 10, 2 (*ἐπεὶ οὐκ ἂν ἐπαύσαντο προσφερόμενοι —*); vgl. auch Röm. 11, 6 und über den Gebrauch von *ἐπεί* in diesem Sinne mit aus dem Contexte zu ergänzendem Bedingungssatze Hermann zu Viger S. 402, Matthäi, Gramm. §. 618, S. 1478, Al. Buttmann, Gr. des neutest. Sprachgebrauchs, §. 149, 5, Passow I, S. 522, Pape, Handwörterbuch, I, S. 744. — Dabei ist zur Ergänzung des in unserer Stelle durch *ἐπεί* geforderten Gedankens nicht mit Olshausen, de Wette u. A. bis auf V. 24 oder mit noch Andern gar auf V. 20 zurückzugehen, sondern richtig mit Meyer aus der ganzen bis V. 29 vorhergehenden Darstellung des Inhaltes der christlichen Hoffnung hinzuzudenken: „Wenn es mit dieser Vollendung des Gottesreichs bis zu dem Ziele, da Gott Alles in Allem sein wird" (also mit dem ganzen Inhalte der christlichen Hoffnung), „nichts ist". —

τί ποιήσουσιν οἱ βαπτιζόμενοι κ. τ. λ. — Zum rechten Verständniß des Gedankenfortschritts ist namentlich schärfer, als bisher geschehen, das hier gebrauchte Futurum in's Auge zu fassen. Meyer übersetzt nach dem Vorgange von Grotius und Flatt: „Was werden bewirken (erzielen), die sich taufen lassen?" Daß *ποιεῖν* diese Bedeutung haben kann, unterliegt keinem Zweifel, aber der Gebrauch des Fut. in unserer Stelle ist damit nicht erklärt, da hier, wenn es sich bei dem Worte *ποιεῖν* nur um die Bedeutung „bewirken" handelte, der Apostel ebenso wohl im Präsens hätte sagen können: *τί ποιοῦσιν οἱ β.;* „was bewirken, erzielen, richten aus, die sich taufen lassen?" — De Wette mit den meisten Andern übersetzt: „Was werden (würden) dann thun *οἱ β.*?" und findet dabei richtig, daß in dieser Frage das Thörichte dieses Thuns liege [1]). Er sucht ferner den Gebrauch des Futurums hier so zu erklären, daß er sagt, dasselbe „beziehe sich

---

[1]) Nur hätte sich de Wette genügen lassen sollen, das Thörichte oder richtiger zunächst das Unnütze und darum auch Thörichte des Thuns, was durch

auf die Voraussetzung: wenn es mit der Auferstehung nichts ist." Aber auch abgesehen davon, daß jene Voraussetzung ihrem Inhalte nach genauer zu fassen gewesen wäre, ist damit der Gebrauch des Futurums gar nicht erklärt, da es auch unter jener Voraussetzung ebenso wohl im Präsens heißen könnte: τί ποιοῦσι κ. τ. λ. — „was thun alsdann diejenigen (Thörichtes), welche u. s. w. Die Voraussetzung wäre ja dieselbe beim Präsens wie beim Futurum und macht als solche das letztere weder nothwendig noch erklärlich. Darum ist hier vor Allem das Futurum streng in seinem eigentlichen Sinne von der Zukunft zu fassen, wobei es übrigens nur eine unerheblich verschiedene Färbung des Gedankens abgiebt, ob man übersetzt: „Was werden (also: in Zukunft) diejenigen (nämlich Unnützes und darum auch Thörichtes) thun", — oder: „Was werden (in Zukunft) diejenigen bewirken (erzielen), welche sich taufen lassen ὑπὲρ τῶν νεκρῶν? da im letzteren Falle dieses βαπτίζεσθαι eben in seiner handgreiflichen Wirkungslosigkeit zugleich als etwas Unnützes und Thörichtes bezeichnet würde. Ich ziehe die Uebersetzung: „Was werden diejenigen (Unnützes und Thörichtes) thun" u. s. w. — einestheils um der größeren Einfachheit, anderntheils aber um deßwillen vor, weil zu dieser Fassung auch die folgenden Fragen: τί καὶ βαπτίζονται κ. τ. λ. und τί καὶ ἡμεῖς κινδυνεύομεν κ. τ. λ., am natürlichsten in dem analogen Sinne sich anschließen: Was lassen sie sich (nämlich unnützer- und thörichterweise) auch noch taufen? — Was leiden auch wir (unnützer- und thörichterweise) Gefahr?

Ich sagte, es sei in unserer Stelle vor Allem das Futurum selbst streng in seinem eigentlichen Sinne von der Zukunft zu fassen. Dann liegt in der Frage ein Gegensatz zu dem, was in der vorhergehenden Zeit und bisher unter Voraussetzung der Wahrheit des Inhaltes der christlichen Hoffnung der Fall gewesen ist. Der Sinn ist alsdann

---

die Frage bezeichnet wird, einfach aus dem Contexte zu folgern, anstatt zum Beweise für diesen Sinn der Frage auch noch die Stellen Ap.-G. 14, 15: τί ταῦτα ποιεῖτε; und 21, 13: τί ποιεῖτε κλαίοντες; heranzuziehen. Denn in ersterer Stelle ist der Sinn nicht: Was thut ihr so Thörichtes? sondern vielmehr: Was thut ihr so Sündliches? nämlich uns, die wir auch Menschen sind, wie ihr, göttliche Ehre erweisen zu wollen? — Und auch Ap.-G. 21, 13 ist der Sinn nicht: Was thut ihr Thörichtes? sondern: Was thut ihr mir so Schmerzliches, indem ihr weint und mein Herz brechet? Vgl. auch Marc. 11, 5: τί ποιεῖτε λύοντες τὸν πῶλον; d. i. Was beabsichtigend, oder auch: was für ein Recht habend thut ihr so?

dieser: Ist die christliche Hoffnung auf die Vollendung des Reiches Gottes wahr, dann haben bisher diejenigen etwas Gerechtfertigtes und Wirksames gethan (oder doch zu thun glauben können), welche sich haben ὑπὲρ τῶν νεκρῶν taufen lassen. Ist jene Hoffnung aber eine falsche (ἐπεί), was werden (fortan) οἱ βαπτιζόμενοι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν thun? Darauf ist die selbstverständliche und darum gar nicht erst besonders auszusprechende Antwort: Etwas Unnützes und darum Thörichtes.

Nur diesen Sinn kann die Frage haben. Bei dieser Auffassung bildet aber auch das unmittelbar Folgende den trefflichsten Gedankenfortschritt. Der Satz: εἰ ὅλως νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται, τί καὶ βαπτίζονται ὑπὲρ αὐτῶν; ist asyndetisch angefügt, wodurch das in ihm Enthaltene um so nachdrücklicher hervorgehoben wird. (S. Winer's Neutestamentl. Gramm. §. 66, S. 544.). Er enthält aber die Begründung des eben Gesagten so, daß dasselbe zugleich in Beziehung auf Inhalt und Zeit verallgemeinert und verstärkt wird. Wir würden in diesem Falle unserem deutschen Sprachgenius angemessen bei der Uebersetzung dieser Frage noch das verstärkende und verallgemeinernde Wörtchen „ja" voranschicken. Also: „Ja wenn überhaupt Todte nicht erweckt werden," — mithin schon die Grundvoraussetzung der christlichen Hoffnung auf die Vollendung des Reiches Gottes ein eitler Wahn ist — „was lassen sie sich, d. i. läßt man sich, dann auch noch taufen ὑπὲρ αὐτῶν?" Dann wird's nicht nur in Zukunft Keine mehr geben, die sich so unnützer- und thörichterweise taufen lassen mögen, nein, dann ist's schon genug, zu wissen, daß es ein thörichter Wahn ist, auch nur auf eine Todtenauferstehung, geschweige denn auf ein vollendetes Gottesreich zu hoffen, — und es fällt gewiß überhaupt und sogleich alles βαπτίζεσθαι ὑπὲρ αὐτῶν hinweg. Denn wie könnte man von dem Augenblick an, wo man weiß, daß Todte überhaupt nicht einmal erweckt werden, anstatt einfach sogleich alle christliche Hoffnung aufzugeben, noch obenein (καί) so Unnützes und Thörichtes thun, sich ὑπὲρ αὐτῶν taufen zu lassen?

Was heißt nun aber βαπτίζεσθαι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν? Es handelt sich bei Beantwortung dieser Frage vor Allem um die Bedeutung des ὑπέρ. Diese Präposition kann mit dem Genitiv bekanntlich bedeuten: 1) über im örtlichen Sinne; 2) für, d. i. a) zum Vortheil, zum Besten, zu Gunsten, b) anstatt, im Namen; 3) über in sachlichem oder in causalem Sinne, d. i. a) in Ansehung, in Betreff, b) wegen, um — willen.

Es bedarf zunächst im Hinblick auf die in dieser Beziehung völlig genügenden Erörterungen der neueren Commentatoren hier keines weiteren Nachweises darüber, daß die an sich ungezwungene örtliche Auffassung des *ὑπέρ*, welche Luther u. A. angenommen haben, also „über den Todten“, d. i. über den Gräbern derselben, unhaltbar ist, theils weil *ὑπέρ* in diesem Sinne dem N. T. fremd ist, theils weil der Gebrauch des Taufens über den Gräbern verstorbener Christen für das apostolische Zeitalter unerweislich ist, endlich auch, selbst wenn er schon damals stattgefunden hätte, doch sicher nicht Regel, sondern nur Ausnahme in besonderen einzelnen Fällen gewesen sein würde, und es deßhalb äußerst seltsam und der Schärfe der Beweisführung eines Paulus wenig entsprechend erscheinen müßte, wenn er von solchen etwaigen vereinzelten Vorkommnissen ein sogar in der folgenden Frage (*τί καὶ βαπτίζονται ὑπὲρ αὐτῶν;*) noch einmal emphatisch hervorgehobenes und doch in Wahrheit wenig bedeutendes Argument hergenommen hätte.

Darin hat jedoch Luther, wie wir dieß später klarer erkennen werden, wieder ein feines Gefühl der Wahrheit gehabt, daß er nicht nur die zum Theil wunderlich gewundenen Erklärungen seiner Vorgänger verlassen, sondern auch namentlich die Worte nicht in Beziehung auf verstorbene Nichtchristen oder Halbchristen, sondern auf entschlafene Christen zu deuten gesucht hat.

Wenden wir uns zu den Erklärungen, welche das *ὑπέρ* in unserer Stelle in dem Sinne von „für“, d. i. „zum Vortheil“, zum Besten“, auffassen oder es zugleich in die Bedeutung von „anstatt“ hinüberspielen lassen, theils einfach in dem letzteren Sinne nehmen, so glaube ich bei dem gegenwärtigen Stande der Exegese diejenigen eines Epiphanius, Calvin und Estius, eines Chrysostomus und seiner älteren und jüngeren Nachfolger, eines Clericus und Olshausen u. A. übergehen und hinsichtlich ihrer allgemein anerkannten Unzulässigkeit mich lediglich auf die neueren Commentatoren beziehen zu dürfen. Dagegen bedarf die zuerst von Ambrosius, dann von Anselm, Erasmus, Scaliger, Grotius, Calixt u. A., sodann neuerlich von Billroth, Rückert, Augusti, Meyer, de Wette vorgetragene Erklärung um so mehr einer eingehenden Besprechung, als sie von ihren neueren Vertheidigern als die durch Grammatik und Wortsinn geradezu gebotene und einzig mögliche geltend gemacht worden ist. Gewiß ist sie auch, grammatisch und logisch betrachtet, völlig correct, dafür aber in sachlicher Hinsicht von einer desto größeren Schwierigkeit gedrückt, welche

auch unter den Vertheidigern die einen sich nicht verhehlt, die anderen nach unserem Dafürhalten nicht mit glücklichem Erfolge zu beseitigen versucht haben. Es wird für uns völlig ausreichend sein, uns hinsichtlich dieser Erklärung an die neuesten Vertreter derselben, an Meyer und de Wette, zu halten.

Man übersetzt also in unserer Stelle das *ὑπὲρ τῶν νεκρῶν* „für die Todten" und entsprechend auch in der folgenden Frage das *ὑπὲρ αὐτῶν*, wobei Meyer das „für" im Sinne von „zum Besten", de Wette es im Sinne von „anstatt" auffaßt, und findet, daß der Apostel hier einer Sitte Erwähnung gethan habe, von der freilich sonst im N. T. nichts berichtet wird, die jedoch nach einer Angabe des Epiphanius bei den Cerinthianern und nach den Zeugnissen des Chrysostomus und Tertullian bei den Marcioniten bestanden haben soll.

Von den Cerinthianern berichtet Epiphanius (Haer. 28, §. 7): Es ließen der Ueberlieferung zufolge, wenn bei ihnen welche ohne vorherige Taufe durch den Tod überrascht worden wären, sich Andere an deren Stelle auf jener Namen taufen, damit sie nicht bei ihrer Auferweckung die Strafe der Peinigung dafür erleiden möchten, daß sie die Taufe nicht empfangen hätten [1]). Von den Marcioniten aber erwähnt Chrysostomus (Hom. 40 in 1 Cor. [2])): Es habe sich bei ihnen, wenn ein Katechumene ohne Taufe verstorben sei, ein Lebender unter das Bett des Todten verborgen; dann habe man den Letzteren befragt, ob er getauft sein wolle; an seiner Stelle habe der unten Versteckte die bejahende Antwort gegeben und sei dann statt des Abgeschiedenen getauft worden. Vgl. Tertull. adv. Marc. 5, 10; de resurr. carn. c. 48.

Es mag hier auch der Fabeln Erwähnung geschehen, welche sich im Hirten des Hermas und im Evangelium des Nicodemus finden. Dort heißt es (Simil. 9, c. 16) von den Frommen der vorchristlichen

---

[1]) *Καί τι παραδόσεως πρᾶγμα ἦλθεν εἰς ἡμᾶς, ὥς τινων μὲν παρ' αὐτοῖς προφθανόντων τελευτῆσαι ἄνευ βαπτίσματος, ἄλλους δὲ ἀντ' αὐτῶν εἰς ὄνομα ἐκείνων βαπτίζεσθαι, ὑπὲρ τοῦ μὴ ἐν τῇ ἀναστάσει αὐτοὺς δίκην δοῦναι τιμωρίας, βάπτισμα μὴ εἰληφότας, γίνεσθαι δὲ ὑποχειρίους τῆς τοῦ κόσμου ἐξουσίας.*

[2]) *Ἐπειδάν τις κατηχούμενος ἀπέλθῃ παρ' αὐτοῖς, τὸν ζῶντα ὑπὸ τὴν κλίνην τοῦ τετελευτηκότος κρύψαντες προσίασι τῷ νεκρῷ καὶ διαλέγονται καὶ πυνθάνονται, εἰ βούλοιτο λαβεῖν τὸ βάπτισμα· εἶτα ἐκείνου μηδὲν ἀποκρινομένου, ὁ κεκρυμμένος κάτωθεν ἀντ' ἐκείνου φησίν, ὅτι δὴ βούλοιτο βαπτισθῆναι, καὶ οὕτω βαπτίζουσιν αὐτὸν ἀντὶ τοῦ ἀπελθόντος, καθάπερ ἐπὶ τῆς σκηνῆς παίζοντες.*

Zeit: Die Apostel und Lehrer, welche den Namen des Sohnes Gottes gepredigt haben, hätten nach ihrem Tode kraft der ihnen von dem Herrn verliehenen Vollmacht jenen abgeschiedenen Frommen der Vorzeit die Nothwendigkeit der Taufe gepredigt und ihnen dieselbe ertheilt. (Necesse est, ut per aquam habeant ascendere, ut requiescant. — Illi igitur defuncti sigillo filii Dei signati sunt et intraverunt in regnum Dei. Illud autem sigillum aqua est, in quam descendunt homines morti obligati, ascendunt vero vitae assignati. — Quoniam hi apostoli et doctores, qui praedicaverunt nomen filii Dei, cum, habentes fidem eius et potestatem, defuncti essent, praedicaverunt his, qui ante obierunt, et ipsi dederunt eis illud signum.) Und das Evangelium des Nicodemus (Cap. 27) läßt sogar den Charinus und Lenthius, zwei angeblich beim Kreuzestode Christi auferweckte Fromme, erzählen: Der Erzengel Michael habe ihnen befohlen, über den Jordan zu wandeln, wo sie mit vielen Anderen, die mit ihnen zur Bezeugung der Auferstehung Christi auferweckt worden seien, im heiligen Jordanflusse getauft wären. (Nos iussit Michael archangelus ambulare trans Jordanem, — ubi sunt multi, qui nobiscum resurrexerunt in testimonium resurrectionis Christi, — et baptizati sumus in sancto Jordanis fluvio.)

Man begreift aus diesen Fabeleien allerdings so viel, wie bei der im nachapostolischen Zeitalter aufgekommenen Vorstellung von der absoluten Nothwendigkeit der Wassertaufe zur Seligkeit sich hin und wieder eine Praxis bilden konnte, wie sie von den Cerinthianern und Marcioniten berichtet wird. Ja, daß man anderwärts selbst so weit gehen konnte, die Leiber Verstorbener zu taufen, beweist ein Ausspruch des dritten Carthagischen Concils, welches sich im can. 5 veranlaßt fand, davor zu warnen, es möge die Schwachheit der Brüder nicht glauben, daß Todte getauft werden könnten (cavendum, ne mortuos baptizari posse fratrum infirmitas credat). Führte doch derselbe Aberglaube, welcher solchen Mißbrauch des Sacraments der Taufe bewirkte, auch zu einem ähnlichen hinsichtlich des heiligen Abendmahls, indem man nach dem Zeugnisse des Trullanischen Concils (can. 83), hin und wieder sogar den todten Leibern dasselbe noch einflößte. (*Εἴθιστο παρά τισι μεταδιδόναι τῶν θείων ἁγιασμάτων — ταῦτα γὰρ τὴν εὐχαριστίαν οἱ πατέρες ἐνόμισαν — σώμασι νεκροῖς.*)

Nun meint man, daß sich der oben erwähnte, ausdrücklich allerdings nur bei einigen häretischen Parteien des zweiten Jahrhunderts bezeugte Brauch der stellvertretenden Taufe zum vermeintlichen Besten

Verstorbener sicher bis in das apostolische Zeitalter hineinerstreckt haben werde, und schließt gerade aus unserer Stelle, daß er bereits zur Zeit des Paulus namentlich auch unter den corinthischen Christen nichts Ungewöhnliches gewesen sein könne. Aber mag sich's mit dem nicht nachweisbaren Alter desselben verhalten, wie es wolle, sicher ist doch, daß schon jene alten kirchlichen Schriftsteller, die desselben zuerst erwähnen, dieß nicht thun, ohne über ihn das entschiedenste Verwerfungsurtheil zu fällen, den paulinischen Worten von dem *βαπτίζεσθαι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν* aber einen anderen Sinn beizulegen und ihnen jede Beziehung auf jenen abergläubischen Brauch abzusprechen. Diejenigen Schrifterklärer, welche ihn gleichwohl in unserer Stelle erwähnt, ja aus demselben von dem Apostel, der mit Recht vorzugsweise der Apostel des Glaubens genannt wird, ein nachdrücklich betontes Argument wider die irrgläubigen Gegner der christlichen Auferstehungslehre hergenommen sehen wollen, werden sich deßhalb jedenfalls mit der Schwierigkeit auseinanderzusetzen haben, wie sich mit solcher Beweisführung der apostolische Charakter des Paulus und die Normativität apostolischer Lehre überhaupt reimen lasse.

Freilich macht sich's in dieser Hinsicht de Wette leicht [1]), wenn er jene Schwierigkeit einfach zugesteht, ohne den geringsten Versuch einer Lösung zu machen, ja schon halb und halb sich der Meinung Rückert's zuzuneigen scheint, welcher, wohl ohne die gefährliche Consequenz sich recht vergegenwärtigt zu haben, geradezu annimmt, Paulus habe das *βαπτίζεσθαι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν* in dem hier angenommenen Sinne gar nicht einmal gemißbilligt. Meyer dagegen nach seiner gediegenen Weise geht wenigstens auf die Schwierigkeit ein und sucht sie nach dem Vorgange Anderer dadurch zu beseitigen, daß er sagt: „Paulus argumentire aus einem concesso, dessen Verhältniß zur Wahrheit er für jetzt unangetastet lasse, weil das nicht zum Gegenstande seiner jetzigen Rede gehöre. Späterhin müsse jener Mißbrauch von den apostolischen Lehrern gerichtet worden sein (daher er sich nur bei Häretikern erhalten habe), und gewiß habe auch Paulus zu seiner Abschaffung mitgewirkt. Aus diesen Gründen gelte der gewöhnliche Einwand nicht, Paulus würde einen solchen auf den Glauben an

---

[1]) Er sagt: „Es ist ein argumentum ad hominem, eine Berufung auf den herrschenden Glauben (?), wobei nur das Schwierigkeit macht, daß der Apostel diesen widersinnigen Gebrauch gebilligt zu haben scheint, daß er ihn wenigstens nicht tadelt."

eine magische Kraft der Taufe gegründeten Mißbrauch gar nicht, oder nicht ohne Tadel hinzuzufügen, für seinen Zweck benutzt haben."

Da Meyer selbst Calvin zu unserer Stelle als einen der namhaftesten Vertreter jenes „gewöhnlichen Einwandes" besonders anführt, so wollen wir uns die Mühe nicht verdrießen lassen, einmal bei dem großen Reformator selbst zu hören, wie er die neuerdings als allein zulässig vertheidigte Erklärung unserer Stelle angesehen und erwogen und um welcher speciellen Gründe willen er sie so nachdrücklich bekämpfen zu müssen gemeint hat. Soll ich im Voraus mein Urtheil darüber aussprechen, so kann ich nicht umhin zu sagen, daß diese Gegengründe Calvin's mir das Scharfsinnigste und Treffendste zu sein scheinen, was überhaupt in dieser Hinsicht gesagt werden kann, so daß ich meinestheils ihnen auf diesem Gebiete wenig hinzuzufügen haben werde. Er sagt:

„Putant ergo Chrysostomus (?) et Ambrosius, quos alii sequuntur, Corinthios, ubi quempiam subita mors baptismo privasset, solitos fuisse aliquem vivum supponere mortui loco, qui ad sepulcrum eius baptizaretur, atque hunc morem non negant perversum plenumque superstitionis fuisse, sed Paulum ad redarguendos Corinthios hoc solo fuisse contentum, quod resurrectionem, quam negabant, interea se credere profiterentur. Ego vero, ut hoc credam, nullo modo adducor; neque enim credibile est, qui resurrectionem negabant, eos simul cum aliis usurpasse ejusmodi ritum. Statim ergo audisset Paulus: Quid nos anili superstitione urges, quae nec tibi quidem probatur? Deinde, si fuissent usi, prompta erat responsio: Si hactenus factum errore id fuit, corrigatur potius error, quam ad probationem maximae rei valeat. Verum ut concedam validum fuisse argumentum: an tamen putamus, si talis corruptela invaluisset apud Corinthios, apostolum, quum singula prope eorum vitia taxaverit, de hoc fuisse taciturum? Superius ritus quosdam reprehendit non adeo magni momenti: de velandis mulierum capitibus et aliis ejus generis praecipere non gravatus est; vitiosam coenae administrationem non reprehendit tantum, sed acerrime exagitavit: an de tam foeda baptismi profanatione nullum interea verbum dixisset, quae tamen gravitate praeponderabat? Invectus est magna vehementia in eos, qui gentilium convivia frequentando eorum superstitiones tacite approbarent: an passus fuisset nefandam gentilium superstitionem in ecclesia ipsa sub sacri

baptismi nomine palam grassari? Sed demus potuisse subticere, quid dum eam nominat? Obsecro, an verisimile est, sacrilegium, quo baptismus inquinaretur ac traheretur in abusum prorsus magicum, apostolum protulisse vice argumenti et non uno saltem verbulo notasse vitium? Quum de rebus non maximis agitur, parenthesin tamen inserit, se loqui secundum hominem: an hic parenthesi non erat aptior locus et opportunior? Nunc quod sine ulla reprehensione commemorat, quis non accipiat tanquam licitum? Ego certe non de tali baptismi corruptela, sed de recto usu mentionem hic fieri interpretor."

Ich halte das Gewicht dieser Gründe Calvin's für so stark, daß ich nur annehmen kann: es haben alle die neueren, zum Theil so bedeutenden, Interpreten, welche trotzdem die Erklärung des Ambrosius festgehalten haben, dieß nur in der Verzweiflung gethan, eine andere grammatisch zulässige Deutung finden zu können. Nein, ein solches argumentum e concesso oder ad hominem, wie sie annehmen, ohne die leiseste Andeutung des groben auf der gegnerischen Seite obwaltenden Irrthums wäre eine verwerfliche Zweideutigkeit und als solche eines Apostels unwürdig, ja, muß gerade bei dem Apostel um so weniger annehmbar erscheinen, der das in anderer Hinsicht zweideutige Verhalten seines Mitapostels Petrus zu Antiochia öffentlich einem so strengen Tadel unterwarf; und ich freue mich, in diesem Urtheil auch mit dem Verfasser der Eingangs erwähnten Abhandlung zusammenzustimmen.

Wenn ich demnach für das *ὑπέρ* in unserer Stelle auch die Bedeutung „für", sei's im Sinne von „zum Besten" oder von „anstatt", für unzulässig halte, so bleibt uns nur übrig zu erwägen, ob es in der dritten Klasse der Bedeutungen, die es haben kann, nämlich: „in Ansehung", in „Betreff", „wegen", „um — willen" (de, propter, caussa) nicht einen passenden Sinn giebt. Daß auch Paulus die Präposition *ὑπέρ* so gebraucht habe, erhellt beispielsweise, auch wenn man von den Ausdrücken *καυχᾶσθαι, καύχημα, καύχησις ὑπέρ* 2 Cor. 5, 12. 7, 4. 14. 8, 24. 9, 2. 3. 12, 5 — *ἐλπὶς βεβαία ὑπέρ* 2 Cor. 1, 7 — *δέσμιος ὑπέρ* Eph. 3, 1 u. a. absehen will, doch unzweifelhaft a) für die Bedeutung „in Ansehung", „in Betreff" aus 2 Cor. 1, 8 (*οὐ γὰρ θέλομεν ὑμᾶς ἀγνοεῖν — ὑπὲρ τῆς θλίψεως ἡμῶν*), 12, 8 (*ὑπὲρ τούτου τρὶς τὸν κύριον παρεκάλεσα*), 2 Theff. 2, 1 (*ἐρωτῶμεν δὲ ὑμᾶς — ὑπὲρ τῆς παρουσίας τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἡμῶν ἐπισυναγωγῆς ἐπ' αὐτὸν εἰς τὸ μὴ ταχέως σαλευθῆναι ὑμᾶς*

ἀπὸ τοῦ νοός), b) für die Bedeutung „wegen", „um — willen" aus 1 Cor. 15, 3 (*Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν*) und Röm. 15, 8. 9 (*Λέγω δὲ Ἰησοῦν Χριστὸν διάκονον γεγενῆσθαι περιτομῆς ὑπὲρ ἀληθείας θεοῦ, τὰ δὲ ἔθνη ὑπὲρ ἐλέους δοξάσαι τὸν θεόν*).

In dieser letzteren Bedeutung nimmt es nun auch, wie früher Andere, wieder der Verfasser der erwähnten Abhandlung. Er übersetzt: „um der Todten willen", und erklärt: dieß bedeute „um zu den Todten zu gehören, zu ihnen zu kommen, für (?) ein Todtenreich" (S. 139), und die folgende Frage: „Was lassen sie sich auch taufen für sie (? um ihretwillen) für so eine Aussicht" — nämlich daß „ein todter Christus und todte Christen, Todes Gewalt und Herrschaft = Todte, nichts als Todte übrig bleiben" (S. 138); oder: „Was sollten sie es, weil Christus todt sei, weil die Seinen auch todt wären und blieben und nichts als Todte herauskämen? Darüber — darum — dahinaus läßt sich doch Keiner taufen oder würde doch Niemand getauft werden" (S. 139).

Ich halte jene Uebersetzung: „um der Todten willen", für richtig, diese Erklärung aber für unstatthaft, Letzteres schon aus dem Grunde, weil dabei der Begriff „Todte" unrichtig gefaßt ist.

Der geehrte Verfasser jener Abhandlung sagt selbst S. 139: „Freilich müsse dabei, wie es ja auch nicht verworfen werden könne (?), das frühere *ἀπώλοντο* (V. 18) für: sie sind verloren und zunichte = Todte genommen werden." Aber daß jenes *ἀπόλλυσθαι* im paulinischen und überhaupt im neutestamentlichen Gebrauch von leiblich Todten nicht im Sinne des Vernichtetseins, sondern einzig und allein in dem Sinne des der *ἀπώλεια*, des dem Verderben und der Verdammniß im Hades Verfallenseins verstanden werden kann, ist schon oben bemerkt. Von Todten kann demnach auch hier (wenn man den auch vorkommenden bildlichen Gebrauch des Wortes *νεκρός* außer Betracht läßt) nur entweder im Gegensatze zu den noch auf Erden Lebenden oder als von Solchen, die, wofern sie nicht in Christo entschlafen sind, der *ἀπώλεια* des Hades angehören, — nicht aber als von Vernichteten oder Nichtmehrseienden die Rede sein.

Zum rechten Verständnisse unserer Stelle müssen wir also nun vor Allem festzustellen suchen, wer die Todten sind, welche der Apostel meint.

ὑπὲρ τῶν νεκρῶν. Es muß uns dabei zunächst auffallen, daß der Apostel hier den Artikel gebraucht, während er sogleich wieder in

der folgenden Frage: *εἰ ὅλως νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται κ. τ. λ.*, ebenso wie V. 12. 13. 15. 16. 20. 32 unseres Capitels das Wort *νεκροί* ohne Artikel setzt [1]). In allen diesen letzteren Stellen ist es klar, daß er von Todten im Allgemeinen redet, also lediglich aus dem Gattungsbegriffe „Todte“, argumentirt. Wo er dagegen in unserem Capitel von todten Christen, also von den Verstorbenen einer gewissen Art, redet, gebraucht er überall den Artikel. So V. 19: *οἱ κοιμηθέντες ἐν Χριστῷ*, V. 20: *τῶν κεκοιμημένων* (man beachte in diesem Vers: *νυνὶ δὲ Χριστὸς ἐγήγερται ἐκ νεκρῶν, ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων*, das *ἐκ νεκρῶν* und das *τῶν κεκοιμημένων*), V. 23: *οἱ τοῦ Χριστοῦ*, und, was vollends für unsere Stelle entscheidend ist, V. 35: *πῶς ἐγείρονται οἱ νεκροί;* und V. 52: *οἱ νεκροὶ ἐγερθήσονται ἄφθαρτοι.*

Es ist über jeden Zweifel erhaben, daß in allen diesen letzteren Stellen nur von denen die Rede ist, die als Christen verstorben sind.

Aber mehr noch, derselbe Unterschied im Gebrauche des artikellosen und des mit dem Artikel versehenen Wortes *νεκροί* zieht sich durch alle paulinischen Briefe hindurch.

Auch wo sonst das Wort *νεκροί*, in eigentlichem Sinne gebraucht, ohne Artikel sich findet, bezeichnet es die Todten generell oder schlechthin, im Gegensatz zu den noch auf Erden Lebenden. So Röm. 1, 4. 4, 24. 6, 4. 9. 7, 4. 8, 11. 11, 15. 14, 9; Gal. 1, 1; Eph. 1, 20; Col. 2, 12; 2 Tim. 2, 7. 4, 1. Schon deßhalb wird auch Phil. 3, 11 die von Lachmann aufgenommene Lesart *ἐκ νεκρῶν* und 1 Thess. 1, 10 auch gegen Lachmann die gleiche Lesart statt *ἐκ τῶν νεκρῶν* für die richtige gehalten werden müssen.

Ferner, wo das Wort figürlich in sittlicher Beziehung steht, braucht es der Apostel bald ohne Artikel — so Röm. 6, 11. 13; Eph. 2, 5; Col. 2, 13 —, bald mit dem Artikel — so nur Eph. 5, 14 —, je nachdem der grammatische und logische Context es erfordert.

Wo dagegen von den entschlafenen Christen geredet wird, da erscheint das Wort *νεκροί* mit dem Artikel. So außer unserem Capitel nur noch Col. 1, 18, wo das *ἀρχὴ πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν* offenbar dem *ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων* 1 Cor. 15, 20 parallel ist; 1 Thess. 4, 16: *οἱ νεκροὶ ἐν Χριστῷ ἀναστήσονται πρῶτον*, und

---

[1]) Der äußere Unterschied in diesem Gebrauche des Wortes *νεκροί* ist schon von Winer, Gr. §. 18, S. 116, angemerkt worden, ohne daß jedoch der innere Grund davon erkannt worden wäre.

2 Cor. 1, 9: *ἵνα μὴ πεποιθότες ὦμεν ἐφ' ἑαυτοῖς, ἀλλ' ἐπὶ τῷ θεῷ τῷ ἐγείροντι τοὺς νεκρούς*, wo das *τοὺς νεκρούς* zugleich die Nebenbeziehung auf die zeitlichen Todesgefahren des Apostels selbst und der, gleichen Anfechtungen ausgesetzten, Christen hat.

Nur Röm. 4, 17 (*κατέναντι οὗ ἐπίστευσε θεοῦ τοῦ ζωοποιοῦντος τοὺς νεκροὺς καὶ καλοῦντος τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα*) bildet das *τοὺς νεκρούς* eine scheinbare Ausnahme, — aber eben auch nur eine scheinbare. Denn selbst wenn man es nicht für wahrscheinlich halten müßte, daß in dieser Stelle, wo der Apostel von dem auch für Christen vorbildlichen Glauben Abraham's, durch welchen er ein Vater vieler Völker werden sollte, redet, nach dem ganzen Contexte bei den Worten *τοῦ ζωοποιοῦντος τοὺς νεκρούς* in dem apostolischen Bewußtsein die Beziehung auf die gläubigen Todten, also auf Todte einer bestimmten Art, obgewaltet habe, so würde doch hier der Artikel in *τοὺς νεκρούς* schon grammatisch wegen des nachfolgenden parallelen *καὶ καλοῦντος τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα* nothwendig erscheinen müssen.

Uebereinstimmend endlich mit dem Gebrauche des mit dem Artikel verbundenen Wortes *νεκροί* in dem nachgewiesenen Sinne ist auch der Gebrauch des parallelen Wortes *οἱ κεκοιμημένοι* und *οἱ κοιμηθέντες*, wie in unserem Capitel, so in den Stellen, wo es bei Paulus sich überhaupt noch findet, nämlich 1 Thess. 4, 13. 14. 15.

Verhält sich's aber dem nachgewiesenen Sprachgebrauche des Apostels zufolge mit dem Unterschiede von *νεκροί* und *οἱ νεκροί* so, daß, wo von leiblich Todten die Rede ist, jenes von den Todten generell und schlechthin, dieses von den Todten einer bestimmten Art, von den gläubigen Todten, deren *ἀπαρχὴ* und *πρωτότοκος* Christus ist, gebraucht wird, sollte daraus nicht schon ein helles Licht auf unsere Stelle fallen? Sollten wir dadurch nicht schon geneigt werden müssen anzunehmen, daß auch in ihr das *ὑπὲρ τῶν νεκρῶν*, wenn nicht die zwingendsten anderweitigen Gründe dagegen geltend gemacht werden könnten, nur von verstorbenen Christen — und nicht von Todten im Allgemeinen oder doch von Solchen, die noch nicht als wirkliche Christen gestorben seien, verstanden werden könne?

Es giebt aber zunächst in grammatischer und logischer Hinsicht keinen Grund gegen diese Auffassung. Im Gegentheil muß der Gebrauch des Artikels in dem *ὑπὲρ τῶν νεκρῶν* bei der Auffassung, welche unter diesen Todten gewesene Nichtchristen oder wenigstens nur ungetauft Verstorbene versteht, befremdend erscheinen. De Wette freilich sucht bei seiner Auslegung den Artikel gar nicht einmal zu

rechtfertigen, Meyer dagegen, wie von ihm zu erwarten, thut es allerdings. Aber den von ihm angeführten Grund: in den Worten ὑπὲρ τῶν νεκρῶν „markire der Artikel die betreffenden Todten, zu deren Bestem gerade die Taufe übernommen werde", kann ich, selbst die Richtigkeit seiner Erklärung des ὑπέρ vorausgesetzt, nicht gelten lassen. Denn dann hätte doch wohl gerade von solchen betreffenden todten Nichtchristen oder Halbchristen, in Rücksicht auf welche andere Christen sich bestimmt fühlen konnten, zu deren Bestem sich taufen zu lassen, schon irgend wie vorher geredet sein müssen. Da dieß aber nicht der Fall ist, so bliebe der Artikel eine anstößige Härte, und ich frage einen Jeden, ob der Apostel, gerade wenn er mit den fraglichen Worten überhaupt hätte jenen Sinn verbinden wollen und können, nicht, dem in diesem ganzen Abschnitte und sonst überall von ihm beobachteten Gebrauche entsprechend, auch hier viel angemessener und unzweideutiger ohne den Artikel τῶν gesagt haben würde: „Was werden alsdann diejenigen thun, die sich zum Besten Todter taufen lassen?" — als: „die sich zum Besten der Todten taufen lassen"? Denn die Annahme, die Corinther würden sogleich gewußt haben, um was für betreffende Todte es sich in den apostolischen Worten οἱ βαπτιζόμενοι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν handle, setzt eben in der apostolischen Zeit und in der corinthischen Gemeinde die Uebung eines abergläubischen Gebrauchs und eine darauf basirende Argumentation des Apostels voraus, in Beziehung auf welche die Vertreter dieser Annahme von mir einfach wieder auf das oben von mir Gesagte und auf die Calvinische Widerlegung verwiesen werden können.

Es giebt also zunächst, logisch-grammatisch angesehen, nicht nur keinen zwingenden Grund, der uns bestimmen müßte, das ὑπὲρ τῶν νεκρῶν in unserer Stelle anders zu fassen als entsprechend dem oben nachgewiesenen Gebrauche des Apostels wie in unserm Capitel, so in seinen Briefen überhaupt, nämlich von den entschlafenen Christen, — sondern es spricht vielmehr gerade Grammatik und Constanz der apostolischen Redeweise auf das allerentschiedenste dafür, weil nur so der Artikel τῶν wirklich zu seinem Rechte kommt und der Begriff τῶν νεκρῶν auch hier seine sonstige Bedeutung behält.

Nur werden wir allerdings — und es ist jetzt der Ort, es auszusprechen und hervorzuheben — gerade in unserer Stelle, wo von der Taufe die Rede ist, die stets bei dem Apostel obwaltende Beziehung derselben auf Christum nicht vergessen dürfen und deßhalb mit Storr und Flatt bei den Worten ὑπὲρ τῶν νεκρῶν nicht bloß an

die in Christo Entschlafenen, sondern auch im Sinne des Apostels an den Christus selber mitzudenken haben, der ihnen ja auch im Tode vorangegangen, auch der „Erstling der Entschlafenen" gewesen ist.

οἱ βαπτιζόμενοι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν sind demnach diejenigen, welche sich um des für sie gestorbenen Christus und der in ihm gestorbenen Christen willen taufen lassen.

Wie verhälte es sich nun aber mit dem gleich in der folgenden Frage: *εἰ ὅλως νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται, τί καὶ βαπτίζονται ὑπὲρ αὐτῶν;* ohne Artikel gebrauchten Worte *νεκροί*? Die Antwort ist leicht. Die Frage selbst bildet ja einen Gedankenfortschritt. In ihr wird der Sinn der vorhergehenden dadurch verallgemeinert (*εἰ ὅλως*), daß der allgemeine Grund hinzugefügt wird, unter dessen Voraussetzung eben der Inhalt der ersten Frage als thöricht erscheinen müßte. Von den todten Christen, deren Erstling Christus selbst ist, geht der Apostel zu den Todten überhaupt über. Deßhalb tritt das artikellose *νεκροί* hier wieder ein: „Wenn überhaupt Todte nicht erweckt werden, was läßt man sich gar noch taufen um ihretwillen?"

So ist es denn auch nicht genau, wenn Meyer den Satz: *εἰ ὅλως νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται*, bloß als „Parallele des bei *ἐπεί* zu denkenden Bedingungssatzes" faßt. Dabei wird der Gedankenfortschritt vom Besondern zum Allgemeinen nicht recht gewürdigt. In dem *ἐπεί* liegt vielmehr, wie ja auch Meyer selbst richtig sagt, der Gedanke: „wenn es mit dieser (eben geschilderten stufenweisen) Vollendung des Gottesreiches bis zu dem Ziele, da Gott Alles in Allem sein wird", also mit dem ganzen Inhalte der christlichen Hoffnung, „nichts ist". In dem folgenden Satze aber: *εἰ ὅλως νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται*, wird ja hypothetisch der allgemeine Grund, unter dessen Voraussetzung einerseits der ganze Inhalt der christlichen Hoffnung nichtig, andererseits das *βαπτζίεσθαι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν* thöricht sein würde, hinzugefügt.

Nach unserer Auffassung haben also die beiden Fragesätze zuvörderst folgenden Wortsinn und Zusammenhang: „Denn sonst, was werden (fortan) diejenigen thun, welche sich um der Todten (d. i. um Christi und der in ihm Entschlafenen) willen taufen lassen? Ja, wenn überhaupt Todte nicht erweckt werden (also auch Christus nicht auferweckt ist, V. 13. 16, und die in Christo Entschlafenen nur Todte wie alle andern sündigen Menschen und mithin der *ἀπώλεια* im Hades verfallen sind), was läßt man sich gar noch taufen um ihretwillen?"

Es bleibt uns schließlich noch übrig, die inhaltliche Bedeutung

der Worte οἱ βαπτιζόμενοι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν darzulegen. Erinnern wir uns vor Allem, daß diese Worte sich in einer Ausführung befinden, welche von V. 18 an den Gegenstand und Inhalt der christlichen Hoffnung theils in dem Nachweise seiner Gefährdung durch die Irrlehre: ὅτι ἀνάστασις νεκρῶν οὐκ ἔστι, theils in der apostolischen Betheuerung seiner Wahrheit und Wirklichkeit zum Zwecke hat. Drängt sich da nicht fast unabweislich der Gedanke auf, das βαπτίζεσθαι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν könne zunächst gar nichts Anderes bedeuten als: sich taufen lassen in der Hoffnung und Absicht des Glaubens, mit diesen Todten dereinst vereint durch die Auferstehung Theil zu nehmen an dem vollendeten Reiche des Herrn, der selbst die ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων (V. 20) ist, ἐν ᾧ πάντες, vor Allen aber οἱ τοῦ Χριστοῦ ζωοποιηθήσονται (V. 22. 23) καὶ ὃς καταργήσει πᾶσαν ἀρχὴν καὶ πᾶσαν ἐξουσίαν καὶ δύναμιν (V. 24)? — oder ganz einfach: sich taufen lassen, um mit Christo und den bereits in ihm Entschlafenen dereinst in der Auferstehung der Gläubigen zur Theilnahme und ewigen Gemeinschaft seines vollendeten Reiches zu gelangen?

Aber diese Auffassung wird auch unterstützt durch dasjenige, was Paulus sonst von der Bedeutung und Wirkung der Taufe lehrt. Vergegenwärtigen wir uns dasselbe in gedrängter Kürze.

Alle, die auf Christum getauft sind, so lehrt der Apostel, die sind auf seinen Tod getauft und also mit ihm durch die Taufe in den Tod begraben, aber um auch mit ihm, gleichwie er durch die Herrlichkeit des Vaters von den Todten erweckt ist, in einer neuen Verfassung des Lebens zu wandeln und also auch mit seiner Auferstehung eng verbunden zu sein (Röm. 6, 3. 4). Oder mit einem anderen Bilde: Die mit Christo in der Taufe begraben worden sind, haben in ihm eben dadurch sowohl eine nicht mit Händen gemachte (innerliche) Beschneidung empfangen, welche in dem Ausziehen des fleischlichen Leibes besteht, als sie in Christo durch den Glauben an die Wirksamkeit des Gottes, der Christum von den Todten erweckt hat, zugleich auch selbst mit ihm erweckt worden sind (Col. 2, 11, 12).

Jene Erweckung und Auferstehung der Getauften ist allerdings zunächst eine sittliche, jene neue Lebensverfassung (καινότης ζωῆς) zunächst eine innerliche, bedingt durch Buße (περιτομὴ ἀχειροποίητος) und Glauben (ἐν ᾧ, sc. Χριστῷ, καὶ συνηγέρθητε διὰ τῆς πίστεως τῆς ἐνεργείας τοῦ θεοῦ τοῦ ἐγείραντος αὐτὸν ἐκ νεκρῶν, Col. 2, 12). Aber die also bußfertig und gläubig Getauften haben (in der Taufe) wirklich den alten (sündlichen) Menschen mit seinen Handlungen aus-

und den neuen angezogen, der hergestellt wird zur Erkenntniß (Gottes) nach dem Bilde dessen, der ihn geschaffen hat (Col. 3, 10; Eph. 4, 22). In der Taufe ist ihr alter Mensch mit Christo gekreuzigt, damit der Leib der Sünde vernichtet werde, daß sie nicht mehr der Sünde dienen, Röm. 6, 6. Sie sind todt für die Sünde und leben für Gott in Christo Jesu, Röm. 6, 11, leben nicht mehr sich selbst, sondern dem, der für sie gestorben und erweckt ist, sind eine neue Creatur, 2 Cor. 5, 15. 17; Gal. 6, 15; ja in Wahrheit leben nicht mehr sie selbst, sondern Christus lebt in ihnen, Gal. 2, 20; Röm. 8, 10. Denn Gott hat (in der Taufe, vgl. 1 Cor. 12, 13) den Geist seines Sohnes in ihre Herzen gesendet, Gal. 4, 6. So wohnt der Geist Christi, welches der Geist Gottes selber ist, in ihnen, und sie leben in diesem Geiste, Röm. 8, 9—11, und werden von ihm regiert, Gal. 5, 18, als Söhne Gottes, Röm. 8, 14; und dieser Geist der Gotteskindschaft giebt im Vereine mit ihrem Geiste ihnen Zeugniß, daß sie Gottes Kinder sind, Röm. 8, 15. 16; Gal. 4, 6. Wie sie aber Alle (in der Taufe vermittelst der Buße und des Glaubens) mit Einem Geiste getränkt sind, so sind sie auch Alle in Einem Geiste zu Einem Leibe getauft, 1 Cor. 12, 13. Sie bilden den (wachsenden) Leib Christi, dessen Haupt Christus selber ist, 1 Cor. 12, 12. 27. 6, 15; Col. 1, 18. 24. 2, 19; Eph. 1, 21. 4, 12. 16. 5, 23. 30. So ist nicht nur der Leib jedes Einzelnen ein Tempel des in ihm wohnenden heiligen Geistes, 1 Cor. 6, 19, sondern es ist auch die Gemeinschaft der getauften Gläubigen ein Tempel Gottes, in welchem der Geist Gottes wohnt, 1 Cor. 3, 16. 17; 2 Cor. 6, 16; Eph. 2, 22. In diesem Geistestempel schauen alle Gläubigen mit aufgedecktem Angesichte (hienieden freilich erst) wie in einem Spiegel (nämlich des Evangeliums) die Herrlichkeit des Herrn, aber sie werden (bereits hienieden fortschreitend sittlich) umgestaltet in dasselbe Bild (welches sie im Spiegel schauen) von Herrlichkeit zu Herrlichkeit als von dem Herrn, welcher der Geist ist [1]) (2 Cor. 3, 18). Aber wenn sie auch jetzt nur vermittelst eines Spiegels in einer räthselhaften (d. h. ihnen hienieden noch nicht zum vollen Verständniß erschlossenen) Sache (ἐν αἰνίγματι) schauen, einst werden sie es von Angesicht zu Angesicht; wenn sie auch jetzt nur erst theilweise erkennen, einst werden sie er-

---

[1]) Die appositionelle Fassung der Worte καθάπερ ἀπὸ κυρίου πνεύματος wird, glaube ich, aus Gründen, die ich hier zur Zeit nicht weiter ausführen kann, auch Meyer und de Wette gegenüber festgehalten werden können.

kennen ebenso, wie sie erkannt sind, 1 Cor. 13, 13. Denn Gott hat sie vorherbestimmt, daß sie gleichgestaltet würden dem Bilde seines Sohnes, so daß er wäre der erstgeborene unter vielen Brüdern, Röm. 8, 29.

Aber die Herrlichkeit dieser Gleichgestaltung beginnt wohl in den Gläubigen mit der durch die Taufe vermittelst der Buße und des Glaubens gewirkten sittlichen Auferstehung und neuen inneren Lebensgestaltung, vollendet jedoch kann sie erst werden in der zukünftigen Welt, — ist eine solche, die vollkommen erst zukünftig an ihnen geoffenbart werden soll, Röm. 8, 18. Hier wandeln sie im Zustande des Glaubens und nicht in dem der erlangten Gestalt, 2 Cor. 5, 7. Wohl sind sie durch die Taufe der Sünde abgestorben und geistlich mit Christo erweckt, aber hienieden ist doch ihr Leben verborgen mit Christo in Gott, und erst wenn Christus, ihr Leben, geoffenbart werden wird, dann werden auch sie mit ihm geoffenbart werden in Herrlichkeit, Col. 3, 3. Dann wird er den Leib ihrer Erniedrigung umgestalten, daß er gleichgestaltet wird dem Leibe seiner Herrlichkeit, Phil. 3, 21. Hier sind sie wohl des Heils theilhaftig geworden, aber nur auf Hoffnung (seiner zukünftigen Vollendung); hier erwarten sie nur die (erst beim Beginn der Vollendung des Reiches Gottes zu erlangende volle) Gottessohnschaft, nämlich die Erlösung ihres Leibes, Röm. 8, 24. 23, und die Ueberkleidung mit einem himmlischen, geistlichen, unsterblichen Leibe, 2 Cor. 5, 2; 1 Cor. 15, 42—54. So ist Christus ihr Leben, und Sterben ist ihr Gewinn, Phil. 1, 19. Denn er, der schon hienieden der erstgeborene unter vielen (zur Gleichgestaltung mit seinem Bilde bestimmten) Brüdern ist, ist auch in Beziehung auf das zukünftige Leben der Anfang und der Erstgeborene von den Todten, Col. 1, 18. Und derselbe Geist Gottes und Jesu Christi, in welchem sie bereits hienieden sittlich auferstanden und zu einer neuen inneren Lebensverfassung gelangt sind, — derselbe Geist, in welchem sie bereits hienieden alle zu Einem Leibe getauft und mit Einem Geiste getränkt worden sind, 1 Cor. 12, 13, ist ihnen zugleich das Siegel und Unterpfand für jene Leibeserlösung und Ueberkleidung zur Erbschaft des vollendeten Reiches Gottes, Eph. 1, 14; 2 Cor. 5, 5 (1, 22?), — ist ihnen die Bürgschaft dafür, daß der, welcher Christum von den Todten erweckt hat, dereinst auch sie erwecken, 1 Cor. 6, 14, auch ihre sterblichen Leiber wegen dieses ihnen einwohnenden Geistes lebendig machen, Röm. 8, 11, — auch sie mit Christo (zur Vollendung) führen werde, 1 Theff. 4, 14. Da

werden sie mit dem Herrn sein allezeit, 1 Thess. 4, 17. Da haben sie durch Gottes Gnade das ewige Leben (in seiner Vollendung), Röm. 6, 22. 23. Da werden sie als Kinder Gottes auch Erben Gottes (Gal. 4, 7) und Miterben Christi sein, wenn sie anders (hienieden) mitgelitten haben, damit sie auch mit verherrlicht werden (Röm. 8, 17).

Denn freilich ist hienieden für die getauften Gläubigen die Gemeinschaft der Leiden Jesu und die Gleichgestaltung mit seinem Tode der Weg zur Theilnahme an jener Auferstehung und Herrlichkeit, Phil. 3, 10. 14. Aber die mit (ihm) gestorben sind, werden auch mit (ihm) leben, die mit (ihm) dulden, werden auch mit (ihm) herrschen, 2 Tim. 2, 11. Darum fallen auch die Leiden der jetzigen Zeit nicht in's Gewicht gegen die Herrlichkeit, welche an den Gläubigen geoffenbart werden soll, Röm. 8, 18. Denn das augenblickliche leichte Wesen ihrer Drangsal bringt auf überschwengliche Weise und in überschwenglichem Maße zuwege eine ewige Lastfülle von Herrlichkeit ihnen, die ihr Augenmerk nicht richten auf die zeitlichen Güter, welche gesehen, sondern auf die ewigen, welche (noch) nicht gesehen werden, 2 Cor. 4, 17. 18. Das ist die christliche Hoffnung, Röm. 8, 24, und diese Hoffnung beschämt nicht (Röm. 5, 5).

Wer sieht nicht aus dieser gedrängten Darlegung der Gedanken unseres Apostels, in eine wie enge, innerliche Verbindung er die Taufe der Gläubigen nicht nur mit der sittlichen Auferweckung, d. i. der Erneuerung und Heiligung des inwendigen Menschen im Geiste des Herrn, zu der die Taufe schon hienieden führt, sondern auch mit dem höchsten und letzten Gegenstande und Ziele der christlichen Hoffnung, mit der zukünftigen leiblichen Erweckung zur Vollendung des Reiches Jesu Christi, setzt? Wird durch die Taufe den Gläubigen der Geist Gottes und Jesu Christi zu Theil, der in ihnen nicht nur das Princip eines neuen sittlichen, sondern auch zugleich das Siegel und Unterpfand des ewigen Lebens und die Bürgschaft der leiblichen Auferstehung zur Theilnahme an dem vollendeten Reiche Jesu Christi ist, dann muß unsere als grammatisch und logisch unanfechtbar nachgewiesene Deutung der Worte *οἱ βαπτιζόμενοι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν*, zumal im Zusammenhange der ganzen von der christlichen Hoffnung handelnden Stelle, auch sachlich als sehr naheliegend und wohlbegründet erscheinen. Dann wird die Taufe um der Todten willen vor Allem eine Taufe in der Hoffnung und Absicht, mit ihnen vereint dereinst in der Auferstehung Erben zu werden des vollendeten

Reiches Jesu Christi, der selbst der auferstandene Erstling der Entschlafenen ist, bedeuten müssen.

Es haben demnach unserer bisherigen Darlegung zufolge die beiden Fragen in unserer Stelle folgenden Inhalt gewonnen:

„Wenn die christliche Hoffnung gegenstands- und gehaltlos ist, wer wird dann in Zukunft noch so thöricht handeln, sich um der Todten, d. i. Christi und der in ihm Entschlafenen, willen, nämlich um mit ihnen vereint dereinst in der Auferstehung zur Vollendung seines Reiches einzugehen, taufen zu lassen? Ja, wenn überhaupt Todte nicht erweckt werden, also auch Christus selbst und die in Christo Entschlafenen wie alle andern Todten als unerlöste Sünder (V. 17) dem Verderben in der Unterwelt verfallen sind und bleiben (V. 18), wie kann alsdann wohl überhaupt irgend Jemand noch etwas so Ungereimtes thun, gar eine Handlung an sich vollziehen zu lassen, durch welche er sich weihen lassen würde, zu der Gemeinschaft Verlorener und Unseliger, die ihm ohnehin gewiß genug wäre, zu gelangen, während jene Handlung doch nur unter der Voraussetzung Sinn und Berechtigung hat, daß sie eine Weihe ist, durch welche die Theilnahme an der Auferstehung und der dadurch bedingte Eingang zur Vollendung des Reiches Jesu Christi im Verein mit allen in Christo Entschlafenen verbürgt wird?“

Nur werden wir im Zusammenhange mit dem Inhalte der in den folgenden Worten (V. 30) enthaltenen Frage jetzt noch auf ein zweites Moment des in dem *βαπτίζεσθαι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν* enthaltenen Gedankens hinzuweisen haben. Und es wird sich, hoffe ich, auch noch in dieser Beziehung die Richtigkeit unserer Deutung nur um so schlagender herausstellen.

Beachten wir zuvörderst in der zweiten Frage V. 29 die Stellung des *καί*. Der Apostel sagt nicht: *τί καὶ ὑπὲρ αὐτῶν βαπτίζονται;* sondern *τί καὶ βαπτίζονται ὑπὲρ αὐτῶν;* „was läßt man sich auch noch taufen um deretwillen?“ Während in der ersten Frage offenbar beide Begriffe, sowohl *οἱ βαπτιζόμενοι* als auch *ὑπὲρ τῶν νεκρῶν*, gleichmäßig hervorgehoben werden: „Was werden thun, die sich taufen lassen, und zwar um der Todten willen taufen lassen?“ — ruht in der zweiten Frage der Nachdruck ersichtlich auf dem mit *καί* hervorgehobenen *βαπτίζονται* und das dem Zusammenhange nach allerdings geforderte *ὑπὲρ αὐτῶν* tritt der Bedeutung nach in die zweite Stelle. Also: Warum läßt man gar noch die Handlung der Taufweihe an sich vollziehen um ihret- (der *νεκροί*) willen?

Darauf fährt der Apostel V. 30 sogleich fort: *τί καὶ ἡμεῖς κινδυνεύομεν πᾶσαν ὥραν;* Das *καί* in dieser Frage bezieht sich nicht etwa auf *τί*, als ob es nur eine Inversion wäre für *καὶ τί.* Das wäre nur allenfalls möglich, wenn der Apostel geschrieben hätte: *τί καὶ κινδυνεύομεν πᾶσαν ὥραν;* — wiewohl auch dann das *καί* besser auf *κινδυνεύομεν* zu beziehen sein würde. Aber das nachdrücklich hinzugefügte *ἡμεῖς* macht die Verbindung des unmittelbar vorangehenden *καί* mit diesem Worte schlechterdings nothwendig. Also: Was leiden auch wir Gefahr jede Stunde?

Wollen wir nun dem Apostel nicht einen logischen Sprung aufbürden, so werden wir zusehen müssen, ob nicht in dem unmittelbar vorangehenden Satze ein Gedanke enthalten ist, durch den sowohl das *καὶ ἡμεῖς* als auch der Begriff *κινδυνεύομεν* veranlaßt und gerechtfertigt erscheint. Ist aber ein solcher Gedanke vorhanden, so kann er nur in dem auch mit *καί* hervorgehobenen *βαπτίζονται ὑπὲρ αὐτῶν* enthalten sein. Und in der That brauchen wir nicht weit zu suchen und nicht zu künsteln, um in jenen Worten nächst dem, was wir bereits als ihren Sinn im Zusammenhange mit der vorhergehenden Frage ermittelt haben, noch einen Gedanken zu finden, der das folgende *τί καὶ ἡμεῖς κινδυνεύομεν πᾶσαν ὥραν;* als vollkommen motivirt erscheinen läßt.

Erinnern wir uns noch einmal an dasjenige, was wir in unserer Darlegung der Anschauungen des Apostels von der Bedeutung und Wirkung der Taufe am Schlusse anzuführen hatten. Wir sahen dort, wie nachdrücklich der Apostel die Leiden betont, welche die auf den Tod Christi getauften Gläubigen nun auch in Christi Nachfolge über sich zu nehmen haben, wenn sie die begründete Hoffnung auf die Theilnahme auch an der einstigen Herrlichkeit des Herrn haben und bewahren wollen. Darum mahnt der Apostel auch die Gläubigen so ernstlich, sich in Allem darzustellen als Gottes Diener in vieler Geduld, in Drangsalen, in Nöthen, in Aengsten, in Schlägen, in Aufruhren, in Mühsalen, in Wachen, in Fasten, — als Sterbende, die doch leben, als Gezüchtigte und doch nicht getödtet, als Arme, die doch Viele reich machen, als die da nichts haben und doch Alles besitzen, 2 Cor. 6, 4. 5. 9. 10. Darum weist er so oft auf sich und die ihm Gleichgesinnten und mit ihm wirkenden als auf Leidensträger um Christi willen hin, als auf welche die Leiden Christi sich häuften, 2 Cor. 1, 5, welche beständig das Gestorbensein Jesu an ihrem Leibe umhertrügen, damit auch das Leben Jesu an ihrem Leibe geoffenbart würde, — die im

vollen Leben um Jesu willen immerwährend in den Tod dahingegeben würden, damit auch das Leben Jesu in ihrem sterblichen Fleische geoffenbart würde, 2 Cor. 4, 10. 11, und die sich deßhalb auch wegen dieser Drangsale in dem Bewußtsein der dadurch zu erlangenden Segnungen rühmten, Röm. 5, 3. 4. Darum redet er so nachdrücklich von seinen eigenen Leiden, 2 Cor. 1, 8. 11, 23—25, die ihn als einen Diener Christi bewiesen, und nennt dieselben Maalzeichen des Herrn Jesu (als seines Gebieters), die er an seinem Leibe trage (*ἐγὼ τὰ στίγματα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματί μου βαστάζω*, Gal. 6, 17), in dem Bewußtsein, daß allewege Christus an seinem Leibe werde verherrlicht werden (*μεγαλυνθήσεται*), sei es durch's Leben, sei es durch den Tod, Phil. 1, 20. Darum spricht er geradezu: Ich freue mich der Leiden zu eurem Besten und mache voll, was noch fehlt an den Drangsalen Christi in meinem Fleische, zum Besten seines Leibes, welches ist die Gemeinde, deren Diener ich geworden bin (*ἀνταναπληρῶ τὰ ὑστερήματα τῶν θλίψεων τοῦ Χριστοῦ ἐν τῇ σαρκί μου ὑπὲρ τοῦ σώματος αὐτοῦ, ὅ ἐστιν ἡ ἐκκλησία, ἧς ἐγενόμην ἐγὼ διάκονος κ. τ. λ.*, Col. 1, 24).

Hatten und haben aber die Leiden der Gläubigen eine solche Bedeutung und mußten sie zumal in jener Gründungszeit der christlichen Kirche als so nothwendig und unausbleiblich um Christi willen bis in den Tod zu übernehmende erscheinen, daß Jeder, der sich zum Glauben an das Evangelium bekehrte, nach der apostolischen Predigt wie nach den überall zu machenden Erfahrungen darauf gefaßt und dazu bereit sein mußte, dann ist es wohl gewiß, daß auch schon die Taufe nach der Seite ihrer verpflichtenden Bedeutung auch zur Uebernahme der mit der Nachfolge Jesu unausbleiblich verbundenen Leiden verpflichtete.

Wie demnach die Taufe den Gläubigen einerseits die Gewißheit der Erneuerung und Heiligung ihres inneren sittlichen Lebens und die Hoffnung eines ewigen seligen Lebens in der mit allen Gläubigen dereinst zu erlangenden Auferstehung zur Vollendung des Reiches Jesu Christi verbürgte, so legte sie ihnen andererseits zugleich die Verpflichtung auf, an ihrem Theile sich jene göttlichen Gnadengüter durch die standhafte Nachfolge Jesu auch in Kampf und Leiden zu erringen. Und es fehlte ja auch bereits nicht an den Beispielen Solcher, welche ihre Glaubenstreue mit dem Märtyrertode besiegelt hatten oder denselben so gut wie gewiß vor Augen sahen und zu erleiden völlig entschlossen waren. Schon hatte ein Stephanus (Ap.-G. 7, 58) und

Jacobus (Ap.-G. 12, 2) den Zeugentod erlitten, und seit ein Paulus selbst, noch als Saulus, mit Dräuen und Morden wider die Jünger des Herrn geschnaubt hatte (Ap.-G. 9, 1), waren die Verfolgungen von Seiten der Juden wie der Heiden zu keinem Ende gekommen. Welche Leiden insbesondere Paulus selbst theils erduldet, theils noch in Aussicht hatte, schildert er ja 2 Cor. 1, 8. 11, 23 ff. Wenn wir uns das Alles vergegenwärtigen, werden wir da nicht gerade auch um der V. 30 folgenden Frage: *τί καὶ ἡμεῖς κινδυνεύομεν πᾶσαν ὥραν;* und der daran sich anschließenden Betheuerung: *καθ' ἡμέραν ἀποθνήσκω*, willen annehmen müssen, daß unserm Apostel bei der vorhergehenden, die Handlung des *βαπτίζεσθαι* so nachdrücklich betonenden Frage: *τί καὶ βαπτίζονται ὑπὲρ αὐτῶν;* und überhaupt bei dem Begriffe des *βαπτίζεσθαι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν* die zur Leidensnachfolge des Herrn und der in derselben bereits gestorbenen Christen verpflichtende Bedeutung der Taufe mit im Sinne gelegen habe?

Demnach wird unsere Stelle den Sinn enthalten: Wenn der Inhalt der christlichen Hoffnung ein eitler ist, welche Thorheit werden alsdann fortan diejenigen begehen, welche sich um der Todten willen taufen, d. i. 1) in der Hoffnung auf die in Christo, als dem Erstling der Entschlafenen und Auferstandenen, gegründete Auferstehung der in ihm entschlafenen Gläubigen sich die Weihehandlung der Berufung zur Theilnahme an dieser Auferstehung mit ihnen ertheilen und 2) sich die Verpflichtung auferlegen lassen, Christo und den in ihm Entschlafenen auch in ihrem Leidenskampfe durch's Erdenleben bis in den Tod nachzufolgen! Ja, wenn überhaupt Todte nicht erweckt werden, sondern in dem unseligen Todtenreiche sind und bleiben, was läßt man denn gar noch die Taufhandlung um ihretwillen an sich vollziehen, welche nicht nur jene Weihe gewährt, die nur unter der Voraussetzung und Gewißheit der Wahrheit der christlichen Hoffnung Bedeutung haben kann, sondern auch diese gefahrenreiche Verpflichtung auferlegt, zu deren Uebernahme ohne jene Voraussetzung und Gewißheit ja aller Grund wegfallen würde?

Daran schließt sich nun auf's passendste das Folgende an: „Was leiden auch wir (nämlich ich und die mir Gleichgesinnten als *βαπτισθέντες* oder *βαπτισάμενοι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν*, als um der Todten willen Getaufte und somit zu jener Hoffnung der Auferweckung mit ihnen Geweihte und dieser Verpflichtung zur Leidensnachfolge Christi und der in ihm Entschlafenen uns Unterziehende) jede Stunde Gefahr? (V. 30). (Denn was mich insbesondere betrifft,) ich sterbe

täglich (V. 31), (bin wirklich in täglicher Todesgefahr und Noth) u. s. w. Wenn ich (V. 32) nach Menschenweise (nur aus den selbstischen Beweggründen, aus welchen Menschen zu handeln pflegen) zu Ephesus (wie) mit wilden Thieren gekämpft habe, worin besteht mein Nutzen? Wenn Todte nicht erweckt werden (also auch weder Christus selbst auferweckt ist, noch auch die in Christo Gestorbenen auferstehen, sondern in dem unseligen Todtenreiche sind und bleiben, und somit der höchste Beweggrund des christlichen Strebens und Leidens, die ewige Seligkeit in dem vollendeten Reiche Jesu Christi, ein Wahn und eine Thorheit ist), — dann (ist's klüger und vortheilhafter, nach dem Grundsatze zu handeln:) laßt schmausen uns und trinken, denn des morgenden Tages sterben wir (Jer. 22, 13). (Doch nein,) laßt euch nicht irre führen! (V. 33). (Denkt lieber an die Worte, die ja selbst unter den Heiden als Grundsatz gelten:) Schlechter Umgang verdirbt gute Sitten. (Und ihr seid in der Gefahr solcher Sittenverderbniß durch den sinnverwirrenden Einfluß des Umgangs mit den Leugnern der Todtenauferweckung. Darum) Werdet nüchtern auf die rechte Weise und sündiget nicht. Denn Etwelche (unter euch, nämlich eben jene Leugner der Auferstehung mit ihrer zu so sittenverderblichen Consequenzen führenden Behauptung) haben keine (rechte) Erkenntniß Gottes. Das sage ich euch zur Warnung" (V. 34).

Hängt so nicht Alles auf's ungezwungenste und klarste zusammen? Ich glaube, in der That. Damit fällt aber auch in unserer Stelle V. 29 die ganze Reihe derjenigen Erklärungen hinweg, welche das *βαπτίζεσθαι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν* bildlich zu deuten gesucht haben, sei es, daß man das *βαπτίζεσθαι* von der sogenannten Bluttaufe der Märtyrer oder gar noch allgemeiner in der Bedeutung „Leiden erdulden, sich in's Elend begeben" fassen, sei es, daß man unter den *νεκροί* „dem Tode Verfallene, jamjam morituri" oder „geistlich Todte" verstanden wissen wollte, u. a. Aber was namentlich jene bildliche Auffassung des *βαπτίζεσθαι* betrifft, so ist, abgesehen davon, daß das Wort für sich allein in dieser Bedeutung nicht gebraucht und nicht nachgewiesen werden kann, doch zuzugestehen, daß bei den Vertretern dieser Deutung unserer Stelle das richtige Gefühl obwaltete, es müsse in dem *βαπτίζεσθαι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν* V. 29 ein Gedanke enthalten sein, der eine Brücke zu dem Inhalte der V. 30 folgenden Frage: *τί καὶ ἡμεῖς κινδυνεύομεν πᾶσαν ὥραν;* bildete, weil sonst das *καὶ ἡμεῖς* in Verbindung mit dem Begriffe *κινδυνεύομεν* unmotivirt erscheinen müßte.

Nun auch diese Brücke hat unsere Erklärung nicht erst künstlich und unsicher gebaut, sondern als wirklich und wohlgefügt in unserer Stelle an einem nur bisher noch nicht genau genug untersuchten Orte vorhanden nachgewiesen, indem sie zugleich die normative Wahrheit der apostol. Lehre und die Lauterkeit des apostol. Charakters in der Lehre vom *βάπτισμα ὑπὲρ τῶν νεκρῶν* in's rechte Licht gestellt hat.

Nachtrag. Erst nach Vollendung der vorstehenden Abhandlung ist mir ein Programm [1]) zugekommen, in welchem Dr. E. Elwert unter Anderem auch S. 12—16 die Stelle 1 Cor. 15, 29 behandelt hat. Da ich durch den Inhalt dieses Programms in meiner Erklärung der Stelle nur bestärkt worden bin, so scheint es mir angemessen, hier noch sowohl die Punkte der Uebereinstimmung zu bezeichnen, als auch hinsichtlich derjenigen, in welchen eine solche zwischen dem verehrten Verfasser und mir nicht stattfindet, die Gründe anzuführen, welche mir gegen seine Auffassung und für die meinige zu sprechen scheinen.

Auch Elwert verwirft die von mir bekämpften Erklärungen, insonderheit diejenige von einer stellvertretenden Taufe Lebender anstatt der Todten, und weist das Unzutreffende der Berufung auf Tertullian [2]), Epiphanius und Chrysostomus nach (S. 12—14). Er bemerkt ferner sehr treffend: Jam si fingo *βαπτίζεσθαι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν* de baptismo vice mortuorum suscepto dici, non ea est difficultas, quod argumentatio ad probandam veritatem resurrectionis spectans post digressionem v. 21—28 factam continuetur, sed quod eo id fiat modo, qui universae tractationi parum congruat. Unde enim illi, qui pro aliis baptizantur, repente in

---

[1]) Progr. des Seminars Schönthal zur kön. Geburtstagsfeier 1860. Tübingen.

[2]) Wenn jedoch Elwert sagt: Jam vero Tertulliani testimonium eo redit, ut in libro de resurr. c. 48 et in quinto adv. Marc. c. 10 Paulum apostolum 1 Cor. 15, 29 — de baptismo vicario locutum arbitretur, so übersieht er, daß Tertullian diese Auffassung selbst nicht gebilligt hat, sondern vielmehr ausspricht: „Noli apostolum novum statim auctorem aut confirmatorem eum denotare, ut tanto magis sisteret carnis resurrectionem, quanto illi, qui vane pro mortuis baptizarentur, fide resurrectionis hoc facerent. Habemus illum alicubi unius baptismi definitorem. Igitur pro mortuis tingui pro corporibus est tingui." Auch scheint mir die Muthmaßung Elwerts zu gewagt: Chrysostomus autem quod in homilia 40 usum illum vel abusum Marcionitis tribuat, dubito an ex ipso Tertulliano id haustum sit. Qui quum in libris adv. Marcionem editis baptismi vicarii mentionem fecisset, propterea hoc factum videri poterat, quod Marcionitae illo usi sint.

medium prodeunt? Hi quaeso cur soli recensentur sine ulla eorum mentione, qui pro se ipsis in Christum baptizantur? Nam id quidem non est dubium, planam et convenientem fore expositionem, si Paulus hoc loco profiteatur sublata spe resurrectionis baptismum christianum omnino nihil valere, sin de singulari quodam baptismo vice mortuorum suscepto verba faciat, hujusce ipsius memorandi quae causa apostolo fuerit, neminem puto intelligere posse. Adde quod vv. 29 et 30 baptismus ille et ea, quae Paulus in gerendo munere apostolico gravissima passus est, inter se componuntur. Eadem igitur, si *βαπτίζεσθαι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν* est vice mortuorum baptizari, eadem, inquam, causa eorum, qui nescio qua spe ducti vanam foedamque superstitionem exercent, et apostoli fide ac spe certissima ad omnes vel labores vel dolores pro Christo subeundos erecti. Itaque, etiamsi nihil aliud esset, quod in ista interpretatione offendere posset, ea certe maxima injiceretur dubitatio, quae ad ipsum tenorem argumentationis ipsamque sententiarum continuationem pertineret.

Diese Ausführung bestärkt und verschärft noch das in meiner Abhandlung an den bezüglichen Stellen Gesagte.

Elwert nimmt endlich wie ich das *ὑπέρ* im Sinne von propter, — aber nun beginnen unsere Wege, sich zu scheiden, indem er, die Deutung von Pelagius, Olearius, J. D. Fabricius, Seiler u. A. (vgl. auch Winer, Gr. §. 27, 2) wieder aufnehmend, den Plural *τῶν νεκρῶν* als Plural der Kategorie aufgefaßt und lediglich auf Christum bezogen wissen will. Er erklärt demnach: Nostra ex sententia *βαπτίζεσθαι ὑπὲρ Χριστοῦ* est baptizari propter Christum sive eo fine et consilio, ut per baptismum Christo addictus, quaecunque suis promisit, tibi propria facias. — Christus si ipse jam nullus est, cuinam quaeso causa esse poterit baptismi, quo instituto spem suis largissimam proposuit, suscipiendi? Quid sibi volunt igitur, si ita se res habet, qui propter mortuum Christum baptizantur? Hunc enim sensum esse arbitror verborum: *τί ποιήσουσιν οἱ βαπτιζόμενοι*; ut reddere possis: quid sibi volunt? Quanquam nihil nobis officit, si cum aliis interpreteris: quid lucri habebunt s. quid adsequentur? (S. 15. 16.)

Ich bemerke nur beiläufig, daß in der Uebersetzung: Quid sibi volunt? das Futurum *ποιήσουσι* nicht zu seinem Rechte kommt, da es doch immer würde heißen müssen: Quid sibi volent? und daß mir auch die mit Berufung auf Krüger, Griech. Sprachlehre, §. 53,

7, 1, und Bernhardy, Syntax, S. 378, versuchte Erklärung jenes Futurums hier nicht passend erscheinen will: Neque enim Graecis infrequens est hic temporis futuri usus, quo fit, ut rem aliquam denotet, ipsam quidem non futuram, sed quae judicanda proponatur et sic spectata quasi futurae cognitionis sit. A quo usu futuri novum quoque testamentum non abhorrere ex locis Jac. 1, 25 (*οὗτος μακάριος ἐν τῇ ποιήσει αὐτοῦ ἔσται*), Matth. 7, 24. 26 (*ὁμοιώσω, ὁμοιωθήσεται*) et id genus aliis patet. Denn abgesehen davon, daß das Futurum in den eben genannten neutestamentlichen Stellen einfacher zu erklären sein dürfte (vgl. Winer, Gr. §. 41, 6), giebt in unserer Stelle das eigentlich verstandene Futurum in der Frage: *τί ποιήσουσιν οἱ βαπτ.;* mit seinem im Gedanken zu ergänzenden Gegensatze in Beziehung auf die Vergangenheit und Gegenwart, wie oben dargethan ist, einen sehr passenden Sinn.

Aber was die Hauptsache betrifft, nämlich die Erklärung des *τῶν νεκρῶν* als Plural der Kategorie und die ausschließende Beziehung des Wortes auf Christum, so scheint mir dieß weder dem Sprachgebrauche des Apostels noch dem Contexte angemessen zu sein. Sehr verdienstlich und beachtenswerth ist freilich, was Elwert auch noch nach Winer und Al. Buttmann S. 9—12 über den Gebrauch des Plurals der Kategorie beigebracht hat, aber denselben hier anzunehmen, halte ich für unzulässig. Elwert sagt selbst: Non diffiteor aliquanto faciliorem fore hanc interpretationem, si genitivus *νεκρῶν* sine articulo positus esset; sed tanti hoc esse nego, ut propterea rejiciendum videatur, quod idoneis alioquin rationibus firmatum sit (S. 15). Aber die idoneae rationes vermisse ich. Denn der Apostel hat ja in der ganzen vorhergehenden Stelle von V. 19 an nicht bloß von der Leugnung einer *ἀνάστασις ἐκ νεκρῶν* in Beziehung auf Christum, sondern vielmehr von den Consequenzen dieser Leugnung in Hinsicht auf die in Christo Entschlafenen gehandelt und jene Consequenzen durch die Ausführung von V. 21—28 sowohl hinsichtlich Christi als der in ihm Entschlafenen widerlegt. Der ganze Inhalt der christlichen Hoffnung, sowohl in Beziehung auf Christum als auf die Seinen, war in letzterer Stelle Gegenstand der apostolischen Erörterung. Darum werden wir V. 29 bei dem *τῶν νεκρῶν* doch der in Christo Entschlafenen nimmermehr völlig vergessen dürfen, weil wir schon durch den Context an sie mitzudenken genöthigt sind. Auch bleibt nur bei unserer Erklärung des *τῶν νεκρῶν* der von uns nachgewiesene Sprachgebrauch des Apostels hinsichtlich des

mit oder ohne Artikel gebrauchten Begriffes *νεκροί* in seiner verschiedenen Bedeutung auch in unserer Stelle vollkommen gewahrt, während Elwert selbst wünschen muß, den Artikel dort lieber nicht gesetzt zu finden.

Was endlich die inhaltliche Deutung des *βαπτίζεσθαι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν* bei Elwert betrifft, so ist diese einestheils derjenigen des ungenannten Verfassers der Eingangs erwähnten Abhandlung, anderntheils, wenngleich in eingeschränkterer Weise, der unsrigen verwandt. Denn einerseits sagt Elwert, wie jener ungenannte Verfasser: Nam vita post mortem si nulla (!) est, Christus igitur ex morte si non rediit, quonam in numero eum habebimus? Desiit quippe persona esse (!) et quasi evanuit (!) inter mortuos, adeo ut, qui propter ipsum baptizatur, propter mortuum, sive figura pluralis indefiniti adhibita, propter mortuos baptizetur (S. 15). Daß dieß weder dem apostolischen und überhaupt neutestamentlichen Begriffe der *νεκροί*, noch dem des *ἀπώλοντο* V. 18 entspricht, bedarf nach dem von mir oben Erörterten hier keines weiteren Nachweises. — Andererseits sagt Elwert: Das *βαπτίζεσθαι ὑπὲρ Χριστοῦ* — im Unterschiede von dem sonst gebräuchlichen Ausdrucke *βαπτίζεσθαι εἰς Χριστόν* — heiße: baptizari propter Christum sive eo fine et consilio, ut per baptismum Christo addictus, quaecunque suis promisit, tibi propria facias, was ich mir wohl gefallen lasse. Aber indem Elwert nun unter dem *ὑπὲρ τῶν νεκρῶν* nur Christum und zwar als Einen, qui desiit persona esse et quasi evanuit inter mortuos, oder qui nullus est, versteht, schrumpft ihm trotz der richtigen Bemerkung: cuinam quaeso causa esse poterit baptismi, quo instituto spem suis largissimam proposuit, suscipiendi? — doch der ganze Sinn der Frage V. 29 zu dem dürftigen Inhalt zusammen: Quid sibi volunt igitur, si ita se res habet, qui propter mortuum Christum baptizantur? Dabei wird auch der Wechsel des *ὑπὲρ τῶν νεκρῶν* mit dem Artikel und des in der unmittelbar folgenden Frage artikellos gesetzten *νεκροὶ*, sowie das *ὑπὲρ αὐτῶν* in der Beziehung auf letztere nicht gewürdigt, und der Zusammenhang des V. 29. mit der V. 30. folgenden Frage: *τί καὶ ἡμεῖς κινδυνεύομεν π. ὥρ.* und der nachdrücklichen Betonung des *καὶ ἡμεῖς* hinsichtlich des Begriffes *κινδυνευομεν* bleibt unerklärt.

Trotz dieser Differenzen habe ich Herrn Dr. Elwert für sein in mannichfachen Beziehungen lehrreiches Programm nur meinen Dank auszusprechen.

Ueber den Ursprung und Charakter des Mönchthums.

Von
Philipp Schaff,
Dr. und Professor der Theologie zu Mercersburg in Pennsylvanien.

Wie die asketische Richtung überhaupt, so ist auch das Mönchthum insbesondere keineswegs auf die christliche Kirche beschränkt, sondern ruht auf dem allgemeinen religiösen Triebe der Einsamkeit, der Beschaulichkeit und Befreiung von den Banden der Welt und der Sinne und findet sich daher auch in anderen Religionen, besonders im Orient. Wir erinnern an die jüdischen Nasiräer [1]), die Essäer in Palästina [2]) und die Therapeuten in Aegypten [3]), vor Allem aber an die Asketen und Mönche unter den Hindoo's, welche schon Jahrhunderte vor Christo nach den Vorschriften der Veda's und Gesetze Manu's durch Zurückziehung von der Welt und allerlei verdienstliche Acte der Buße und Selbstentsagung, wie Armuth, Ehelosigkeit, Fasten, Pilgerfahrten, Schlafen auf Stroh oder der bloßen Erde, Kriechen auf dem Bauche, tagelanges Stehen auf den Zehen, Sitzen unter den versengenden Sonnenstrahlen oder dem strömenden Regen, die Seele von der Befleckung mit der Sinnlichkeit befreien und durch Vernichtung der Selbstheit zur göttlichen Quelle alles Seins durchzudringen suchten. Die äußere Aehnlichkeit des buddhistischen Mönchthums mit dem christlichen ist so auffallend, daß römische Missionare dasselbe bloß aus einer diabolischen Nachäffung erklären zu können glaubten [4]). Diese Aehnlichkeit erstreckt sich jedoch bekanntlich nicht bloß auf das Klosterleben, sondern auch auf die hierarchische Verfassung und auf den Cultus. Daher legt sich die Ansicht nahe, welcher der selige Carl

[1]) Vgl. Num. 6, 1—21.

[2]) Vgl. die merkwürdige Beschreibung des älteren Plinius, Hist. natur. V, 15: Gens sola et in toto orbe praeter caeteras mira, sine ulla femina, omni venere abdicata, sine pecunia, socia palmarum. Ita per seculorum millia (incredibile dictu!) gens aeterna est, in qua nemo nascitur. Tam foecunda illis aliorum vitae poenitentia est.

[3]) Eusebius, H. E. II, 17, hält sie irrig für Christen.

[4]) Vgl. über die außerchristlichen Formen des Anachoretismus und Klosterlebens ein interessantes amerikanisches Werk: von H. Ruffner: The Fathers of the Desert, New-York 1850, vol. I. ch. II—IX, der aber, wie Isaac Taylor (Ancient Christianity, vol. I), das christliche Mönchthum zu ausschließlich vom heidnischen ableitet.

Ritter im zweiten Bande seiner Erdkunde (S. 283—299 der 2. Aufl.) das Gewicht seines Namens geliehen hat, daß wenigstens der Buddhaismus in Thibet manche seiner religiösen Formen von den nestorianischen Missionaren entlehnt habe. Doch wird diese Ansicht wieder dadurch unwahrscheinlich, daß der Buddhaismus in Cochin-China, Tonquin und Japan, wohin keine nestorianischen Missionare gelangten, dieselbe auffallende Verwandtschaft mit dem Romanismus hat, als der Lamaismus in Thibet, der Tartarei und in Nord-China. Und was die indischen Gymnosophisten oder nackten Philosophen betrifft, wie sie die Griechen nannten, so ist die Schilderung derselben bei den Alten, bei Strabo (Bch. XV, wo er älteren Berichten aus der Zeit Alexander's des Großen folgt), Arrian (Exped. Alex. l. VII, 1 und Hist. Jud. c. 11), Diodorus Siculus (l. II.) Plutarch, Clemens Alexandrinus (Strom. l. I und III), im Wesentlichen ganz übereinstimmend mit neueren Reiseberichten, so daß wir hier jedenfalls eine vorchristliche Erscheinung vor uns haben.

Dessenungeachtet können wir das christliche Mönchthum nicht aus diesen analogen heidnischen und pseudo-jüdischen Erscheinungen ableiten, obwohl diese ohne Zweifel einen nicht geringen Einfluß auf jenes ausgeübt haben. Das Mönchthum ist nicht von außen her in die Kirche eingedrungen, sondern selbständig aus dem christlichen Geiste der Selbstentsagung und Weltverleugnung und dem Streben nach einem außerordentlichen Grade der Heiligkeit hervorgegangen. An die Stelle des metaphysischen Dualismus zwischen Geist und Materie, welcher der heidnischen, pseudo-jüdischen und gnostischen Askese zu Grunde liegt, tritt hier der sittliche Kampf zwischen Geist und Fleisch, und an die Stelle des geistlichen Hochmuthes und der Misanthropie das Motiv der Demuth und Gottes- und Menschenliebe. Demgemäß sind auch die Wirkungen in beiden Fällen, trotz aller äußeren Verwandtschaft im Einzelnen, doch im Ganzen sehr verschieden.

Die theoretischen und praktischen Anfänge des christlichen Mönchthums finden sich bereits gegen Ende des zweiten Jahrhunderts. Es ist nur die consequente Entwickelung und angemessene Organisation des asketischen Systems, wie es mit mehr oder weniger Klarheit von Tertullian, Origenes und anderen vornicänischen Vätern gelehrt und von der ernsteren Klasse der Christen wenigstens theilweise (bei Origenes sogar bis zu dem Extrem der Selbstentmannung) ausgeübt wurde. Die Veränderung der socialen Lage der Kirche im Anfang des vierten Jahrhunderts gab den äußeren Anstoß dazu. So lange

nämlich die Kirche selbst ein Kind der Wüste war und in schroffem Gegensatz zu der verfolgenden Welt stand, lebten die Asketen nahe bei oder mitten in der Gemeinde und oft selbst in der Familie und suchten da das Ideal christlicher Heiligkeit zu verwirklichen. Die ersten Beispiele einer Flucht in die Wüste kommen zur Zeit der Decianischen Christenverfolgung vor (249—251), doch mehr ausnahmsweise und wegen der drohenden Lebensgefahr. Als aber die Kirche die Masse der Bevölkerung des römischen Reiches in sich aufnahm und in ihrem Eifer für strenge Disciplin erschlaffte, da fühlten sich die Asketen in der verweltlichten Kirche, besonders in Städten wie Alexandrien, Constantinopel und Antiochien, unheimlich und zogen sich freiwillig in Wüsten, Einöden und Bergklüfte zurück, um dort ungestört das Heil ihrer Seele zu schaffen.

Insofern war das Mönchthum eine Reaction gegen das Staatskirchenthum und gegen den Zerfall der Disciplin und ein ernster und wohlgemeinter, wenn auch mißverstandener, Versuch, die Reinheit und Jungfräulichkeit der christlichen Gemeinde durch ihre Verpflanzung in die Wüste zu retten.

Zu gleicher Zeit war es aber auch ein Ersatz für das Märtyrerthum, das mit der Christianisirung des Staates im römischen Reiche aufhörte und nun einem freiwilligen Märtyrerthum, einer allmählichen Selbstertödtung, einer Art von frommen Selbstmorde Platz machte. In den brennenden Einöden und schauerlichen Bergklüften des Orients, in den Qualen der Selbstpeinigung und Ertödtung der natürlichen Triebe und im Kampfe mit geflügelten Dämonenschwärmen suchten nun die Asketen die Krone der himmlischen Herrlichkeit zu erwerben, welche ihre Vorgänger in den Zeiten der Verfolgung schneller und leichter durch einen blutigen Tod errungen hatten.

Das Vaterland des Mönchthums ist Aegypten, das Land der freundlichen und feindlichen Begegnung orientalischer und griechischer Literatur, Philosophie und Religion, kirchlicher Orthodoxie und gnostischer Häresie. Hier war das Mönchthum durch klimatische und geographische Verhältnisse, durch die oasenartige Abgeschiedenheit des Landes und den Contrast wüster Einöden mit dem fruchtbaren Nilthale, durch den passiven, contemplativen und abergläubischen Volkscharakter, durch den Vorgang der Therapeuten und durch die Ethik der alexandrinischen Väter, besonders die Theorie des Origenes von einer doppelten Sittlichkeit, einer niederen und höheren, und von der Verdienstlichkeit der freiwilligen Armuth und Ehelosigkeit, begünstigt und

vorbereitet. Aelian sagt von den Aegyptiern, daß sie die schmerzlichste Folter ohne Murren ertragen können und lieber sich zu Tode martern lassen, als die Wahrheit zu gestehen. Solche Naturen eigneten sich vortrefflich zu Heiligen der Wüste, wenn sie von religiösem Eifer beseelt waren.

In der Entwickelung des Mönchthums können wir drei Stufen unterscheiden, wovon die beiden ersten noch in das vierte Jahrhundert fallen, während die dritte erst in der abendländischen Kirche des Mittelalters zur Reife kam.

Zuerst erscheint es als Anachoretismus [1]) oder Einsiedlerleben, nach dem Vorgange des Elias und Johannes des Täufers in der Wüste, aber mit dem Unterschied, daß die temporäre Zurückziehung dieser Männer Gottes, welche man auch mitten in der Kirche üben kann, zu einer festen und bleibenden Lebensweise erhoben wurde. Ein Anachoret zieht sich von aller Gesellschaft, selbst von gleichgesinnten Asketen, zurück und kommt nur ausnahmsweise mit menschlichen Wesen in Verbindung, indem er entweder von Bewunderern aufgesucht wird, oder bei einer besonderen Gelegenheit wie ein Geist aus der anderen Welt in den Städten erscheint, um Buße zu predigen und Andere zur Nachfolge aufzumuntern. Seine Kleidung besteht aus Thierfellen, seine Nahrung aus Pflanzen oder höchstens aus Brot und Salz, seine Wohnung aus einer Felsenhöhle oder Hütte, seine Beschäftigung ist Gebet, Abquälung des Körpers, Kampf mit satanischen Mächten und wüsten Phantasiebildern. Diese Lebensweise wurde durch Paul von Theben und Antonius begründet und kam im Orient zur Vollendung, für das Abendland dagegen war sie zu excentrisch und unpraktisch und daher seltener; für das weibliche Geschlecht paßte sie gar nicht. Sie erforderte eine heroische Willenskraft und erzeugte manche bewundernswerthe Heilige, die uns an die Propheten des Alten Testaments erinnern und durch ihre bloße Erscheinung und gelegentlichen Bußpredigten einen gewaltigen Eindruck auf ihre Zeit machten. Viele Anachoreten aber waren bloß finstere Misanthropen, welche lieber mit wilden Bestien, wie Löwen, Wölfen und Hyänen der Wüste, als mit unsterblichen Menschen umgingen und vor Allem das Antlitz eines Weibes ärger als den Teufel scheuten. Der Anachoretismus verwechselte

[1]) Von *ἀναχωρέω* sich zurückziehen (von der menschlichen Gesellschaft), *ἀναχωρητής*, *ἐρημίτης* (von *ἐρημία* Einöde, Wüstenei). Auch das Wort *μοναχός* (von *μόνος*, allein), monachus, Mönch, weist ursprünglich auf Einsamkeit und Eremitenleben hin, ist aber gewöhnlich gleichbedeutend mit Cönobit.

die äußere Weltflucht mit der Ertödtung der inneren Welt des verdorbenen Herzens, verkannte die Pflicht der Menschenliebe, nährte geistlichen Hochmuth und Selbstsucht und setzte sich allen Gefahren der Einsamkeit bis zum Versinken in wilde Barbarei, thierische Gemeinheit, oder Verzweiflung und Selbstmord aus. Das sah selbst Antonius ein, und daher warnte er vor einer Ueberschätzung des Anachoretismus durch Erinnerung an den Spruch aus dem Prediger Salomo 4, 10: „Wehe dem, der allein steht! Wenn er fällt, hat er Niemanden, der ihn aufrichte."

Die zweite Entwickelungsstufe des Mönchthums ist das Cönobitenwesen oder Klosterleben [1]). Es entstand ebenfalls in Aegypten, wurde von Pachomius im Orient und von Benedict von Nursia im Occident verbreitet. Beide, sowie die berühmtesten Ordensstifter späterer Zeit, waren zuerst Einsiedler. Wie das Eremitenleben eine Vorschule für das Klosterleben, so war nun auch das Klosterleben vielfach eine Vorschule für das praktische kirchliche Leben und bildete den Uebergang vom isolirten zum socialen Christenthum. Es besteht nämlich in einer Vereinigung mehrerer Anachoreten desselben Geschlechts zu gemeinsamer Förderung in der asketischen Heiligung, erkennt also das gesellige Element bis auf einen gewissen Grad an. Die Cönobiten oder Mönche im gewöhnlichen Sinne des Wortes lebten mehr nach den Regeln der Civilisation unter Einem Dache und gemeinsamen Vorsteher oder Abte [2]), vertheilten ihre Zeit zwischen gemeinsamen Andachtsübungen und Handarbeit und verwandten den Ueberschuß für wohlthätige Zwecke, außer den Bettelmönchen, die von Almosen lebten. In dieser modificirten Form eignete sich das Mönchthum zugleich für das weibliche Geschlecht, welches das wilde Einsiedlerleben natürlich nicht ertragen konnte. Daher entstanden gleich von Anfang an neben Mönchsklöstern auch Nonnenklöster [3]) unter der Aufsicht einer Mutter (Ammas) oder Aebtissin. Zwischen den Anachoreten und Cönobiten herrschte große Eifersucht. Die ersteren beschuldigten die letzteren der Bequemlichkeit und Weltförmigkeit, während die letzteren den ersteren Selbstsucht und Mangel an Menschenliebe vorwarfen. Die bedeutendsten Kirchenlehrer

---

[1]) *κοινόβιον*, coenobium, von *κοινὸς βίος*, vita communis, manchmal aber auch das Gebäude bezeichnend, *μάνδρα* (Heerde), *μοναστήριον*, claustrum, Kloster.

[2]) *ἡγούμενος, ἀρχιμανδρίτης, ἀββᾶς*, d. h. Vater, daher „Abt". Die weibliche Vorsteherin hieß im Syrischen *ἀμμᾶς*, Mutter.

[3]) Von nonna, ein koptisches Wort, gleich casta, keusch, heilig. Auch das Masculinum nonnus kommt vor für „Mönch".

gaben dem Klosterleben den Vorzug. Zwischen den eigentlichen Einsiedlern und den Cönobiten standen die Sarabaiten in Aegypten und die Remoboths in Syrien, welche bloß zu zweien oder höchstens zu dreien zusammenlebten und im Uebrigen ganz an der alten Strenge festhielten, sich aber durch Streitsucht und gelegentliche Unmäßigkeit in üblen Ruf brachten.

Derselbe sociale Trieb endlich, der die Mönchsvereine hervorrief, führte später zur Bildung der Mönchsorden, d. h. zur Vereinigung mehrerer Klöster unter einer Regel und einem gemeinsamen Regimente. In diesem dritten und letzten Stadium hat das Mönchthum seine praktische Mission in der katholischen Kirche vollendet und übt noch immer in derselben einen mächtigen Einfluß aus, ist aber auch gewissermaßen die Wiege der Reformation geworden, indem Luther bekanntlich dem Augustiner-Orden angehörte und durch die asketische Klosterzucht zur evangelischen Freiheit hingedrängt wurde, ähnlich wie für Paulus das mosaische Gesetz ein Zuchtmeister auf Christum war. Der Geist des Protestantismus ist dem Mönchthum ganz ungünstig, da er das Wesen der christlichen Sittlichkeit nicht in äußere Uebungen, sondern in die innere Gesinnung, nicht in die Absonderung von der Welt und Gesellschaft, sondern in die Ueberwindung und sauerteigartige Durchdringung derselben setzt, die Gelübde und die Unterscheidung einer doppelten Sittlichkeit verwirft und allen Menschen dieselbe sittliche Aufgabe auf Grund des göttlichen Gebotes stellt.

Treten wir nun dem Wesen und Charakter des Mönchthums näher, so nimmt dasselbe jedenfalls eine wichtige Stelle unter den mannichfaltigen Formen des christlichen Lebens ein, zumal in der alten Kirche. Es bildete einen heilsamen Contrast gegen die grundverdorbene und zum Untergang bestimmte Gesellschaft des griechisch-römischen Reichs und war eine Vorschule für die Gründung einer neuen christlichen Gesellschaft unter den germanischen Völkern. Es ist noch heute die höchste Blüthe der katholischen Tugend und Frömmigkeit. Fast alle Heiligen der griechischen und römischen Kirche, außer den Märtyrern der drei ersten Jahrhunderte, sind entweder Mönche und Nonnen oder Priester, welche ein streng asketisches, also mönchartiges Leben führten.

Das Mönchthum wurde von Anfang an als beschauliches Leben vom praktischen Leben unterschieden [1]) und galt für die wahre, die

---

[1]) *βίος θεωρητικός* und *βίος πρακτικός* nach Gregor von Nazianz u. A. Durch das ganze Mittelalter hindurch wurde der Gegensatz zwischen der vita contemplativa und vita activa an den beiden Schwestern des Lazarus veranschaulicht (Luc. 10, 38—42).

göttliche oder christliche Philosophie[1]), für ein überweltliches, echt apostolisches, engelgleiches Leben[2]). Es ruht auf einer ernsten Lebensanschauung, auf dem Triebe nach völliger Herrschaft des Geistes über die Materie, der Vernunft über die Sinnlichkeit, des Uebernatürlichen über das Natürliche, nach dem höchsten Grade der Heiligkeit und ungestörtem Umgang der Seele mit Gott, aber auch auf einer Geringschätzung des Leibes, der Familie, des Staates und der gesellschaftlichen Ordnung Gottes. Es faßt das Christenthum nicht als Weltüberwindung und Weltverklärung, sondern überwiegend negativ als Weltflucht und Welthaß auf. Es ist eine einseitige Entweltlichung im äußersten Gegensatz gegen die Verweltlichung des religiösen und kirchlichen Lebens. Es fordert eine Verzichtleistung nicht bloß auf die Sünde, sondern auch auf das, was an sich erlaubt, von Gott selbst geordnet, aber mit besonderen Versuchungen verknüpft ist, nämlich Eigenthum, Ehe und Selbständigkeit oder Willensfreiheit. Durch die dreifache Entsagung, die freiwillige Armuth, die freiwillige Ehelosigkeit und den absoluten Gehorsam gegen den Vorsteher, erhebt es sich über die gewöhnliche Sittlichkeit und nimmt auch ein besonderes Verdienst in Anspruch. Außer dieser negativen Entsagung verlangt es eine gänzliche und unbedingte Hingebung an Gott, jedoch nicht innerhalb, sondern außerhalb der Gesellschaft und natürlichen Ordnung Gottes. Es widmet die ganze Zeit dem Gebete, der Betrachtung, dem Fasten, den Kasteiungen des Leibes, jedoch abwechslungsweise auch der Handarbeit zur Befriedigung der nöthigen Bedürfnisse oder zum Besten der Armen.

Die Vertheidiger dieser asketischen Vollkommenheit berufen sich auf einige wenige Bibelstellen, welche in ihrem buchstäblichen Sinne eine solche völlige Weltentsagung, wie sie sich in den drei Mönchsgelübden darstellt, zwar nicht verlangen, aber doch als Ausnahme von der Regel zu empfehlen scheinen[3]); sodann auf das Beispiel des Elias,

---

[1]) *ἡ κατὰ θεὸν* oder *Χριστὸν φιλοσοφία, ἡ ὑψηλὴ φιλοσοφία,* d. h. im Sinne des Alterthums nicht sowohl ein speculatives System, als eine auf Theorie gegründete sittliche Lebensweise nach bestimmter Regel. Daher waren schon bei den Pythagoreern, Stoikern und Cynikern Philosoph und Asket gleichbedeutende Begriffe.

[2]) *ἀποστολικὸς βίος, ὁ τῶν ἀγγέλων βίος,* vita angelica, in unberechtigter Anwendung der Worte Christi Matth. 22, 30 in Bezug auf das geschlechtlose Leben der Engel.

[3]) Daher consilia evangelica genannt im Unterschied von mandata divina,

Elisa und Johannis des Täufers [1]), die jedoch noch dem gesetzlichen Standpunkte des Alten Testamentes angehören, uns nirgends zur Nachahmung empfohlen werden und als außerordentliche Erscheinungen aus einer außerordentlichen Zeit und Mission beurtheilt werden müssen; endlich, was den asketischen Geist betrifft, bisweilen selbst auf das arme Leben Christi und der Apostel, auf die contemplative Maria im Unterschied von der praktischen und vielgeschäftigen Martha und auf die freiwillige Gütergemeinschaft der ersten Christengemeinde in Jerusalem. Allein diese mönchische Auffassung des apostolischen Christenthums ist eine armselige Verkümmerung und Verdrehung. Jesus, das höchste Vorbild aller Christen, war weder ein Cönobit, noch ein Anachoret, noch überhaupt ein Asket, sondern der vollkommene Universalmensch, der mitten in der Gesellschaft seiner Jünger, seiner Freunde in Kana und Bethanien, am Tische der Zöllner und Sünder und im Umgang mit allen Klassen des Volkes sich unbefleckt von der Welt erhielt und die Welt zum Gottesreiche verklärte; auch seine freiwillige Armuth und Ehelosigkeit sind nicht aus dem asketischen Principe, sondern die erstere aus der Herablassung seiner erlösenden Liebe, die zweite aus seiner idealen Einzigkeit und seiner ganz eigenthümlichen Beziehung zu der gesammten Kirche als seiner Braut zu erklären. Das Leben der Apostel und ersten Christen überhaupt war nichts weniger als ein Einsiedlerleben; denn sonst wäre das Christenthum auf Palästina beschränkt geblieben und hätte sich nicht in so kurzer Zeit über das ganze römische Reich verbreitet. Petrus reiste mit einer Gattin umher und Paulus war, trotz seiner relativen Bevorzugung der Ehelosigkeit in der damaligen bedrängten Lage der Kirche, der kräftigste Vertheidiger der evangelischen Freiheit im Gegensatz gegen alle gesetzliche Beschränktheit und ängstliche Askese. Das Mönchthum ist also nicht die evangelische Normalfrömmigkeit, sondern eine abnorme Erscheinung und ein selbstgewählter Gottesdienst (Col. 2, 16—23), und

nach 1 Cor. 7, 25. Das votum paupertatis wird auf Matth. 19, 21, das votum castitatis auf 1 Cor. 7, 8. 25. 38—40 gegründet; für das votum obedientiae wird keine besondere Schriftstelle angeführt. Die Theorie findet sich im Wesentlichen schon bei Origenes.

[1]) So Sozomenus, H. E. l. I, c. 12 *ταύτης δὲ τῆς ἀρίστης φιλοσοφίας ἦρξατο, ὥς τινες λέγουσιν, Ἡλίας ὁ προφήτης καὶ Ἰωάννης ὁ βαπτιστής.* Ebenso Hieronymus, Ep. 49 ad Paulinum, wo er außer Elias und Johannes auch Jesajas und die Prophetensöhne als Väter des Mönchthums anführt. Ebenso in der Vita Pauli, wo er jedoch richtiger Paul von Theben und Antonius als die ersten eigentlichen Eremiten bezeichnet, im Unterschied von den Propheten.

sein Werth ist nicht sowohl nach dem Grade der Weltentsagung oder nach der äußeren Form, als vielmehr nach dem Maße des sie beseelenden christlichen Geistes der Demuth, der Gottes- und Menschenliebe zu beurtheilen.

Die ungemein schnelle Verbreitung dieser weltflüchtigen Frömmigkeit zeugt, auch wenn man die ansteckende Macht des Beispiels gehörig in Berücksichtigung zieht, jedenfalls von einem hohen Maße heroischer Selbstverleugnungskraft in der alten Kirche, die man selbst in ihren Verirrungen bewundern muß. Unsere an alle weltlichen Bequemlichkeiten gewöhnte und verwöhnte Zeit könnte eine solche Erscheinung nicht erzeugen. Aber neben dem sittlichen Ernste und der religiösen Begeisterung wirkten, wie früher beim Märtyrerthum, so auch und noch häufiger beim Mönchthum allerlei unreine Motive mit, wie Trägheit, Unzufriedenheit, Lebensüberdruß, Menschenhaß, geistlicher Ehrgeiz und allerlei Unglücksfälle oder zufällige Ereignisse. Daher waren auch die Wirkungen sehr verschieden. Augustin sagt, daß er unter den Mönchen und Nonnen die besten und die schlechtesten Menschen gefunden habe. Chrysostomus giebt uns aus eigener Erfahrung eine sehr vortheilhafte Schilderung von dem Leben der Mönche bei Antiochien. Vor Sonnenaufgang, sagt er, stehen sie gesund und nüchtern auf, singen wie aus Einem Munde Lieder zum Lobe Gottes, beugen dann ihre Kniee zum Gebete unter Leitung des Abtes, lesen die heiligen Schriften und gehen an die Arbeit, beten wieder gemeinsam um neun, zwölf und drei Uhr, genießen nach vollbrachtem Tagewerk das einfache Mahl von Salz und Brot, etwa mit Oel und manchmal mit Gemüse, singen ein Danklied und legen sich auf das Strohlager, ohne Klage, Sorge und Murren; wenn Einer stirbt, so sagt man: „er ist vollendet", und alle bitten Gott um ein gleiches Ende, damit auch sie zur ewigen Sabbathruhe und zum Anschauen Christi gelangen mögen. Wenn aber der religiöse Enthusiasmus fehlte oder erlosch, so sank das Mönchsleben in den leersten und langweiligsten Mechanismus herab oder nährte unter heuchlerischer Maske fast alle Sünden und Leidenschaften der Welt. Männer wie Chrysostomus, Basil, Gregor verbanden mit den frommen Uebungen der Einsamkeit geistliche Studien und erlangten dort eine reiche Schriftkenntniß und Erfahrung. Aber die meisten Mönche hatten gar nicht die gehörige Vorbildung, um mit Nutzen sich der Contemplation hinzugeben, und brüteten bloß über dunklen Gefühlen oder versanken, trotz der Entsinnlichungstendenz des asketischen Princips, in den crassesten Anthropomorphismus und Bildergötzendienst. Für die Einen wurde der Weg zur Seligkeit durch

die Einsamkeit erleichtert, für die Anderen erschwert. Während sie die äußere Welt verließen, trugen sie die Welt in ihrem eigenen Herzen in die Wüste und hatten hier oft einen viel gefährlicheren Kampf mit Fleisch und Blut zu führen, als mitten in der Gesellschaft der Menschen. Manche erreichten da allerdings einen erstaunlichen Grad der Selbstverleugnung und Herrschaft über die Sinnlichkeit. Sozomenus erzählt von einem gewissen Batthäus, daß ihm wegen allzu großer Abstinenz Würmer aus den Zähnen krochen; von Alas, daß er bis zum achtzigsten Jahre kein Brot aß; von Heliodorus, daß er viele Nächte ohne Schlaf zubrachte und sieben Tage hindurch ununterbrochen fastete [1]). Symeon brachte dreißig Jahre betend, fastend und bußpredigend auf einer Säule zu. Allein gerade diese Art von Heroismus geht so sehr über alles gesunde Maß und über die Theorie und Praxis Christi und der Apostel hinaus, daß sie schon dadurch Mißtrauen erregt. Sie erinnert weit mehr an heidnische als an biblische Vorbilder. Das Mönchthum bringt es fast nie zu einer harmonischen Ausbildung aller sittlichen Kräfte, zu jenem Ebenmaß der Tugend, das in vollendetster Gestalt in Christo und nächst ihm in Paulus und Johannes uns begegnet. Es fehlen ihm die feineren und zarteren Züge des Charakters, die sich in der Regel bloß in der täglichen Tugendschule des Familienlebens und der gesellschaftlichen Ordnung Gottes entwickeln. Statt dessen klebt ihm auch in seinen berühmtesten Vertretern, wenigstens unter den Anachoreten, eine cynische Rohheit und Gemeinheit an, die zwar im Lichte jener Zeit milder beurtheilt werden mag, aber sicherlich in der biblischen Ethik keinen Anknüpfungspunkt findet und allem gesunden sittlichen Gefühl widerstrebt. Der heilige Antonius und Hilarion z. B. — so erzählen ihre Bewunderer, der große Athanasius und der gelehrte Hieronymus — verschmähten es, ihre Haare zu kämmen oder zu scheeren, außer am Osterfeste, ihr Hemd und ihre Füße zu waschen; Andere liefen fast ganz nackt in der Wüste umher und verhöhnten auf diese Weise die Gesetze der Reinlichkeit und des Anstandes; ja es gab in Mesopotamien eine besondere, von Sozomenus und dem heiligen Ephräm bewunderte Klasse von grasfressenden Anachoreten, welche den größten Theil des Tages mit Gebet und Gesang zubrachten und dann, wie das Vieh, auf den Bergen weideten und die Kräuter roh genossen [2]). Solche Beispiele

[1]) Hist. eccl. lib. VI. cap. 36.

[2]) Vgl. über diese *βοσκοί* Sozomen. H. E. l. VI, 33. Ephräm von Syrien hielt eine besondere Lobrede auf sie, Op. 140, citirt bei Tillemont, Mém. tom. VIII, p. 292. 293.

von Vereinigung sittlicher Erhabenheit und bestialischer Gemeinheit sind zwar im Klosterleben viel seltener, doch hatte dieses dann wieder seine eigenthümlichen Gefahren und weniger heroische Züge. Ein anderer krankhafter Zug des Mönchthums unter all' seinen Formen ist die rohe Abneigung gegen das weibliche Geschlecht und die brutale Verachtung des ehelichen Lebens. Der heilige Pachomius wollte nicht einmal mit seiner Schwester sich unterhalten, ohne die Augen zu schließen. Kein Wunder, daß gerade in Aegypten und im Orient das Weib nie zu seiner wahren Würde gelangt ist. Nicht selten nahm aber die gewaltsam unterdrückte Natur grausame Rache in obscönen Traumbildern [1]). Bisweilen endete die selbsterwählte übertriebene Askese mit der Herrschaft unnatürlicher Laster oder mit Wahnsinn, Verzweiflung und Selbstmord [2]).

Der Einfluß des Mönchthums auf die Welt vom heiligen Antonius und Benedict bis auf Luther und Ignaz Loyola herab ist sehr bedeutend und greift in alle Gebiete der Kirchengeschichte ein, hat aber ebenfalls eine Licht- und eine Schattenseite. Es entzog der Gesellschaft manche nützliche Kräfte, verbreitete eine Geringschätzung der Familie, des praktischen Lebens, des bürgerlichen und militärischen Staatsdienstes und trug insofern zur Entvölkerung, Entnervung und zum endlichen Untergang Aegyptens, Syriens, Palästina's und des ganzen römischen Reiches bei. Es substituirte für den einfachen göttlichen Heilsweg des Evangeliums eine willkührliche, auffallende, ostentatiöse und prätentiöse Heiligkeit. Es verdunkelte das allgenugsame Verdienst Christi durch das Scheingepränge überverdienstlicher Werke. Es bemaß die Tugend nach der Quantität äußerer Uebungen statt nach der Qualität

---

[1]) Vgl. z. B. die malerischen Geständnisse des Hieronymus, Ep. 18. ad Eustochium: O quoties in eremo constitutus in illa vasta solitudine, quae exusta solis ardoribus horridum monachis praebebat habitaculum, putavi me Romanis interesse deliciis! .... Ille igitur ego, qui ob gehennae metum tali me carcere ipse damnaveram, scorpionum tantum socius et ferarum, saepe choris intereram puellarum (so schreibt er an eine Nonne!). Pallebant ora jejuniis et mens desideriis aestuabat in frigido corpore et ante hominem suum jam in carne praemortua sola libidinum incendia bulliebant. Itaque omni auxilio destitutus, ad Jesu jacebam pedes, rigabam lacrymis, crine tergebam et repugnantem carnem hebdomadarum inedia subjugabam. Derselbe Hieronymus erzählt vom heiligen Hilarion (Vita, c. 6), daß seine Phantasie häufig auf dem Lager durch Bilder nackter Weiber geplagt wurde. Athanasius erzählt Aehnliches von Antonius (Vita, c. 4), dem der Teufel des Nachts in Gestalt eines Weibes erschien.

[2]) Vgl. Nilus, Epist. l. II, ep. 140: *τινὲς . . . ἑαυτοὺς, ἔσφαξαν μαχαίρᾳ κτλ.* Auch unter den fanatischen Circumcellionen, den donatistischen Bettelmönchen, war der Selbstmord nicht ungewöhnlich.

der inneren Gesinnung und verbreitete Selbst- und Werkgerechtigkeit und eine ängstlich gesetzliche und geistlos mechanische Frömmigkeit. Es erniedrigte den Maßstab der gewöhnlichen Sittlichkeit in demselben Grade, in welchem es einen höheren Standpunkt und besonderes Verdienst beanspruchte, und hatte insofern einen demoralisirenden Einfluß auf das Volk, das daran gewöhnt wurde, sich als das profanum vulgus mundi zu betrachten und demgemäß zu leben. Es beförderte die abgöttische Verehrung der Maria und der Heiligen, der Bilder und Reliquien, allen möglichen Aberglauben und frommen Betrug. Es nährte den religiösen Fanatismus, rief oft stürmische Volksbewegungen hervor und griff mit roher Leidenschaft in die dogmatischen Parteikämpfe, gewöhnlich zu Gunsten der Orthodoxie, häufig jedoch auch zum Schutze der Häresie, ein. Auf der anderen Seite aber bildete es einen heilsamen Damm gegen die weltliche Eitelkeit und Sittenlosigkeit großer Städte; es war ein mächtiger Ruf zur Buße und Bekehrung; es bot den weltmüden Seelen eine stille Zufluchtsstätte und führte seine ernsteren Jünger in das innerste Heiligthum des geistlichen Lebens und Umgangs mit Gott ein. Es erinnerte an die ursprüngliche Einheit und Gleichheit des Menschengeschlechtes, indem es den Reichen mit dem Armen, den Vornehmen mit dem Geringen auf Eine Stufe stellte; es trug zur Abschaffung der Sclaverei bei; es übte Gastfreundschaft gegen Reisende und Freigebigkeit gegen Arme und Nothleidende. Es beförderte den Sturz des Heidenthums und den Sieg des Christenthums im römischen Reiche und unter den Barbaren. Es war eine vortreffliche Schule der Meditation, der Selbstbeherrschung und geistlichen Erfahrung und schenkte der Kirche viele ihrer ausgezeichnetsten Theologen, Bischöfe und Missionare, welche die Früchte ihrer einsamen Klosterstudien in unsterblichen Werken niederlegten oder den Samen des Christenthums unter die rohen Völker des Mittelalters pflanzten. Manche Klöster, besonders in der abendländischen Kirche, wurden auch Erziehungsanstalten für die Jugend und beförderten durch fleißige Abschrift der Bibel, der Werke der Kirchenväter und selbst der alten Classiker die neue christliche Cultur, welche sich allmählich über den Trümmern des römischen Reiches in Europa erhob. Seine höchste Bestimmung aber erfüllte das Mönchthum, als es im 16. Jahrhundert durch seine gesetzliche Zucht zu der evangelischen Freiheit hindrängte und dadurch sich selber entbehrlich machte. Der evangelische Protestantismus ist die Erfüllung und das Ende des katholischen Mönchthums.

Die Lehre von der Kirche und vom Amte nach ihrem inneren Zusammenhange mit der Lehre vom allgemeinen Priesterthume.

Von C. Wittichen, Pfarrer in Castellaun.

Die folgenden Erörterungen haben den Zweck, die Lehre von der Kirche und vom Amte mehr, als es bisher geschehen ist, im organischen Zusammenhange und in ihrer inneren Abhängigkeit von der Idee und dem geschichtlichen Rechte des allgemeinen Priesterthums darzustellen. Daß ein solcher Zusammenhang vorhanden sei, ist bisher von keiner Seite ernstlich bestritten worden, nur hat man denselben in sehr verschiedener Weise aufgefaßt. — Wenn wir dagegen das Verhältniß zugleich als innere Abhängigkeit bezeichnen, so könnte eingeworfen werden, es werde damit sogleich ein unbewiesener Satz an die Spitze der Deduction gestellt. Allein es soll derselbe nicht die Stelle eines Axioms, sondern die einer Hypothese einnehmen, deren Gültigkeit sich aus dem ganzen Verlauf der Erörterung ergeben muß. Wir befinden uns damit im Gegensatze zu derjenigen Theorie, welche das Amt als das Primitive betrachtet und von da aus erst zum Begriffe der Kirche und der gemeinchristlichen Thätigkeit gelangt. Eine in's Einzelne gehende Kritik dieser Ansicht, die sehr umfangreiche exegetische und historische Erörterungen in sich schlösse, soll hier nicht geliefert werden, vielmehr soll es uns darauf ankommen, ob die Folgerichtigkeit unserer Deduction, die allgemeine Gültigkeit des zu Grunde liegenden Princips und die Uebereinstimmung der gewonnenen Resultate mit den geschichtlichen Grundlagen des Christenthums nicht die Richtigkeit jener Anschauungen mit innerer Nothwendigkeit ausschließe.

Eine eingehende Betrachtung der Phasen, welche die Lehre von der Kirche durchlaufen hat, zeigt, daß die verschiedene Auffassung des Verhältnisses von amtlicher und gemeinchristlicher Thätigkeit einen tiefern Grund hat, als es bei oberflächlicher Betrachtung scheinen will. Zwar kann nicht geleugnet werden, daß bei der praktischen Ausgestaltung dieses Verhältnisses die sociale und politische Lage der Kirche eingewirkt hat und daß von dieser aus eine Rückwirkung auf die theoretische Anschauung stattgefunden, aber es würde allen Analogien widersprechen, wollte man behaupten, diese letztere sei nur die theologische Auslegung eines bloß durch äußere Ursachen herbeigeführten factischen Zustandes.

Eine solche Ansicht würde nicht allein außer Stande sein, die geschichtliche Entwickelung der Kirche zu begreifen, sondern sie würde auch im Widerspruche stehen mit dem Wesen des Christenthums, dessen Art es ist, von innen nach außen zu gestalten. Eine hierauf basirte Betrachtung der kirchlichen Entwickelung wird vielmehr zu dem Resultate gelangen, daß das dogmatische Bewußtsein um das Wesen der Kirche der eigentliche Grund der geschichtlichen Gestaltung derselben ist und daß, wenn Einflüsse äußerer Art sich geltend gemacht haben, diese allein doch niemals im Stande waren, eine dauernde Umwandlung herbeizuführen. Es ist nur der Zähigkeit des kirchlichen Gemeinbewußtseins und der kirchlichen Sitte zuzuschreiben, wenn sich an umfassende Aenderungen der dogmatischen Anschauung nicht auch entsprechende Aenderungen der kirchlichen Organisation anschlossen; aber auch, wo diese nicht stattfanden, zeigt sich wenigstens, daß alsdann die festen Formen ihres lebendigen Gehalts nach und nach entleert wurden und die Wirkung auf das innere kirchliche Leben versagten. Da aber auch der Begriff der Kirche nicht die Stellung eines dogmatischen Grundbegriffs einnimmt, sondern in Abhängigkeit von soterologischen Kategorien steht, so sind wir bei Aufstellung eines Princips für den Gegenstand unserer Untersuchung an solche Begriffe gewiesen, welche die Verwirklichung der christlichen Heilsidee im Einzelnen betreffen.

Die vorstehenden Sätze finden einen geschichtlichen Beleg an denjenigen Perioden der kirchlichen Entwickelung, welche von einer fundamentalen Umgestaltung des religiösen Bewußtseins ausgehen. Dahin aber gehört vor Allem die Zeit des Uebergangs aus der apostolischen Gemeindekirche in die katholische Episcopalkirche. Die festere Organisation der Gemeinden, welche bereits in den letzten Jahrzehnten des ersten Jahrhunderts angebahnt wurde, fußt anfangs noch auf Anschauungen, welche sich wesentlich innerhalb des apostolischen Lehrbegriffs halten, und ist daher mit keiner Einbuße gemeinchristlicher Rechte verbunden. Eine solche aber tritt sogleich ein, nachdem die Idee der Rechtfertigung und Wiedergeburt ihre centrale Stellung im Systeme verloren hat und an ihre Stelle der Empfang der Sacramente und die gesetzliche Leistung getreten ist. Die Bezeichnung der Gläubigen als Priester ist noch Irenäus, Origenes und Tertullian geläufig, aber schon erscheint bei dem Letztern als Grund dieser Würde nicht die Wiedergeburt und als ihre Function nicht das Opfer der Heiligung, des Gebets und der Wohlthätigkeit, sondern die Taufe und eine gesetzliche Askese. Hiermit nun ist bereits der Weg zu einem particulären

Priesterthum des Clerus gebahnt. Doch wird dieß freilich nicht sogleich erkannt, sondern es tritt zunächst nur die Folge ein, daß die Kirche nun nicht mehr als die Gemeinde der Wiedergeborenen, sondern der Getauften erscheint und der Schwerpunkt des kirchlichen Lebens daher nicht in die Innerlichkeit der Subjecte, sondern in die sichtbare Seite der Kirche gelegt wird. Aber weil jene beiden Momente, welche nun das Wesen des priesterlichen Standes ausmachen, erst durch das Amt in den Besitz des Subjects gelangen (denn die Taufe wird durch das Amt oder im Namen desselben vollzogen und die kirchliche Gesetzmäßigkeit des Wandels wird durch die Lehre, also ebenfalls durch das Amt, vermittelt), so knüpft sich hieran die weitere Folge, daß die äußere Organisation der Kirche zu einem constitutiven Merkmal ihres dogmatischen Begriffes erhoben wird. Von der Normalität der äußeren Organisation ist nunmehr die Normalität des kirchlichen Lebens überhaupt abhängig, und es ist daher ein wesentliches Erforderniß für die Verwirklichung der Idee der Kirche, daß das Amt rechte, d. h. apostolische, Lehre und Sitte in größerem Maße besitze, als es bei der Masse zu erreichen war. Die priesterliche Würde schließt also in Hinsicht des Clerus noch zwei besondere Momente in sich, die dem alttestamentlichen Priesterthum theilweise analog sind, den Beruf zu besonderer Heiligung und die Vermittelung des Heiles an Andere. Gleichwohl ist auch Tertullian noch weit entfernt, den priesterlichen Titel ausschließlich auf den Clerus übertragen zu wollen, denn wenn auch bei ihm die Bischöfe bereits wegen der Fortpflanzung der richtigen Lehre als Nachfolger der Apostel bezeichnet werden, so ist doch die priesterliche Würde damit nicht identisch. Die letztere ist auch selbst da noch nicht ohne Weiteres vorausgesetzt, wo, wie in den Briefen des falschen Ignatius, der Bischof als Stellvertreter Gottes oder Christi erscheint; denn es kann sich dieß noch auf das Amt in abstracto, sofern dasselbe nach göttlichem Willen besteht, beziehen, ohne daß Amt und Amtsperson als Eins angesehen werden. Aber freilich der Fortschritt hierzu ist eine nothwendige Consequenz der ganzen Gedankenreihe, welche voraufgeht; denn nur wenn dem jeweiligen Träger des Amts auch die wesentlichen Merkmale des letzteren zuerkannt werden, ist eine Gewähr dafür vorhanden, daß dasjenige, was der Organismus der Kirche darstellen soll, auch wirklich vorhanden sei. Es bedurfte daher auch nur eines äußern Anstoßes, um diese Anschauung zur Geltung zu bringen und damit den Schlußstein in das ganze System einzufügen. Dieser Anstoß erfolgte durch den Kampf der Kirche mit

der Gnosis und dem Montanismus; denn die Behauptung, im Besitze der apostolischen Lehre zu sein und die Idee der Heiligkeit der Kirche auch ohne die Heiligkeit aller einzelnen Glieder derselben in sich zu verwirklichen, konnte denselben nur dann mit Erfolg entgegengestellt werden, wenn Amt und Amtsperson sich wesentlich deckten. Von da ab werden daher die Attribute des alttestamentlichen Priesterthums ohne Einschränkung auf den Clerus übertragen. Als Inhaber der priesterlichen Würde erscheinen bei Cyprian ausschließlich die Bischöfe. Sie allein sind im Besitze der apostolischen Lehrtradition, haben als dispensatores dei die Gewalt des Bindens und Lösens, vollziehen für die Laien eine besondere Intercession bei Gott, besitzen gleich den Hohenpriestern des alten Bundes die Disciplinargewalt und bringen als Stellvertreter Christi das neutestamentliche Opfer der Eucharistie. Die Identität der Amtsidee und der persönlichen Amtsthätigkeit wird dabei als bewirkt gedacht durch eine besondere Geistesmittheilung. Von einem priesterlichen Rechte der Gemeinde kann nun nicht mehr die Rede sein, und wenn dieselbe auch noch an der Wahl der Bischöfe theilnimmt, so hat dieß doch nur den Sinn einer formellen Anerkennung, denn der Episcopat wird nicht von der Gemeinde abgeleitet, vielmehr entsteht diese erst durch die amtliche Thätigkeit jenes; der Clerus ist also der Gemeinde gegenüber autonom geworden und diese sinkt zur bloßen Parochie herab. Daß diese Vorstellungen über die Idee des alttestamentlichen Priesterthums weit hinausgehen, wird sich unten zeigen. Die Anschauungen von dem Wesen der Kirche und des Amts, wie sie Cyprian zuerst dogmatisch fixirt hat, liegen der ganzen folgenden Entwickelung der kirchlichen Verfassung zu Grunde. Mit ihnen ist der Organismus der Hierarchie in den Grundzügen vollendet, denn die Einbuße der geringen Rechte, welche die Laien in der Folge noch besaßen, die Gliederung des Clerus bis hinauf zu der cathedra Petri und die fortgehende Steigerung des Sacramentsbegriffes bringen im Grunde nichts, was mehr als bloße Ausführung der gegebenen Grundlage gewesen wäre.

Aehnliche Erscheinungen zeigt aber auch die Geschichte des Protestantismus. Zwar ist zur Zeit noch Streit darüber, ob diejenige Ansicht von dem Verhältnisse der allgemein priesterlichen und amtlichen Thätigkeit, welche im 17. Jahrhundert bei den lutherischen Theologen geltend wurde, einen Abfall von den Grundgedanken der Reformation oder eine consequente Entwickelung derselben darstelle. Aber wenn auch die Frage, ob sich nicht in der Lehre Luther's vom Sacramente

Elemente finden, welche eine katholisirende Anschauung vom Amte begünstigen, unseres Erachtens noch nicht zum Austrage gekommen ist, so leidet es doch keinen Zweifel, daß die soterologische Basis, auf welcher die reformatorische Lehre und zumal die Luther's ruht, keine Amtstheorie zuläßt, welche mit einem Verluste allgemein priesterlicher Rechte verbunden ist, so daß also gelegentliche Aeußerungen der Reformatoren, welche hiermit im Widerspruche stehen, nicht den Anspruch darauf machen könnten, als Theile der reformatorischen Totalanschauung angesehen zu werden. Denn die Grundthesis der evangelischen Dogmatik, das materiale Princip des Protestantismus, ist auch von Luther nicht nur niemals abgeändert, sondern ursprünglich (ebenso wie bei Melanchthon) sogar in streng prädestinatianischer, also jeden Gedanken an menschliche Heilsvermittelung ausschließender Weise ausgesprochen worden. Von hier aus aber ist jeder Kirchen- und Amtsbegriff unmöglich, wodurch dem priesterlichen Stande der Gläubigen irgend welche Attribute entzogen werden. Denn wenn der Glaube an die Gnade Gottes in Christo als der alleinige Heilsgrund für den Sünder erscheint, so vermag auch er allein die Kirche zu constituiren, die Gläubigen gehören also nicht bloß zur Kirche, sondern sie sind die Kirche selbst und als solche im Besitze aller Heilsgüter. Das Amt kann also auch nur aus der Gemeinde hervorgehen und seine Functionen sind im Grunde Functionen dieser selbst. Damit stimmt es überein, wenn Luther die Kirche definirt „als eine Gemeinschaft aller derer, die in rechtem Glauben, Liebe und Hoffnung leben als die Gemeinde der Heiligen auf Erden unter ihrem Haupte Christo, durch den heiligen Geist zusammenberufen in Einem Glauben, Sinne und Verstand.“ Diese Gemeinschaft ist ihm daher auch „die Mutter, welche einen jeglichen Christen zeugt und trägt durch das Wort Gottes“, so daß also die Verkündigung des Wortes und die Spendung der Sacramente nur als eine Function der gläubigen Gemeinde aufgefaßt werden kann. Das particuläre Priesterthum der Kirchenbeamten ist ihm dagegen nur „ein heidnischer oder jüdischer Brauch, der zum Schaden der Kirche aufgekommen ist“. Alle Christen sind nach Luther wahrhaft geistlichen Standes, ein Christ ist „aller Dinge mächtig“, und was er thut, gilt „ebenso viel, als wenn Gott selbst herabkäme und Alles selbst thäte“. Wo er lehrt und ermahnt, da ist man schuldig, solches „als Gottes Wort“ von ihm anzunehmen. Alle Christen haben die Macht zu lehren, zu taufen, das Abendmahl zu reichen, zu binden und zu lösen, geistliche Opfer zu bringen, Fürbitte zu thun und über

die öffentliche Lehre zu urtheilen [1]). Daher geht das Amt auch aus dem allgemeinen Priesterthum hervor, indem die Gemeinde um der Ordnung willen Einen oder Mehrere aus der Gesammtheit erwählt und ihnen ihre Functionen überträgt, ohne dadurch gehindert zu sein, sie privatim und im Nothfalle selber zu verrichten. Das concrete Amt existirt also nur jure humano und einen besonderen priesterlichen Charakter hat Luther demselben niemals zuerkannt. Denselben Anschauungen begegnen wir bei Melanchthon. Die Kirche ist ihm eine „congregatio membrorum Christi quae vere credunt et obediunt Christo". Glaube und Wiedergeburt also, welche Melanchthon in untrennbaren Zusammenhang setzt, machen die eigentliche Substanz der Kirche aus; die Functionen des Amts dagegen, Predigt und Sacrament, sind nur die sichtbaren Zeichen, worin sich das Dasein jener offenbart. Dieselben begründen also nicht die Kirche, sondern sie setzen dieselbe vielmehr schon voraus und können also nur als Mittel zu ihrer Erhaltung, Fortpflanzung und Vervollkommnung gedacht sein. Die Kirche stellt sich mithin lediglich in der Gemeinde dar, gleichviel ob dieselbe schon eine bestimmte Organisation erhalten hat oder nicht; denn theils können die Gemeindeglieder sich gegenseitig das Wort verkünden und die Sacramente spenden, theils haben sie an dem geschriebenen oder auch nur gedachten Worte ein „ministerium ecclesiae", wie dieß z. B. da der Fall sein muß, wo das öffentliche Amt seinen Beruf nicht erfüllt. Ohne ministerium ist daher zwar nach Melanchthon keine Kirche möglich, ja die Kirche ist ihm ein „coetus alligatus ad vocem seu ministerium evangelii", daher er den Gedanken einer unsichtbaren Kirche neben der sichtbaren verwirft; aber dieß ministerium fällt ihm nicht zusammen mit dem pastoralen Amte. Die gesammte Kirchengewalt ist somit im Besitze der Gemeinde, als ein unveräußerliches Gut, das ihr Niemand zu nehmen befugt ist, und das Amt geht aus dieser hervor. Dennoch ist nach Melanchthon das Amt göttlichen und menschlichen Ursprungs zugleich. Denn Gott erweckt und erhält in der Gemeinde allezeit Kräfte, welche befähigt sind, derselben das Wort auf die rechte Weise zu vermitteln. Indem nun die Gemeinde sich aus diesen Diener am Worte beruft, erwählt und verordnet, entsteht das besondere Amt. Diesem liegt die Predigt, die Absolution, die Administration der Sacramente und die Jurisdiction ob, jedoch nicht in dem Sinne, als begebe sich die Gemeinde ihres

[1]) Weitere Belege vgl. bei Spener, das geistliche Priesterthum, Anhang, und Preger, Geschichte der Lehre vom Amte.

Rechts; denn da nach Melanchthon alle diese Verrichtungen nur verschiedene Formen einer und derselben Thätigkeit, der Verkündigung des Evangeliums, sind, so behält die Gemeinde im Grunde die private Ausübung der gesammten Kirchengewalt und kann daher in keiner Weise ihrer priesterlichen Rechte beraubt werden [1]). Die Lehre vom Amte bei Zwingli und Calvin stimmt hiermit überein, nur daß die streng prädestinatianische Anschauung die Selbstständigkeit der Gemeinde nur noch bestimmter vor Augen führt; denn da die Vermittelung des Evangeliums an die Einzelnen von Seiten des Amts hiernach nur die zeitliche Ausführung eines absoluten göttlichen Decrets ist, so kann das Amt in keiner Weise darauf Anspruch machen, der Heilsgrund für die Gläubigen zu sein. Wenn aber Taufe und Abendmahl, welche ausschließlich dem Amte übertragen sind, für nothwendig erklärt werden, so wird doch hierdurch die Verwirklichung der Erwählung nicht in Abhängigkeit vom Amte versetzt, weil das geschriebene Wort, das auch im Sacramente die eigentliche Substanz bildet, Allen gegeben ist und jene Nothwendigkeit bloß eine necessitas de praecepto und für das ordentliche Gemeindeleben ist. Die reformirte Erwählungslehre bringt aber noch eine weitere Eigenthümlichkeit mit sich. Da nämlich die Realität der göttlichen Erwählung dem eigenen Bewußtsein sowohl als dem Anderer zweifelhaft würde, wenn sie sich nicht sichtbarlich kund gäbe, so muß die Rechtfertigung aus dem Glauben von der Wiedergeburt abhängig gemacht und daher die sichtbare Ausgestaltung des christlichen Gemeindelebens nicht wie bei Luther dem freien Drange des inneren Lebens überlassen, sondern mit sittlicher Nöthigung angestrebt werden. Dazu aber bedarf es der weitesten Theilnahme der Laien an dem kirchlichen Leben. Der auf die Organisation der Gemeinden und praktische sittliche Thätigkeit gerichtete Geist der reformirten Kirche ist daher nicht bloß ein Erzeugniß nationaler und politischer Eigenthümlichkeiten, sondern die Consequenz eines dogmatischen Princips, dem freilich die Art des romanischen Volksgeistes zu Hülfe kam. An die Stelle dieser Ansichten vom Amte, die im Wesentlichen Eins sind, tritt nun im 17. Jahrhundert bei den lutherischen Theologen eine Theorie, die das gerade Widertheil derselben ist. Nach dieser ist das Amt in Folge göttlicher Einrichtung an einen bestimmten Stand gebunden, daher auch nur dieser das Recht hat, das Wort zu verkündigen und die Sacramente zu verwalten. Diejenigen, welche durch ordentliche Berufung in diesen

[1]) Siehe die Belege bei Heppe, die confessionelle Entwickelung der altprotestantischen Kirche, 1854, und in den locis von Melanchthon, Abschnitt de ecclesia.

Stand eintreten, werden von Gott durch Mittheilung besonderer Amtsgaben befähigt, fruchtbar zu wirken. Diese Wirksamkeit ist nicht abhängig von der Frömmigkeit der betreffenden Person, sondern es kommt bloß darauf an, daß die reine Lehre verkündigt werde, daher auch ein Gottloser das Pfarramt bekleiden kann. Hierbei kann natürlich von einem priesterlichen Recht der Gemeinde nicht mehr die Rede sein, die Gemeinde ist nichts durch sich selbst und Alles durch das Amt und hat diesem gegenüber, so lange seine Wirksamkeit nur dogmatisch correct ist, bloß zu hören und zu gehorchen. Luther's Lehre vom allgemeinen Priesterthum aber wurde dadurch entkräftet, daß man sagte, sie gehöre zu denjenigen Elementen in seinen Schriften, welche aus seiner Beschäftigung mit der Mystik herrührten und daher nicht nachzuahmen seien [1]. Die reformirte Kirche blieb zwar in der Theorie von solchen Ausschreitungen frei, aber praktisch ist es auch in ihr zu keinem adäquaten Ausdruck für die Idee des allgemeinen Priesterthums gekommen. So fest auch der Grundsatz stand, daß die Gemeinde die Trägerin der Kirchengewalt sei und ein unveräußerliches Recht auf Mitwirkung bei dem Kirchenregiment habe, so war doch ihre Vertretung durch politische Organe dem nicht entsprechend und die Presbyterien wurden häufig dadurch, daß sie sich durch Cooptation fortpflanzten, zu selbständigen Corporationen. Es würde zur Erklärung dieses Umschwungs nicht ausreichen, auf die Hindernisse hinzuweisen, welche die Ausführung der reformatorischen Grundsätze fand. Freilich ist es nicht zu leugnen, daß die Unmündigkeit des Volks, die enge Verbindung der Kirche mit dem Staate, die Extravaganzen der schwärmerischen Parteien, später die Drangsale des dreißigjährigen Kriegs einer freien Organisation der Kirche sehr ungünstig waren, aber die Erfahrung lehrt, daß die Energie eines reinen und einhelligen religiösen Bewußtseins auf die Dauer allen Widerstand der äußeren Verhältnisse überwindet. Es ist daher zu vermuthen, daß in der religiösen und dogmatischen Anschauungsweise selbst ein Umschwung eintrat, der dieselbe befähigte, sich der äußeren Lage der Kirche zu assimiliren. Und daß es sich so verhält, dazu sind Anzeichen genug vorhanden. Die lutherische Lehre von den Sacramenten ließ, wo sie nicht, wie bei Luther selbst, von einer lebendigen Religiosität getragen wurde, eine Deutung zu, wornach der Schwerpunkt des kirchlichen Lebens in dem formellen Charakter derselben, statt in ihrer ethischen Wirkung im Subjecte gefunden wurde.

---

[1] Vgl. Engelhardt, V. E. Löscher nach seinem Leben und Wirken, 1853, S. 189 f. 202.

Während nach evangelischem Maßstab die dogmatische Correctheit der Predigt und Sacramentsspendung kein Beweis weder für ihre religiös-sittliche Wirkung, noch für ihren religiös-sittlichen Ursprung ist, daher sie nur als signum externum ecclesiae gelten kann, ist sie nach dieser Vorstellung recht eigentlich das constitutive Princip der Kirche und das Criterium für ihre Beurtheilung. Dadurch allein würde freilich noch keine Herrschaft des Amts über die Gemeinde begründet. Da nun aber um der Ordnung willen Predigt und Sacrament fast ausschließlich im Besitz der öffentlichen Aemter sind, für die Wahrheit aber, daß das Amt seine Functionen durch Uebertragung von der Gemeinde erhält, keine rechtliche Form vorhanden ist, so ist es wesentlich das Amt, welches die Kirche repräsentirt, und die Gemeinde wird zur ecclesia audiens herabgedrückt. Nicht um ihres Glaubens willen ist die christliche Gemeinde vorhanden, sondern weil sie das Wort hört und die Sacramente empfängt. Der Glaube kann dabei nur als Erkennen und Bekennen gedacht sein, und daß er so gedacht und seines lebendigen ethischen Gehalts entleert wird, darin haben wir die Grundursache für die Corruption der Lehre von der Kirche und vom Amte zu suchen. Der Begriff des allgemeinen Priesterthums wurde durch diese Anschauung factisch illusorisch gemacht, und nur die Zähigkeit des evangelischen Gemeinbewußtseins und der Umstand, daß die unio sacramentalis nicht als kraft des Amts geschehend vorgestellt werden konnte, verhinderten es, daß das evangelische Amt nicht wiederum zum priesterlichen Clerus wurde. Das Gesagte gilt zwar zunächst nur für die lutherische Kirche, aber auch die gleichzeitige Erstarrung der reformirten Kirche in Dogma und Verfassung, wodurch eine freie Bewegung des Gemeindelebens unmöglich wurde, muß auf eine Verflachung der soterologischen Grundgedanken zurückgeführt werden. — Der lutherischen Orthodoxie des 17. Jahrhunderts setzte der Pietismus wiederum die ursprünglichen Grundgedanken der Reformation entgegen. Indem derselbe das Wesen des christlichen Glaubens in die persönliche Hingabe des Willens an Christum setzte, konnte er die Kirche nur als die Gemeinde der Gläubigen und Wiedergeborenen fassen. Da sich nun der Proceß des Glaubens und der Wiedergeburt auch ohne das öffentliche Amt durch private Erbauung vollziehen kann, so ist dasselbe kein wesentliches Merkmal der Kirche; wo es aber vorhanden ist, da ist es dieß bloß durch den Willen der Gemeinde. Von einer nach göttlichem Rechte existirenden Amtsinstitution, welche die einzelnen Amtspersonen nur gleichsam in sich aufnimmt, kann daher nicht die Rede

sein, sondern das Amt hat seinen Bestand nur in wiedergeborenen und charismatisch ausgerüsteten, zum Dienst an der Gemeinde berufenen Persönlichkeiten, so daß ein ministerium irregenitorum in sich selber nichtig ist. Auf die Lehre vom allgemeinen Priesterthum mußte hierbei besonders Gewicht gelegt werden und dieselbe ist daher auch von Spener erneuert worden [1]). Das geistliche Priesterthum ist ihm das durch die Wiedergeburt erlangte Recht aller Christen, die priesterlichen und prophetischen Functionen des geistlichen Opferns in Verkündigung des Wortes, Gebet und Segen auszuüben. In der ersten dieser Functionen aber unterscheidet es sich von dem besonderen Predigtamt nur dadurch, daß es nicht öffentlich vor der Gemeinde, vor Allen und über Allen, das Wort darbietet, sondern mit und bei Andern nach Maßgabe des Charisma's ermahnt, erbaut und belehrt, ohne dabei von dem Amte abhängig zu sein, dem gegenüber es vielmehr das Recht hat, die öffentliche Lehre zu prüfen und Falsches von sich zu weisen. Obgleich die reformatorischen Gedanken Spener's nicht die Kraft gehabt haben, eine neue Organisation der deutschen Kirchen herbeizuführen, so sind sie doch ein wirksames Ferment im evangelischen Gesammtbewußtsein geworden. Sie haben die falsche Auctorität des Amts gebrochen, eine freie christliche Thätigkeit auf Grund des allgemeinen Priesterthums geweckt und die Gestaltung unabhängiger christlicher Gemeinschaften hervorgerufen oder doch begünstigt. Von der neueren Theologie wieder aufgenommen, sind sie, nachdem ihnen Schleiermacher zuerst eine wissenschaftliche Form gegeben, der Hauptsache nach in derselben herrschend geworden. Doch hat auch sie es bis jetzt nicht vermocht, eine von einem durchgreifenden Princip getragene Lehre von der Kirche und ihrer Organisation zu geben, und noch viel weniger, dieselbe in's Leben zu führen. Die Schuld daran trägt hauptsächlich die geringe Einhelligkeit der Ansichten über die Grundgedanken des Christenthums und die Befangenheit in Anschauungen, welche bloß von der geschichtlichen Form der evangelischen Kirche hergenommen sind und daher eine energische Erfassung apostolischer Grundsätze hindern, zum Theil liegt sie aber auch in der rechtlichen Stellung der Kirche, welche die religiöse Selbstthätigkeit niederhält und keine freie Ausgestaltung des Gemeindelebens zuläßt. Es konnte daher auch nicht ausbleiben, daß von derjenigen Seite, welche in der Lehre der lutherischen Kirche den ädaquaten Ausdruck für das Christenthum sieht, der Versuch gemacht wurde, mit

[1]) In seiner Schrift: das geistliche Priesterthum aus göttlichem Worte kürzlich beschrieben. 1677 u. f.

dem lutherischen Dogma zugleich den lutherischen Amtsbegriff zu erneuern, um auf diese Weise die vermeintliche Auflösung des kirchlichen Lebens aufzuhalten. Die Hauptsätze der dahin gehörenden Theorie sind folgende [1]): Das wahre Fundament der Kirche ist nicht die Gemeinschaft der Gläubigen, sondern das Amt. Dasselbe ist eine in sich abgeschlossene, von Christus eingesetzte Institution, welcher der Schatz der Gnadenmittel anvertraut ist, daher dieselben auch nur in der Hand des Amtes kräftig sind. Nur diejenigen, welche durch ordentliche Berufung Glieder dieser Institution geworden sind, können also in wirksamer Weise Vergebung der Sünden ertheilen und die Gnadengaben des Sacramentes spenden; denn wenn auch der Laie das Recht hat, das Wort zu verkündigen, so kann er dieß doch nur zum Trost und zur Verheißung thun, nicht aber mit dem Erfolg realer Mittheilung der dem Worte innewohnenden Kraft. Zu dem allgemeinen Priesterthum aber steht das Gnadenmittelamt in keinem Verhältnisse der Abhängigkeit; die jenem zustehenden Functionen sind lediglich die Opfer des Gebetes, des Wohlthuns und der Heiligung nach Analogie des alttestamentlichen Priesterthums, zu welchem dagegen das Amt des Neuen Testamentes keine Beziehung hat. Die Kirche ist also principiell ein Organismus von Gnadenmitteln und Gnadenmittelämtern, welcher sich durch diese zur Gemeinde der Gläubigen erweitert. Hiergegen kann man sich nicht auf Luther's Lehre vom allgemeinen Priesterthum berufen, denn diese gilt nur gegenüber dem römischen Priesterbegriff, nicht aber gegenüber dem evangelischen Gnadenmittelamte; noch auch auf die Lehre der Schrift von den Charismen, denn das Charisma ist nicht die Quelle des Amtes, sondern der Segen, welchen Gott auf das vorhandene Amt legt. Die Wendung, welche in diesen Sätzen die neuere Theologie genommen hat, ist der oben besprochenen analog und läßt daher schließen, daß auch hier eine Verflachung der evangelischen Heilslehre stattgefunden, wozu es in den betreffenden Darstellungen auch an Spuren nicht fehlt.

Der Verlauf unserer geschichtlichen Betrachtung bestätigt zur Genüge den oben ausgesprochenen Satz, daß die Auffassung des Verhältnisses von Amt, Kirche und allgemeinem Priesterthum in Abhängigkeit von dogmatischen Anschauungen steht, und zwar im letzten Grunde von solchen, welche die Verwirklichung der christlichen Heilsidee im Einzelnen betreffen. Dieselbe kann aber nach evangelischer An-

[1]) Wir folgen hierbei der Darstellung von Kliefoth und Löhe, wozu wir die Belege unten geben.

sicht nicht anders sich vollziehend gedacht werden, als durch Aufnahme der Lebenszwecke Christi in den persönlichen Willen, d. h. durch Glauben und Wiedergeburt. Die Consequenzen, welche sich aus diesem Verhältnisse ergeben, werden also für den Gegenstand unserer Untersuchung unbedingte Gültigkeit in Anspruch nehmen dürfen und zugleich den Maßstab für die Kritik aller dahin gehörenden Auffassungen bilden müssen. Empfangen aber jene Grundbegriffe ihren Inhalt aus der Lehre und dem Leben Christi, so werden wir auch von hier auszugehen und demgemäß zuerst den Begriff des neutestamentlichen Priesterthums aus dem Bewußtsein Christi zu entwickeln haben. Dieses aber kann nur geschehen mit Bezugnahme auf das alttestamentliche Priesterthum.

Die Idee des mosaischen Priesterthums beschränkt sich keineswegs auf die Stellvertretung des Volkes vor Jehova, ja diese bildet nicht einmal das Hauptmerkmal der priesterlichen Würde. Als der eigentliche Grundgedanke, woraus der priesterliche Stand hervorgeht, erscheint vielmehr die besondere Angehörigkeit an Jehova, das Gott heilig und geweiht Sein und in Folge dessen das Sichihmnahen. Die Bedingung dieses Verhältnisses aber ist die nach göttlicher Anordnung übernommene Askese. Daher ist das alttestamentliche Priesterthum nicht in dem Sinne particular, als bilde es eine vom Volk grundverschiedene Klasse von Menschen, welche im ausschließlichen Besitze irgend welcher religiösen Güter sei, sondern es soll das nur in höherm Maße sein, was im Grunde Merkmal des ganzen Volkes ist, aber durch die Verkettung desselben mit den irdischen Verhältnissen nicht zur vollkommenen Darstellung kommen kann. Der priesterliche Charakter des ganzen Volkes ist daher mit der Aufrichtung eines besondern Priesterthums keineswegs erloschen und tritt im Stande des Nasiräers durch die damit verbundene Askese in erhöhtem Grade hervor. In seinem Verhältnisse zum Volk ist also der Priester Repräsentant seiner religiösen Würde und in Folge dessen sein Stellvertreter vor Jehova, was im Gesetze ausdrücklich hervorgehoben wird, indem Jehova sich den Stamm Levi anstatt aller Erstgeborenen zum Eigenthum erwählt (4 Mos. 3, 44 ff.). Dagegen ist es falsch, ihn als Stellvertreter Jehova's anzusehen, als seien seine priesterlichen Handlungen Offenbarungen des göttlichen Willens, denn wo er als im Namen Gottes redend dargestellt wird, geschieht es in keinem andern Sinne als bei dem Richter, Volksführer oder Propheten, also nicht in seiner besondern Eigenschaft als Priester. Von diesem Gesichtspunkte müssen daher auch die priesterlichen Func-

tionen des Opferns, der Rechtspflege, der Unterweisung im Gesetz, des Segnens aufgefaßt werden; von dem entgegengesetzten wären sie geradezu unverständlich. Zwar schon in der alten Kirche ist das Opfer dazu benutzt worden, um dem Priesterstande den Gedanken einer mittlerischen Stellung zwischen Gott und den Menschen unterzulegen, allein der Opferritus blieb dabei unbegriffen. Die Berufung auf das alttestamentliche Priesterthum zur Begründung einer absoluten Amtsgewalt und einer mittlerischen Stellung zum Volke, wodurch der Priester zum Organe des göttlichen Willens wird, wie solche zuerst von Cyprian versucht worden ist, verfehlt daher, auch abgesehen davon, daß sie auf neutestamentlichem Standpunkte keine Gültigkeit hat, ihren Zweck.

Das Priesterthum des alten Bundes ist also keine in sich abgeschlossene Erscheinung, so daß es keiner weiteren Entwickelung fähig wäre, sondern es zeigt die Tendenz, über seine zeitliche Gestalt hinaus zu einer vollkommeneren Ausgestaltung der ihm zu Grunde liegenden Idee zu gelangen. Wir denken dabei jedoch nicht bloß an die Uebertragung der priesterlichen Würde auf die Gesammtheit, denn obgleich es uns gerade auf dieses Moment ankommt, so ist dasselbe doch nur ein abgeleitetes; die Entwickelung muß vielmehr bei der Art der priesterlichen Thätigkeit beginnen. So lange diese sich nämlich zunächst auf dem Gebiete der Askese bewegt, ist sie unfähig, Gemeingut zu werden, denn es liegt in dem Wesen der Askese, daß sie nur von Einzelnen und unter besondern Verhältnissen ausgeübt werden kann. Erst wenn dieselbe auf das Gebiet des sittlichen Willens übergeleitet wird, vermag sie Aller Beruf zu werden. Die Ansätze zu einer dem entsprechenden Fortentwickelung des alttestamentlichen Priesterthums finden sich bereits in dem vorchristlichen Judenthum. Das Dringen der Propheten auf sittliche Heiligung und Opferung des eigenen Willens, die Blüthe der Synagoge neben dem Tempelcultus, ja selbst das Priesterthum der Essener zeigt das Bestreben, die priesterliche Thätigkeit zu ethisiren oder zum Gemeingut zu machen. Aber den Proceß wirklich vollzogen zu haben, ist das Werk Jesu Christi. Dieß nachzuweisen, wird unsere nächste Aufgabe sein.

Zwar vermögen wir uns hierbei nicht auf einen directen Ausspruch Christi über das alttestamentliche Priesterthum zu stützen, aber es fehlt dennoch nicht an Andeutungen, aus denen sich eine hinlänglich klare Ansicht über diesen Punkt gewinnen läßt. Wir können es als exegetisch feststehend betrachten, daß der Ausspruch Christi, er sei

nicht gekommen, Gesetz und Propheten aufzuheben, sondern zu erfüllen, lediglich den Sinn hat, daß er die Legislation des Moses und der dieselbe fortführenden Propheten zu idealer Vollendung bringen wolle. Diese Vollendung aber besteht nach den Beispielen, welche er Matth. 5, 21 ff. giebt, sowie nach anderweitigen Beispielen darin, daß er das bereits im Gesetze enthaltene Gebot der Liebe zu Gott und dem Nächsten der Art zum Principe erhebt, daß alle anderen Gebote nur Geltung haben, sofern und soweit sie Anwendungen dieses Einen sind. Dieß hat zunächst eine Modification des Begriffs des Gesetzes zur Folge. Während nämlich die Vorschriften des mosaischen Gesetzes sich der großen Mehrzahl nach auf Handlungen beziehen, so daß also die Gerechtigkeit vorwiegend als Bestimmtheit der Handlungsweise erscheint, wird das Gesetz nunmehr zu einer Norm für die Gesinnung erhoben. Das sittliche Verhalten vollzieht sich also nicht mehr dadurch, daß das Subject sich in Beziehung zu einer außer ihm liegenden Norm setzt, sondern durch die Auswirkung einer Qualität seines inneren Lebens, der Einheit zwischen göttlichem und menschlichem Zweck und Willen, oder mit anderen Worten: das Gesetz wird zu einem dem Menschen immanenten Princip, das die sittliche That aus sich hervorruft. Hiernach nun kann der priesterliche Stand nicht mehr in einer durch äußere Normen geregelten asketischen Lebensweise bestehen, sondern in einem durch die Liebe zu Gott und Menschen bestimmten und einzig auf ethischem Gebiete liegenden Verhalten. Das Gesetz verliert also nicht allein seinen transcendentalen Charakter, sondern es müssen auch alle Theile desselben außer Kraft gesetzt werden, welche nicht Ausdruck jenes höchsten Lebenszweckes, sondern bloß asketischer und ritueller Natur sind. Daß Christus diese Consequenzen selbst gezogen habe, dafür sprechen seine Andeutungen über den Werth des Opferdienstes, der Sabbathsruhe, der Reinigungen; aber es ist freilich erst das Werk des Apostels Paulus, dieselben dialektisch aufgezeigt und praktisch geltend gemacht zu haben. Gleichwohl kann nicht gesagt werden, daß auf diese Weise die priesterlichen Functionen aufhörten, sondern dieselben erfahren nur eine Umwandlung aus ihrer rituellen Gestalt in ihre ideale Wahrheit. Dieß gilt namentlich in Betreff des Opfers. Die Grundidee desselben, welche in den verschiedenen Opfergattungen nur in verschiedener Form erscheint, ist die Hingabe der Persönlichkeit des Opfernden an Jehova, symbolisch dargestellt durch die Darbringung eines Theiles des eigenen Erwerbes an den Altar als die Stätte Jehova's. Mit der Vollendung des Gesetzes nun hört dieser

Ritus auf, nicht aber das Opfer überhaupt, sondern die Opferidee verkörpert sich fortan in sittliche Handlungen und wird daher von den Aposteln ohne Bedenken auf das christliche Gebiet übertragen. Ebenso bleibt auch die auf das Gesetz gehende priesterliche Thätigkeit bestehen, denn das erfüllte Gesetz bleibt Gesetz, selbst auch nach dem Apostel, der Christus des Gesetzes Ende nennt (vgl. Röm. 3, 31 mit 10, 4), und muß daher fortwährend Gegenstand der Pflege und Unterweisung sein.

Es gehört zu dem Lebenswerke Christi, daß er die Vollendung von Gesetz und Propheten nicht allein theoretisch erörtert, sondern auch thatsächlich in seiner Person dargestellt und so die Priesteridee zur lebendigen Anschauung gebracht habe. Zwar tritt die Bezeichnung Christi als Priester erst später auf, aber die Voraussetzungen dazu finden sich bereits in seinen eigenen Worten. Wenn er seinen Tod als einen Act der Heiligung, d. h. der Hingabe an den göttlichen Willen, bezeichnet (Joh. 17, 19, vgl. Marc. 8, 30 ff.), so ist hierin der Grundgedanke des Opfers gegeben; an einer andern Stelle aber (Marc. 14, 24) nennt er seinen Tod geradezu ein Bundesopfer. Ebenso ist in jener Erfüllung des Gesetzes die priesterliche Function der Gesetzesbewahrung gegeben. Auf dieser Grundlage ist die Bezeichnung des Gekreuzigten als Opfer den Schriftstellern des Neuen Testamentes sehr geläufig geworden. Aber den Priesterbegriff ausdrücklich auf ihn angewandt zu haben, ist das Verdienst des Hebräerbriefes. Die Grundlage der ganzen Vorstellung ist auch hier offenbar das besondere Verhältniß, worin der Priester zu Gott steht, denn wenn auch die Opferfunction den Mittelpunkt bildet, um welchen sich die ganze Exposition des Verfassers dreht, so ist doch diese wiederum nur der Ausdruck für einen ethischen Proceß, die Hingabe an den göttlichen Heilszweck (vgl. 5, 8. 10, 5 ff.). Durch diesen ist er für die Ausübung seines hohenpriesterlichen Berufs befähigt worden, welche wesentlich darin besteht, seinen Todesgehorsam vor Gott als Versöhnungsopfer geltend zu machen (vgl. 9, 24 ff. 7, 25). Die priesterliche Thätigkeit am Gesetz aber ist hierin eingeschlossen, sofern durch den Tod Christi ein neues Bundesverhältniß zwischen Gott und Menschen aufgerichtet ist, worin das Gesetz in Herz und Sinn geschrieben ist (9, 15 ff. 8, 10.). Die Modificationen, welche der Hebräerbrief mit dem Priesterbegriff des Alten Testamentes vorgenommen hat, sind somit keine andern als die, welche wir bereits oben nachgewiesen haben. Daher liegt auch in dem Priesterthum Christi nicht der Gedanke

einer göttlichen Stellvertretung [1]), sondern als Priester ist er der Stellvertreter der Menschheit vor Gott. Die Einzigkeit seines priesterlichen Standes aber besteht darin, daß er als Hoherpriester die Totalität der neutestamentlichen Priesteridee in sich darstellt.

Hiermit ist das allgemeine Priesterthum nicht allein im Principe gegeben, sondern auch die Möglichkeit seiner factischen Herstellung geboten. Diese aber kann sich nur dadurch vollziehen, daß jeder Einzelne, der durch göttliche Berufung in Beziehung zu Christo gesetzt ist, den Proceß der Hingabe an den göttlichen Willen nachbildend in sich vollbringt und so in den Stand des Gott nahe und heilig Seins tritt, also durch Glauben und Wiedergeburt. Durch den Gehorsam des Glaubens (Röm. 1, 5, vgl. 2 Cor. 10, 5, Hebr. 5, 9) erhalten sie Zugang zu Gott (Hebr. 10, 19 ff.; Eph. 2, 18), und die dadurch hervorgerufene Erneuerung des sittlichen Verhaltens (Eph. 4, 23 f.) führt sie in den Stand der Heiligkeit (1 Cor. 1, 2 und 30), darin sie Gott dienen (Hebr. 12, 28). Diese Momente, dem alttestamentlichen Priesterbegriff analog, constituiren den priesterlichen Stand des neuen Bundes. Daher genügt es nicht, zur Begründung des allgemeinen Priesterthums auf den Glauben oder die Rechtfertigung aus dem Glauben zurückzugehen, denn die priesterliche Stellung fordert nicht allein ein religiöses, sondern auch ein sittliches Verhalten, also Glauben und Wiedergeburt zusammen [2]). Zu dem alttestamentlichen Priesterthum steht dieß neue nun zwar einerseits im Gegensatze, sofern die priesterliche Würde, nur

[1]) Dieß ist die gewöhnliche Auffassung, der auch Tholuck in seiner Abhandlung über den Opfer- und Priesterbegriff (Beilagen zum Hebräerbrief, S. 108, vgl. 102) folgt. Daß hierbei wesentliche Punkte der neutestamentlichen Anschauung von dem Werke Christi verdunkelt werden, können wir hier nur andeuten.

[2]) Auch bildet die Rechtfertigung aus dem Glauben für sich, wenigstens wenn sie nach lutherischer Art nur in losen Zusammenhang mit der Wiedergeburt gesetzt wird, kein zureichendes Criterium zur Beurtheilung der verschiedenen Theorien vom Amte. Namentlich läßt sich die gesetzliche Richtung der nachapostolischen Zeit, aus der man gewöhnlich den Ursprung der Hierarchie herleitete, nicht, wie Preger in seiner „Geschichte der Lehre vom geistlichen Amte" (1857) thut, allein aus der Verdunkelung der Lehre von der Rechtfertigung erklären, denn sie besteht ja eben darin, daß das sittliche Verhalten des Subjects seines Ursprungs aus einem demselben immanenten Princip beraubt und in die Sphäre des objectiven, vereinzelten und durch äußerliche Normen geregelten Handelns verlegt wird, also zunächst in einer Depravation der Lehre von der Wiedergeburt. Vgl. die trefflichen Bemerkungen von Ritschl in seiner „Entstehung der altkatholischen Kirche", S. 398 f.

noch an religiös-sittliche Bedingungen gebunden, Gemeingut geworden ist, aber indem auch dem alttestamentlichen Bewußtsein das mosaische Priesterthum nur die zeitlich und räumlich beschränkte Gestaltung einer universellen Idee war, ist es andererseits die Fortsetzung und Vollendung desselben. Dieser Gesichtspunkt tritt bei Johannes und Petrus hervor. Die im Gesetze (2 Mos. 19, 6) enthaltene Idee eines priesterlichen, heiligen, Gott angehörigen Volkes sehen sie in der Christenheit verwirklicht. Die Christen sind eine heilige Priesterschaft, ein auserwähltes Geschlecht, ein Volk des Eigenthums, mit königlicher Würde bekleidet, sofern sie Theil haben an der messianischen Weltherrschaft (Offenb. Joh. 1, 6; 5, 10; 1 Petr. 2, 5 u. 9).

Wir statuiren auf Grund dieser Auseinandersetzung für die Lehren vom Amte vorläufig folgende Sätze: Sind Glaube und Wiedergeburt das zeugende Princip für die gesammte christliche Lebensthätigkeit, so sind sie es auch für das Amt, da dasselbe sonst außerhalb dieser stehen würde, und eine Deduction des christlichen Amtsbegriffes kann daher nur dann Gültigkeit beanspruchen, wenn sie im letzten Grunde auf diesem Principe ruht. Hieraus aber ergiebt sich die für unseren Zweck wichtige Wahrheit, daß das Amt nicht den Grund des allgemeinen Priesterthums bildet, sondern umgekehrt erst aus diesem und durch dieses entsteht, sofern ja der christliche Priesterstand kein von Glaube und Wiedergeburt verschiedenes Verhältniß ausdrückt, sondern lediglich eine Qualität des glaubenden und wiedergeborenen Subjects bezeichnet. Deshalb können aber auch Amt und allgemeines Priesterthum nicht als coordinirte Institutionen betrachtet werden, denn dieß forderte zwei coordinirte Principien [1]), deren Position vom evangelischen Standpunct unmöglich ist.

Was nun die Functionen des allgemeinen Priesterthums betrifft, so begreifen dieselben Alles in sich, was Effect des priesterlichen Charakters ist, also die Totalität christlicher Lebensthätigkeit. Zwar scheint weder die Analogie mit dem alttestamentlichen Priesterthume, wornach nur das Opfern, Lehren, Segnen und Richten als priesterliches Wirken erscheint, noch die Anschauung des Neuen Testamentes, welches

---

[1]) Hierher gehört der von Kliefoth (Acht Bücher von der Kirche, I, S. 281 ff.) aufgestellte Unterschied zwischen dem neutestamentlichen Gnadenmittel- und dem allgemeinen Priesteramt, dessen Willkür schon Preger (a. a. O. S. 218 ff.) hinlänglich aufgedeckt hat. Mit dem Nachweis, daß derselbe weder schriftgemäß noch in dem Wesen der Sache begründet sei, wie auch das Folgende zeigen wird, fällt im Grunde die ganze Kliefoth'sche Theorie zusammen.

wesentlich nur die geistlichen Opfer (1 Petr. 2, 5) der Wohlthätigkeit (Jac. 1, 17; Hebr. 13, 16, vgl. Phil. 4, 18), des Dankes (Hebr. 13, 15) und der Heiligung (Röm. 12, 1), so wie die Verkündigung des Evangeliums (Röm. 15, 16; Phil. 2, 17, vgl. 1 Petr. 2, 9) mit dem priesterlichen Stande in Verbindung bringt, diese weite Ausdehnung zu rechtfertigen. Allein der erstere Umstand ist nur die Folge der Schranken, welche dem alttestamentlichen Priesterthum anhaften, der letztere aber hat seinen Grund nicht in einer inneren Nothwendigkeit, sondern darin, daß kein neutestamentlicher Schriftsteller sich auf eine ausführliche Exposition des Priesterbegriffes überhaupt eingelassen hat. Doch zeigt schon die neutestamentliche Lehre von dem Priesterthum Christi, sowie der freie Gebrauch, den Paulus von der Opferidee macht (vgl. Röm. 15, 16; Phil. 2, 17), daß die Berechtigung zu unserer Auffassung vorhanden sei; dieselbe ist aber auch durch die Priesteridee selbst, in deren Wesen jene Beschränkung nicht begründet sein kann, gefordert.

Betrachten wir nun die priesterliche Thätigkeit genauer, so ist dieselbe zunächst eine innere und umfaßt als solche alle in der Sphäre der Innerlichkeit beharrenden Functionen, welche die Erhaltung, Fortentwickelung und Vollendung des priesterlichen Charakters bezwecken. Indem aber der Gläubige in Beziehung sowohl zu gleichartigen als zu andersartigen, d. h. zu nicht-priesterlichen, Persönlichkeiten tritt, entsteht zugleich eine Bethätigung der priesterlichen Würde nach außen, und diese Bethätigung ist, obschon sie die innere zur Voraussetzung hat, ein nicht minder nothwendiges Moment als die letztere, so daß, wo dieselbe nicht einträte, sondern das priesterliche Leben sich von der Außenwelt abschlösse, diesem ein nothwendiges Merkmal, die Liebe, fehlte. Der Bereich dieser Thätigkeit sind also einerseits die Gläubigen, andererseits die Welt. Beides aber gehört zusammen, sofern dieselben wechselsweise auf einander einwirken, so daß also jede Bethätigung des Priesterthums an den Gläubigen zugleich eine Bethätigung an der Welt in sich schließt, und umgekehrt. Was aber ihre einzelnen Momente anlangt, so entsprechen dieselben denen jener inneren, d. h. sie umfassen alle christlichen Lebensäußerungen, welche den Zweck haben, diejenigen religiösen Functionen, welche das Wesen des eigenen priesterlichen Charakters ausmachen, auch in Andern zu wecken, zu stärken und zu bewahren. Nur darin greifen sie über jene hinaus, daß in Bezug auf die Welt dieses Verhältniß zugleich erst begründet werden muß. Die nach außen gehenden Functionen des christlichen

Priesterthums können wir also beschreiben als die Begründung, Förderung und Bewahrung der priesterlichen Würde Anderer. 1) Die Begründung des priesterlichen Verhältnisses vollzieht sich zunächst durch die Verkündigung des Evangeliums, doch verstehen wir dieselbe hier natürlich im weitesten Sinne von jeder Kundmachung des Werkes Christi, geschehe dieselbe nun im engsten oder weitesten Kreise, durch Wort oder Schrift, innerhalb der heidnischen oder christlichen Welt. Dieselbe fordert aber auch, daß das Evangelium nicht bloß Inhalt der Erkenntniß, sondern auch des zweckbildenden Willens werde. Dieß geschieht jedoch nicht bloß durch die Macht des objectiven evangelischen Wortes, sondern auch durch die der christlichen Persönlichkeit, in welcher das Christenthum eine subjective Gestalt, einen concreten Ausdruck gewonnen hat. Der Christ ist also nicht allein Verkündiger des Evangeliums, sondern auch Erzieher zum Evangelium, dieß Wort im umfassendsten Sinne genommen. Und endlich bedarf es neben der allgemeinen einer individuellen Darbietung und Zueignung der christlichen Heilsbotschaft. Diese geschieht einestheils durch das Wort, anderntheils, in der Taufe, durch symbolische Handlung. 2) Die Förderung der priesterlichen Würde setzt die Begründung voraus und bewegt sich also nur im Bereiche der Priester selber. Es entfaltet sich hier eine große Mannichfaltigkeit von Thätigkeiten, denn dieselbe erstreckt sich auf alle Beziehungen, worin der Gläubige zu Gott, zu Christo und zu andern Menschen steht; doch können wir folgende Hauptmomente unterscheiden: a) Da der priesterliche Stand Anfechtungen von innen und außen erleidet, das priesterliche Leben des Einzelnen der Belebung und Ergänzung durch andere Individualitäten bedarf, so erwächst dem allgemeinen Priesterthum hieraus ein Beruf zum Ermahnen, Ermuntern und Trösten, zum gegenseitigen Austausch von Empfindungen und Erfahrungen, zur Fürbitte, mit Einem Worte eine priesterliche Seelsorge des Einen am Andern. b) Da die Wiedergeburt niemals eine absolute ist, sondern auch in dem Wiedergebornen die Sünde, obwohl sie im Principe überwunden ist, nachwirkt, so muß die Erlösung und Versöhnung in Christo dem Einzelnen immer wieder zur Aneignung dargeboten werden. Auch dieß geschieht entweder durch das Wort oder, im Abendmahle, durch sinnbildliche Handlung. c) Da ferner der priesterliche Charakter, damit er die ganze geistige Existenz des Menschen umfasse, auch eine intellectuelle Thätigkeit erfordert, um so mehr, da er auch seinerseits wiederum von dieser Nahrung und Kräftigung empfängt, so hat das allgemeine Priesterthum die Aufgabe,

sich einander in der rationellen Erkenntniß des Christenthums zu fördern, also einen Beruf zu theologischer Forschung und Lehrthätigkeit in Wort und Schrift. d) Da endlich der Trieb nach sinnlicher Darstellung des inneren Lebens in dem Gläubigen das Bestreben hervorruft, auch der priesterlichen Thätigkeit einen sinnlich anschaubaren Ausdruck zu geben, diesem Bestreben aber zugleich die sittliche Tendenz innewohnt, in Andern gleiche Empfindungen oder Vorstellungen hervorzurufen, so hat das allgemeine Priesterthum auch einen Beruf zum christlichen Cultus und zur christlichen Kunst. 3) Die Bewahrung der priesterlichen Würde begreift diejenigen Bethätigungen des priesterlichen Standes in sich, welche zum Zwecke haben, diesen in Andern vor Störungen oder vor dem Untergange zu schützen. Dieß geschieht zwar im Allgemeinen auch durch alle bisher genannten Functionen, da dieselben jedoch nicht ausreichen, insbesondere auch noch dadurch, daß das Fleisch, welches diese Störung durch Auflehnung wider den Geist bewirkt, zur Unterwerfung unter diesen gezwungen wird. Dahin ist alle Art von Zucht und Strafe zu rechnen, werde dieselbe nun bloß durch das Wort oder durch Vorenthaltung priesterlicher Rechte ausgeübt. Der Zweck ist hierbei ein doppelter, die Restitution des priesterlichen Lebens in dem Sünder selber und sodann die Abwehr des Anstoßes in Andern durch Schärfung des Gewissens.

Durch diese Thätigkeit des allgemeinen Priesterthums entsteht eine vielseitige Wechselwirkung zwischen den Gläubigen, vermöge deren jedes einzelne Subject ein Object priesterlicher Wirksamkeit ist, ein lebendiger Austausch individueller Kräfte, eine Mannichfaltigkeit von Bethätigungen des Einen am Andern, mit andern Worten ein religiöses oder priesterliches Gemeinwesen. Dieses Gemeinwesen nennen wir Kirche. Doch darf dieser Ursprung der Kirche nicht in der Form zeitlich differenter Momente gedacht werden, als ginge dem Dasein der Kirche die Bethätigung des allgemeinen Priesterthums, dieser Bethätigung der priesterliche Charakter der Einzelnen voran. Denn so wenig Religion als bloßer, inactiver, Zustand denkbar ist, so wenig auch die priesterliche Würde ohne entsprechende innere wie äußere Thätigkeit. Vielmehr ist mit dem Einen auch das Andere gegeben, und da nun die letztere nothwendig als Wechselwirkung zwischen den Gläubigen erscheint, so ist mit dem allgemeinen Priesterthum zugleich die Kirche gesetzt und wir können dieselbe daher definiren als die Einheit des allgemeinen Priesterthums. Diese Einheit ist jedoch keine rein collective, keine bloße Summe christlicher Lebensäußerungen, sondern,

wie der priesterliche Charakter selbst nach unserer obigen Darlegung nicht aus einem Complex priesterlicher Merkmale besteht, vielmehr ein ursprüngliches Ganze darstellt, welches in diesen Merkmalen sein Wesen entfaltet, so bildet auch die Kirche in sich eine organische Einheit und ihre empirischen Lebensäußerungen sind dieser Einheit gegenüber lediglich endliche Darlegungen ihres inneren Wesens. Sie hat also nur einem Theile ihres Wesens nach äußerliche Wirklichkeit; sofern sie dagegen dieses ihr Wesen noch nicht in und an dem natürlichen Leben realisirt hat, d. h. der Totalität ihrer Merkmale nach, ist sie eine ideale Potenz, der keine geschichtliche Existenz adäquat ist. Als solche steht sie nach Analogie aller organischen Erscheinungen nicht allein über aller endlichen Wirklichkeit, sondern auch, zeitlich betrachtet, vor derselben, und wenn wir daher oben die Kirche aus der Bethätigung des allgemeinen Priesterthums entstehen ließen, so haben wir damit nur ihren zeitlichen Eintritt in die Welt bezeichnet; ihr metaphysischer Ursprung liegt wie der des allgemeinen Priesterthums selbst in einem übergeschichtlichen Princip, welches die reale Gemeinschaft im Glauben und damit die Kirche erst hervorruft. Der Träger und geschichtliche Ausgangspunkt dieses Princips ist Christus selber. Indem er dasselbe durch seine gesammte hohenpriesterliche Wirksamkeit in die Welt setzt, wird es in derselben zu einer wirksamen Macht, welche das Leben der Menschheit seiner Herrschaft zu unterwerfen trachtet. Es ist die Ureinheit des priesterlichen und kirchlichen Lebens, aus der die Mannichfaltigkeit christlicher Thätigkeit emanirt. In dem Kreise der Jünger tritt die Kirche zuerst in die geschichtliche Wirklichkeit und dieser wird wiederum die treibende Kraft zu weiterer Entfaltung.

Diese Definition der Kirche ist nicht allein eine Consequenz unseres Princips, sondern auch der neutestamentlichen Anschauung von der Kirche. Dieß ergiebt sich schon aus der Betrachtung von Matth. 16, 18. Die Gemeinde, von der hier Christus spricht, kann nicht eine bestimmte Ortsgemeinde sein, sondern es ist die Gesammtheit der Gläubigen, die Gemeinde schlechthin. Wenn aber diese Gemeinde auf Petrus als den ersten Bekenner gegründet werden soll, so kann dieß nur geschehen durch Gründung einer örtlich und zeitlich umschriebenen Gemeinschaft von Menschen, wie sie 18, 17 f. vorausgesetzt wird. Mithin ist der Begriff der ἐκκλησία übergeschichtlich und geschichtlich zugleich. Aber auch Paulus handhabt denselben so, daß die bezüglichen Prädicate bald über die Ortsgemeinde und den empirischen Bestand des Gemeindelebens hinausgehen, bald mit diesem zusammenfallen, also die Idee und Wirklichkeit der Kirche zugleich treffen. Wenn

wir dagegen die Kirche als in der Person Christi latitirend ansahen, so können wir uns zwar hierfür nicht direct auf eine Schriftstelle berufen, aber was der Herr von dem Reiche Gottes sagt, muß auch von der Kirche gelten; denn da auch das Reich Gottes als Gemeinschaft der Gläubigen vorgestellt werden muß, so kann zwischen beiden Begriffen kein anderer Unterschied obwalten, als daß der erstere den theologischen und hierin eingeschlossen den teleologischen Gesichtspunkt einnimmt, der letztere dagegen den anthropologischen. Nun bezeichnet sich Christus Luc. 17, 21 selbst als das Reich Gottes, denn das *ἐντὸς ὑμῶν* hat an dieser Stelle nicht die Bedeutung „in euch", sondern „in euerer Mitte", weil die Worte ja an die Pharisäer gerichtet sind (vgl. auch 11, 20) [1]. Von hier aus angesehen, treten auch erst die beiden Stellen Matth. 13, 31 f. und 33 in das rechte Licht. Das Himmelreich wird mit einem Senfkorn und mit einem Sauerteig verglichen, die dadurch, daß sie ihre Kraft von innen nach außen entfalten, das Wachsthum des Reiches Gottes herbeiführen. Dieser Vergleich ist aber nur dann vollkommen zutreffend, wenn das Himmelreich nach seinem principiellen Anfang gemeint ist. Dieser Anfang ist die Persönlichkeit Christi selbst, d. h. der ethische Inhalt dieser Persönlichkeit ist das zeugende Princip für alle Lebenserscheinungen des Reiches Gottes und folglich auch der Kirche.

Dagegen trifft unsere Definition mit der Lehre von der unsichtbaren und sichtbaren Kirche nur theilweise zusammen. Die Intention dieser Lehre, die schon Zwingli in seiner expositio fidei Christ. (art. ecclesia) mit denselben Ausdrücken aufgestellt habe, ist offenbar, die katholische Veräußerlichung der Kirche, nach welcher die ecclesia profitentium und ihre Organisation mit der ecclesia vere credentium identificirt wird, abzuwehren. Jener werden alsdann alle Merkmale der Idee der Kirche zuerkannt, dieser nur ihre rituelle Gestalt. Aber wenn auch der Vorwurf nicht berechtigt ist, daß dadurch die Kirche in zwei getrennte Kreise getheilt werde, indem die altprotestantischen Dogmatiker beide nur als zwei Seiten derselben Sache auffassen und daher die sichtbare Kirche nicht bloß auf die Nichtwiedergebornen, sondern auf Alle beziehen, so sind doch zuvörderst beide Begriffe ohne organischen Zusammenhang, so daß sie weder eine gemeinsame Wurzel haben, noch einer aus dem andern abgeleitet werden kann. Ferner ist schon von Schleiermacher mit Recht geltend gemacht

[1] Mit dieser Auffassung streitet das Vorhergehende in V. 21 und 20 nur scheinbar, denn das Reich Gottes entzieht sich eben dadurch der sinnlichen Beobachtung, daß es in Christo verborgen ist.

worden, daß die unsichtbare Kirche sich durch ihren Widerstand gegen die Welt manifestiren und daher sichtbar werden müsse; und ebenso wird, wenn doch die Merkmale lauterer Predigt und Sacramentsspendung nur der unsichtbaren Kirche gelten können, dieser zugleich Sichtbarkeit zuerkannt. Wenn endlich der unsichtbaren Kirche Infallibilität beigelegt wird, so paßt dieß nur auf die Idee derselben, nicht aber auf ihre Realität, da die Infallibilität absolute Wiedergeburt voraussetzt. Soll daher die Lehre ihren Zweck erfüllen, so bedarf sie wenigstens einer formellen Correctur. Diese wird ihr zu Theil, wenn wir die Kirche in der obigen Weise als überwirklich und wirklich zugleich fassen.

Im geraden Gegensatze zu unserer Auffassung steht diejenige Theorie, wornach die Kirche als ein aus Instituten, Aemtern und Ständen gegliederter Organismus erscheint. Nach dieser muß das Amt als die Quelle des allgemeinen Priesterthums aufgefaßt werden, daher sie schon oben ihre Widerlegung gefunden hat. Ist die Kirche lediglich die Einheit des allgemeinen Priesterthums, so werden wir vielmehr sagen müssen, daß das Amt kein nothwendiges Merkmal derselben sei, wofür die Kirchengeschichte mehr als Einen Beleg bietet. Dasselbe gilt aber auch von der kirchlichen Organisation überhaupt. Dieselbe ist freilich ein Moment der Weiterentwickelung des priesterlichen Gemeinlebens, aber niemals dieses selber; oder wer wollte behaupten, daß die vom Apostel Paulus gegründeten Gemeinden keine Kirchengemeinschaft gebildet hätten, weil sie durch kein anderes Band zusammengehalten wurden als durch die Uebereinstimmung im Glauben und wechselseitigen Erweis christlicher Liebe? Es ist daher eine ungerechtfertigte Verengerung des Begriffes der Kirche, wenn man eine Reihe von Erscheinungen christlichen Lebens nur deßhalb nicht zur Kirche rechnet, weil sie in keiner Beziehung zu den kirchlichen Organen stehen, oder wenn man das allgemeine Priesterthum in Gegensatz zur Kirche stellt. Geschichtlich äußert sich diese Ansicht darin, daß man die Kirche erst durch die Apostel gegründet sein läßt, als sei der Kreis der um den Herrn versammelten Jünger nicht selber schon Kirche gewesen, denn wenn auch die priesterlichen Functionen in diesem Kreise noch nicht zu umfassender Ausübung kamen, so ist derselbe doch nicht denkbar ohne alle wechselseitige Bethätigung des Glaubens [1]).

Empirisch erscheint die Kirche als eine Mannichfaltigkeit zeitlich, örtlich und politisch geschiedener Gemeinschaften, welche sich hinwie-

---

[1]) Hiermit stimmt das Wort Christi Matth. 16, 18 überein, denn dasselbe kann nicht den Sinn haben, er wolle durch Petrus und die andern Apostel die

derum auf Grund gemeinsamer Merkmale physischer und ethischer Art zu höheren Einheiten zusammenschließen. Die letzteren nennen wir nach jetzigem Sprachgebrauche Kirchen, die ersteren Gemeinden, beide aber sind nur endliche Erscheinungen der Einen idealen Kirche. Gemeinde und Kirche verhalten sich jedoch nicht so zu einander, daß jene nur ein Theil dieser wäre, vielmehr stellt nach biblischer Anschauung jede Gemeinde den Leib Christi, den Tempel Gottes, also die Idee der Kirche dar. Aber sofern diese Idee in einer größeren Gesammtheit von Gläubigen vollkommener realisirt ist, tritt die Kirche als ein höheres Ganzes über die Gemeinde hinaus, doch immer nur in der Art, daß die letztere in sich selbst wiederum eine organische Einheit, einen relativ selbständigen Organismus bildet. Die Verkehrung dieses Verhältnisses ist ein wesentliches Moment in der allmählichen Corruption der katholischen Kirchenverfassung gewesen, denn wenn nach Ausbildung einer christlichen Gesammtkirche die Gemeinde nur als ein Theil dieser erschien, so wurden dadurch die Gemeindebeamten zu Kirchenbeamten, die Gemeinde selbst zur bloßen Parochie, die dem Clerus als unorganisirte Masse gegenübersteht. Es ist ein großes Verdienst der Reformatoren, insbesondere Luther's, das ursprüngliche Verhältniß wieder an's Licht gestellt zu haben, aber dasselbe ist praktisch freilich gerade in der lutherischen Kirche am wenigsten zur Anerkennung gekommen. Für die katholische Auffassung ließe sich jedoch mit einem Scheine der Wahrheit geltend machen, daß ja geschichtlich die Kirche älter sei als die Gemeinde. Denn wenn Christus auf den Petrus als Bekenner die messianische Gemeinde gründen will, diese Gründung sich dann dadurch vollzieht, daß auch die übrigen Jünger sich zum Messias bekennen, und nun der Jüngerkreis sich zur jerusalemitischen Gemeinde erweitert, so ist offenbar, daß diese Gemeinde nicht bloße Ortsgemeinde war, sondern zugleich die christliche Gesammtkirche repräsentirte und durch sie erst die Ortsgemeinden entstanden. Allein die Priorität der Kirche würde nur dann die Selbständigkeit der Gemeinde aufheben, wenn diese als bloßer Zuwachs jener anzusehen wäre. Dieß aber ist so wenig der Fall, als der Gläubige deßhalb, weil er durch die priesterliche Thätigkeit eines Anderen gläubig geworden, zum selbstlosen Anhange desselben wird. Vielmehr wie hier-

---

Gemeinde auf Petrus bauen, sondern Petrus als der erste Bekenner der Messianität des Herrn soll das Fundament der Kirche bilden, auf welchem der Herr selber baut, indem er durch seine weitere Wirksamkeit auch Andere zu demselben Bekenntnisse führt. Die bekennenden Jünger bilden also die erste Gemeinde, aus deren priesterlicher Thätigkeit die Uebrigen hervorgehen.

durch wieder eine selbständige priesterliche Persönlichkeit entsteht, so entsteht auch durch die Missionsthätigkeit der Gesammtkirche jedesmal wieder der Leib Christi, die Kirche, also ein selbständiger Organismus. Wenn daher die von der Muttergemeinde zu Jerusalem aus gestifteten Ortsgemeinden keine selbständige Organisation bekamen, sondern von jener abhängig blieben, so war das nicht das Ziel, sondern der Ausgangspunkt ihrer Entwickelung.

Ist nun die Kirche lediglich die Gemeinschaft des allgemeinen Priesterthums, an deren Spitze Christus, der Hohepriester, steht, so folgt, daß dieselbe als solche denselben priesterlichen Charakter hat, der auch jedem Einzelnen in ihr zukommt, und daß sie also zu denselben Functionen den Beruf und das Recht hat, welche dem einzelnen Priester zukommen, und dieß gilt sowohl von der Gesammtkirche als von der Gemeindekirche. In Betreff des beiderseitigen Verhältnisses aber geht hieraus zugleich hervor, daß die Kirche nicht die Functionen der einzelnen Priester absorbirt oder auch nur beherrscht, sondern bloß als Collectivpersönlichkeit dasselbe ausübt, was die Einzelpersönlichkeit ausübt. Hierzu aber bedarf es besonderer Organe, denn theils liegt es in der Natur der kirchlichen Functionen, daß sie nicht von Allen zugleich versehen werden können, theils setzen sie eben als Gesammtfunctionen besondere Fähigkeiten voraus. Wie es nun aber im Wesen aller Organisationen begründet ist, daß das Organ nicht von außen an die Sache herangebracht werde, sondern aus derselben hervorgehe, so müssen auch die Organe der Kirche von dieser selbst producirt werden. Dieß aber kann nur auf folgende Weise geschehen: Indem der Geist Christi die Persönlichkeiten durchdringt, entstehen auf der Grundlage natürlicher Anlagen und unter dem Einflusse des christlichen Gemeingeistes besondere Befähigungen zu bestimmten priesterlichen Functionen. Da nun der priesterliche Stand dieselben der Gesammtheit offenbar macht, indem er die Begabten treibt, ihr Charisma an Andern zu bethätigen, so bieten sich derselben durch das allgemeine Priesterthum selbst diejenigen Persönlichkeiten dar, deren sie zur Organisirung ihrer Thätigkeit bedarf. Ueberträgt nun die Gesammtheit diesen ihre priesterliche Function, damit sie dieselbe auf Grund ihres eigenen priesterlichen Standes ausüben, so entsteht das kirchliche Amt, und wir können dasselbe daher definiren als die Organisation des allgemeinen Priesterthums. Seine allgemeine Voraussetzung ist die Zugehörigkeit zum allgemeinen Priesterthum, der reale Grund seiner eigenthümlichen Existenz das Charisma, die Bedingung seiner Wirksamkeit die Anerkennung von Seiten der Gemeinde

oder Kirche. Da nun aber die priesterlichen Functionen mannichfaltig sind, so wird auch eine Mannichfaltigkeit von Aemtern entstehen und dieselbe wird um so größer sein, je vielseitiger das priesterliche Leben in der Gesammtheit ist, wofür die apostolischen Gemeinden ein beredtes Zeugniß ablegen. Es wird sich ferner aber auch ein Unterschied herausstellen zwischen Kirchen- und Gemeindeämtern, d. h. zwischen Organen der Einzelgemeinde und einer Gesammtheit von Gemeinden.

Daß wir mit dieser Ableitung des Amtes auf dem Boden des Neuen Testamentes stehen, ergiebt sich aus der einfachsten Analyse von Stellen wie 1 Cor. 12, vgl. 16, 15 f. u. Apostelg. 6, 3; Röm. 12, 5 ff.; Eph. 4, 11. Die Herleitung des Amtes aus dem Charisma ist hier so offenbar, daß wir nicht nöthig haben, auf eine Widerlegung derjenigen Ansicht einzugehen, welche darin nicht die Wurzel, sondern eine bloße Zugabe des Amtes sieht [1]). Zugleich aber ist auch klar, wie ungenügend die Theorie ist, wornach das Amt bloß um der Ordnung willen vorhanden ist, denn dasselbe hätte hiernach keinen tiefern Grund als eine äußere Nothwendigkeit.

Der göttliche Ursprung des Amtes beruht also einzig darin, daß es aus dem Charisma hervorgeht. Durch dieses vollzieht sich ein göttlicher Beruf zu amtlicher Thätigkeit, der durch die Vocation von Seiten des allgemeinen Priesterthums zugleich zu einem menschlichen wird. Beide Momente aber gehören nothwendig zusammen. Wo also kein der Amtsfunction entsprechendes Charisma vorhanden ist, kann dasselbe zwar jure humano, d. h. durch den Willen der Gesammtheit bestehen, ist aber in sich selber nichtig, und dasselbe muß auch von dem eigenen priesterlichen Stande der Amtsperson gesagt werden. Daher giebt vom evangelischem Standpunkte das Amt der Person, welche es bekleidet, niemals einen höhern Werth, als diese schon in sich selber hat, ein ministerium irregenitorum ist aber für denselben gar keins. Ebenso constituirt auch das Charisma nicht für sich allein schon das Amt. Wird daher die göttliche Berufung verkannt, so ist dennoch kein Recht zur Ausübung amtlicher Functionen vorhanden, denn hierdurch würde der priesterliche Charakter der Gesammtheit, der weder durch den Irrthum noch durch zeitliche Verirrungen ethischer Art aufgehoben wird, verletzt. Dagegen kehrt die uns entgegenstehende Amtstheorie das Verhältniß geradezu um. Während für uns das Amt nur in den concreten Personen existirt und daher von einer rein

[1]) Hierauf kommt es in der That hinaus, wenn Löhe (Kirche und Amt, Neue Aphorismen, 1853, S. 26) nur dem „mit dem Amt gesetzten" Charisma das ἐνέργημα, die Kraft, zuschreibt.

objectiven, an sich inhaltslosen Amtsinstitution nur für die logische Abstraction die Rede sein kann, ist es nach jener eine reine Form, gleichsam ein leeres Gefäß, in welches der Inhalt erst hineingegossen werden muß. Diese Form ist göttlichen Ursprungs, indem Christus das Amt der neutestamentlichen Diakonie (nach 2 Cor. 3, 6 ff.) ein- für allemal eingesetzt hat, und der göttliche Charakter des concreten Amtes beruht also nicht auf dem Charisma, sondern auf der Theilnahme an einer göttlichen Institution, welche durch eine menschliche Causalität, die Vocation, vermittelt wird. Diese Ansicht, die im tiefsten Grunde auf Verkennung der innersten Wesenheit des Christenthums beruht, ist nicht allein, wie der ganze Verlauf unserer Erörterung zeigt, dogmatisch haltlos, sondern sie vermag sich auch vor der Geschichte nicht auszuweisen. Denn es ist nicht nachzuweisen, daß Christus eine ständige, für alle Zeiten gültige Amtsform geschaffen habe, sondern er hat die Organisation der Gemeinde ebensowohl wie die Einrichtung des Cultus der freien Entwickelung des christlichen Geistes überlassen. Die Berichte der Evangelisten (vgl. besonders Marc. 3, 13 f.) über die Einsetzung der Apostel lauten nicht so, als habe er damit die Gründung einer Amtsinstitution bezweckt, sondern er wählt sich aus der Zahl der Jünger diejenigen, welche er für befähigt hielt, heraus, um sie zu dem apostolischen Berufe vorzubereiten und auszusenden. Das Amt wird also hier nur mit und in der Person gesetzt, nicht aber kommt die Person zu dem in abstracto gegründeten Amt hinzu. Daß aber Christus Anleitung zur Gründung des Presbyterats oder anderer Gemeindeämter gegeben habe, davon ist nicht nur keine Spur vorhanden, sondern die Wandlungen, welche diese Aemter schon in der apostolischen Zeit durchmachten, und der Unterschied, welcher dabei zwischen Juden- und Heidenchristen geltend wurde [1]), bürgen dafür, daß dieselben sich aus den lebendigen Bedürfnissen heraus gestalteten. Ebenso zeigt der Zusammenhang, worein die bei Paulus aufgezählten Aemter mit dem Charisma gesetzt sind, daß dieselben nicht die Geltung ein- für allemal eingesetzter Typen haben sollten. Eine bloß nach göttlichem Rechte existirende, absolute Form des christlichen Amtes giebt es also nicht, und es ist nicht viel mehr als eine Curiosität, wenn das lutherische „Gnadenmittelamt" als das allein echt apostolische hingestellt wird. Ueberhaupt hat das moderne pastorale Amt gar kein Analogon in der apostolischen Kirche.

In Bezug auf das Verhältniß von allgemeinem Priesterthum

---

[1]) Vgl. Ritschl a. a. O. S. 415 ff. und 356 f.

und Amt ergiebt sich aus dem Vorhergehenden, daß beide nicht specifisch verschieden sein können, sondern daß das Amt lediglich diejenige Art des allgemeinen Priesterthums ist, welche mit dem Priesterthum der Gesammtheit durch Uebertragung von Seiten dieser identisch geworden ist. Deßhalb kann aber auch kein specifischer Unterschied zwischen den beiderseitigen Functionen gesetzt werden, als habe das allgemeine Priesterthum bloß das Recht zur Verheißung, das Amt dagegen zu realer Mittheilung christlicher Heilsgüter [1]), sondern der Erfolg und die Wirkung sind nothwendig dieselben. Das Amt tritt also nicht aus dem Bereiche des allgemeinen Priesterthums heraus, am allerwenigsten in der Weise, daß es eine Suprematie über dasselbe in Anspruch nehmen dürfte, sondern die Amtsperson bleibt vor wie nach Glied der priesterlichen Gemeinschaft und übt an derselben lediglich Diakonie aus. Von einem besondern, sogenannten geistlichen, Amtsstande sollte daher in evangelischen Kirchengemeinschaften, streng genommen, auch nicht einmal die Rede sein. Hieraus folgt jedoch nicht, daß das Amt in unbedingter Abhängigkeit von dem Gesammtwillen stehe, sondern weil eben darin die im Namen der Gesammtheit zu vollziehende Bethätigung des priesterlichen Standes mit der Bethätigung des eigenen Priesterthums identisch geworden ist, dieses sich aber nur von dem Hohenpriester absolut abhängig weiß, so bleibt das Amt insofern selbständig, als es sich zu keiner Amtsfunction verstehen darf, welche diese Abhängigkeit und somit die eigene priesterliche Würde verletzte. Wofern also Störungen des christlichen Gemeindebewußtseins eintreten, hat sich das Amt dem Gesammtwillen so lange zu widersetzen, bis diese Störungen überwunden sind.

Es ist hier der Ort, auf einen Einwurf einzugehen, der, wenn er triftig wäre, unsere ganze Anschauung von dem Verhältnisse des Amts und allgemeinen Priesterthums umstieße. Dieser Einwurf betrifft den Apostolat, denn derselbe bezeichnet nach der gewöhnlichen Ansicht eine ganz singuläre Stellung, die weder das allgemeine Priesterthum zur Voraussetzung hat, noch sich bloß auf das Charisma gründet, noch endlich der Anerkennung der Gemeinde bedarf. Allein eine genauere Betrachtung zeigt, daß diese Vorstellung aller geschichtlichen Wahrheit entbehrt. Denn wenn doch nothwendig angenommen werden muß, daß die Jünger sich in priesterlichem Stande befanden, als sie von dem Herrn zu Aposteln gewählt wurden, so setzt also schon um deßwillen der Apostolat das allgemeine Priesterthum voraus.

---

[1]) Vgl. Löhe a. a. O. S. 25.

Aber der Umstand, daß die Zwölfe aus einer größeren Zahl von Jüngern ausgewählt wurden, zeigt auch, daß der Umfang des allgemeinen Priesterthums größer war als der des Apostolats. Dagegen scheint die Ableitung der apostolischen Würde aus dem Charisma mit den Merkmalen zu streiten, welche von den Aposteln selbst als zu dieser gehörig angegeben werden. Petrus nennt Apostelg. 1, 21 als Requisit des zu erwählenden Apostels, daß er Zeuge des ganzen Lebenslaufs Christi gewesen, und Paulus macht, wo er seine apostolische Würde vertheidigt (1 Cor. 9; Gal. 1 und 2) geltend, daß er den Auferstandenen gesehen, daß er in Folge göttlicher Berufung Apostel sei und das Evangelium durch göttliche Offenbarung empfangen habe. Allein die beiden ersten Merkmale können nicht als nothwendiges Erforderniß angesehen werden, denn es wäre sonst, was das erste betrifft, unerklärlich, wie die Urapostel den Paulus als Apostel anerkennen konnten, was sie doch thatsächlich gethan haben (Gal. 2), das zweite aber würde voraussetzen, daß die Zwölfe erst nach der Auferstehung des Herrn Apostel geworden, was gegen die Angaben der Evangelisten streitet. Die beiden anderen endlich haben das Charisma zur subjectiven Bedingung. Wenn Christus sich aus dem Jüngerkreise Einige zu Aposteln erwählt, so kann der Maßstab bei dieser Wahl ebenso wie bei der des Matthias nur das Charisma gewesen sein, und wenn Paulus, um seine Befähigung zum Apostelamte darzuthun, sich auf Offenbarungen beruft, so leidet es doch auch keinen Zweifel, daß er dieselben unter den Gesichtspunkt des Charisma's stellt (vgl. 1 Cor. 14, 6 und 26). Der subjective Grund des Apostolats ist also das Charisma, wie denn Paulus denselben auch geradezu als solches bezeichnet (1 Cor. 12, 28 ff.), und der göttliche Beruf zu apostolischer Wirksamkeit muß mithin als durch dieses vermittelt gedacht werden. Was aber den letzten Punkt anlangt, so ist die apostolische Würde weder ohne menschliche Anerkennung denkbar, da sie ja sonst wirkungslos geblieben wäre, noch hat sie factisch ohne dieselbe bestanden. Dieß geht nicht nur aus der Wahl des Matthias hervor, sondern auch Paulus hebt die Anerkennung seines Amts von Seiten der anderen Apostel hervor und wird nach Apostelg. 13, 1 ff. durch antiochenische Gemeindeglieder geradezu mit demselben betraut, daher seine Berufung auf den göttlichen Ursprung seiner Würde nicht dem menschlichen überhaupt, sondern nur dem *rein menschlichen* entgegengesetzt ist und bloß den Zweck hat, zu zeigen, daß er den Zwölfen nicht nachstehe. Aus dieser Sachlage geht bereits zur Genüge hervor, daß der Apostolat keine privilegirte Klasse von Personen, sondern ein kirchliches Amt überhaupt

bezeichnet, dasjenige nämlich, welches mit der Verkündigung des Evangeliums und der Gründung von Gemeinden unter den Ungläubigen beauftragt ist. Paulus selbst macht den freiesten Gebrauch von dem Apostelnamen, indem er nicht nur den Barnabas (1 Cor. 9, 5 f., vgl. Gal. 2, 9 und Apostelg. 14, 4) und Jacobus (Gal. 1, 19), sondern auch wahrscheinlich noch Andere (Röm. 16, 7; 1 Cor. 15, 7) als Apostel bezeichnet[1]). Es ist willkürlich, hier von Aposteln im engeren und weiteren Sinne zu reden[2]), selbst auch dann, wenn man das Schauen des Auferstandenen oder eine Berufung in apokalyptischer Form oder die Augenzeugenschaft des irdischen Wirkens Christi für die apostolische Würde fordert, da diese Merkmale nicht auf die Zwölfe und Paulus beschränkt waren (vgl. z. B. 1 Cor. 15, 6; Apostelgesch. 8, 26; Luc. 10, 1). Der letztere zählt auch den Apostolat ohne jede Einschränkung unter den Aemtern mit auf (1 Cor. 12, 28; Eph. 4, 11). Das Amt des Apostels ist mithin nur Eins und nur die Personen unterscheiden sich durch ihre besondere Begabung und historische Stellung. Auf diesen allein, nicht aber auf exceptionellen Amtsfunctionen beruht daher auch die kirchliche Auctorität der ersten Apostel Christi, und es hieße den großartig universellen Charakter des Christenthums verkennen, wollte man zu Gunsten einer äußeren Auctorität den Apostolat zu einem Privilegium bestimmter Personen machen. Nach dieser Ansicht hätten die Apostel eine die ganze Kirche umfassende Behörde gebildet, welcher die gesammte Kirchengewalt anvertraut war. Aber es ist auch nicht von einer einzigen Amtsfunction nachzuweisen, daß sie allein von den Aposteln ausgeübt worden wäre. Dieselbe Gewalt, die nach Matth. 16, 19 Petrus in Betreff der Disciplin besitzt, wird 18, 18 (vgl. V. 17) auch der Gemeinde zuerkannt, wozu 1 Cor. 5, 3 ff.

---

[1]) Dagegen wird Philippus, der jerusalemitische Gemeindepfleger, Apostelg. 21, 9 als Evangelist bezeichnet. Wenn nun auch aus Eph. 4, 11 hervorgeht, daß dieser Ausdruck nicht gleichbedeutend mit Apostel ist, so berechtigt doch nichts zu der Behauptung Meyer's (zu Apostelg. 21, 9) u. A., daß es bloße Hülfsmissionare gewesen seien, die, weil sie nicht von Christo unmittelbar berufen seien (an dieses letztere Merkmal hält sich auch Ewald, Gesch. d. Volks Israel, VI, 213), bloß unter apostolischer Auctorität gelehrt hätten, denn dieß wird für Philippus durch Apostelg. 8 widerlegt. Vielmehr sind unter den Evangelisten Solche zu verstehen, die bloß im Bereiche bereits bestehender Gemeinden das Evangelium verkündeten (vgl. 2 Tim. 4, 5). Daß aber der Unterschied zwischen beiden Aemtern nur relativ war, dafür spricht auch 1 Cor. 12, 28, wo die Evangelisten nicht besonders aufgezählt und daher wahrscheinlich unter den ἀποστόλοις mitbegriffen sind.

[2]) So z. B. Meyer in seinem Commentar zu den betreffenden Stellen.

(vgl. 2 Cor. 2, 6 ff.) einen praktischen Beleg giebt. Ebenso findet man mit Unrecht in dem Ausspruche Christi Joh. 20, 23[1]) ein Privilegium der Apostel ausgesprochen, denn das Erlassen und Behalten der Sünden wird in dieser Stelle nicht auf die geschichtliche Stellung der Apostel, sondern (vgl. V. 22) auf den Empfang des heiligen Geistes, also auf ein Gemeingut der Gläubigen, gegründet. Dasselbe gilt aber auch von der Handauflegung, denn als das wirksame Mittel bei dieser Function erscheint das sie begleitende Gebet, also eine gemeinchristliche Thätigkeit, daher sie auch von Nichtaposteln vollzogen wird (vgl. Apostelg. 6, 6. 13, 3. 9, 17). Wenn ferner Matth. 19, 28 den Jüngern verheißen wird, daß sie dereinst über das Volk Israel Gericht halten sollten, so sagt Paulus doch auch von den Gläubigen insgesammt, daß sie die Welt richten würden (1 Cor. 6, 2). Daß aber die Einsetzung der Gemeindebeamten und die Gemeindeleitung zur Function der Apostel gehörten, ist ein bloßer Schein, der dadurch entsteht, daß sie als Gemeindegründer die Organisation derselben erst anbahnen mußten oder sich einem zweiten Berufe vermöge eines entsprechenden Charisma's unterzogen. Das Erstere ist der Fall, wenn Paulus nach Apostelg. 14, 23 Presbyter einsetzt, wobei auch ohnehin vorausgesetzt werden muß, daß es mit freier Zustimmung der Gemeinde geschah, das Zweite, wenn Petrus Joh. 21, 15 aufgefordert wird, die Heerde zu weiden, oder wenn Jacobus noch späteren Nachrichten den Episcopat der jerusalemitischen Gemeinde inne hatte. Daß diese Functionen nicht Zweige des apostolischen Berufes waren, zeigt die Art, wie die Apostel selbst diesen letzteren begrenzen (Apostelg. 5, 32. 6, 4). Man könnte sonst mit demselben Rechte daraus, daß Paulus für die jerusalemitische Gemeinde collectirt, folgern, daß der Apostolat zugleich Diakonat sei. Aus allen diesen Thatsachen geht klar hervor, daß es nicht ein bloßer Ausdruck der Bescheidenheit, sondern der eines factischen Verhältnisses ist, wenn sich die Apostel als Diener und Mitbrüder der Gemeinde bezeichnen und nur in Uebereinstimmung mit dieser handeln. Es ist daher ein ganz vergebliches Bemühen, durch Zurückführung kirchlicher Aemter auf den Apostolat, sei es nun, daß man sie als Fortsetzung oder Abzweigung desselben oder als durch ihn eingesetzt betrachtet, eine über den Bereich des allgemeinen Priesterthums hinausgehende, also nicht im Namen desselben auszuübende Amtsgewalt abzuleiten. Jede Fortsetzung des Apostolats kann nur auf Grund eines entsprechenden Charisma's und entsprechender Anerkennung

---

[1]) Vgl. u. A. Meyer, Commentar zum Evang. Joh. 2. Aufl. S. 445.

von Seiten des allgemeinen Priesterthums stattfinden und erstreckt sich auf keine anderen Befugnisse als die Juden- und Heidenmission, daher eine Abzweigung desselben gar nicht möglich ist. Die Einsetzung von Aemtern durch die Apostel aber konnte sich nur auf die erste Generation beziehen und berechtigte daher zu keiner autonomen Succession der Amtspersonen. Eine Suprematie des Amts über die Gemeinde kann also in keinerlei Weise aus apostolischen Institutionen begründet werden, und der Apostolat selbst macht keine Ausnahme von der Art, wie wir oben das Verhältniß zwischen Amt und allgemeinem Priesterthum bestimmt haben [1]).

Wir hatten gefunden, daß die Gesammtkirche über die Gemeindekirche hinaustritt, ohne die Selbständigkeit der letztern, als eines Ganzen in sich, aufzuheben. Hieraus folgt, daß das Kirchenamt zu der Gemeinde und deren Aemtern lediglich in dem Verhältnisse steht, daß es als Organ der Gesammtheit dieselben priesterlichen Functionen an der einzelnen Gemeinde ausübt, welche das Gemeindeamt an den einzelnen Gläubigen ausübt. Es darf daher das Priesterthum der Gemeinde nicht beschränken, sondern hat die Aufgabe, die Gaben und Kräfte der Kirche der Gemeinde und die der Gemeinde der Kirche zu vermitteln und das Gemeindeleben vor einseitiger Abschließung und vor Verirrungen zu bewahren. Wie aber die Gemeinde das Recht der Renitenz gegen ihr eigenes Amt hat, sobald ihr priesterlicher Charakter verletzt wird, so hat sie auch das Recht der Renitenz gegen die Organe der Gesammtheit.

Die Form, in welcher die Uebertragung priesterlicher Functionen an das Amt stattfindet, darf dem Wesen dieser selbst nicht widersprechen. Die Uebertragung darf daher weder durch eine außerhalb der priesterlichen Gemeinschaft überhaupt, noch außerhalb der besonderen Gemeinschaft, deren Organ das Amt sein soll, stehende Instanz erfolgen; denn wenn auch hierbei vorausgesetzt würde, daß sie im Namen derselben geschehe, so bliebe diese Voraussetzung doch so lange eine leere, als sie sich nicht auf eine concrete Willensäußerung stützte. Eine Gemeindefunction kann daher auch nicht durch die Kirche, es sei denn als Act der Zucht, noch eine kirchliche Function durch die Gemeinde übertragen werden, am allerwenigsten aber kann das Amt sich

---

[1]) Wir haben im Vorstehenden den Begriff und die geschichtliche Stellung des Apostolats nur so weit erörtert, als es unser Zweck erfordert. Eine erschöpfende Behandlung der dahin gehörenden Fragen ist unseres Wissens noch nirgendwo gegeben worden, obgleich die in Betreff derselben, meist stillschweigend, gemachten Voraussetzungen einen bedeutenden Einfluß auf die Auffassung des Urchristenthums, ja des Christenthums überhaupt ausüben.

durch sich selbst fortsetzen, wie es bei der Cooptation geschieht, denn es würde sich alsdann von dem allgemeinen Priesterthum ablösen und zum Clerus werden. Die Uebertragung muß sich also auf eine freie Willensäußerung der Gesammtheit gründen, geschehe dieselbe nun in der Form der Wahl unter Mehreren oder der freien Anerkennung präsentirter oder sich präsentirender Persönlichkeiten. Beide Arten finden sich schon in der apostolischen Zeit (Apostelg. 6, 5. 14, 23; 1 Cor. 16, 15). Bei jedem anderen Modus würde das Recht des allgemeinen Priesterthums verletzt werden. So lange das letztere nicht in Frage kam, blieb daher auch die apostolische Praxis in Geltung, ja dieselbe war selbst im dritten Jahrhundert noch nicht ganz verschwunden. Erst seitdem das Priesterthum der Christen dem Priesterthum des Clerus gewichen war, hörte sie ganz auf.

Wie verhält sich nun die priesterliche Thätigkeit des Amts zu derjenigen der Gesammtheit? Daß diese nicht auf jene Thätigkeit verzichten kann, ist klar, denn sie würde damit auf den priesterlichen Stand selbst verzichten und das Amt bliebe nicht mehr Organ der Gläubigen, sondern würde zu einem privilegirten Stande. Soll dagegen das Amt wahrhaft Organ der Gesammtheit sein, so muß es in stetiger Wechselwirkung mit dem Gesammtgeist und Gesammtwillen stehen. Dieß wird theils durch cultische, theils durch synodale Institutionen bewirkt. Das Recht der Gesammtheit erstreckt sich jedoch hierbei nicht bloß auf die Mitwirkung, sondern, wo es noth thut, auch auf die Ergänzung und Beschränkung der amtlichen Thätigkeit.

Dasselbe gilt im Allgemeinen auch für das Verhältniß des Amts zu dem Priesterthum der einzelnen Gläubigen. Mit der Gesammtheit hat zwar auch der Einzelne sich ein Organ für die Bethätigung seines priesterlichen Charakters geschaffen, doch eben nur, sofern er Glied dieser Gesammtheit ist, nicht aber in seiner Eigenschaft als besondere priesterliche Persönlichkeit [1]). Als solche kann er so wenig wie jene auf die eigene Thätigkeit Verzicht leisten, sondern er wird zuvörderst nach Maßgabe seines Charisma's dem Amte mitwirkend zur Seite treten, indem er dasselbe in seiner Thätigkeit unterstützt oder amtliche

[1]) Hierdurch erledigt sich der von Löhe (a. a. O. S. 38) gemachte Einwand, das geistliche Priesterthum könne schon deßhalb nicht mit dem geistlichen Amte identificirt werden, weil sonst Alle das Recht haben müßten, amtliche Functionen zu vollziehen, denn wenn man sage, sie hätten zwar das Recht, dürften es aber nicht ausüben, so wäre ihr Recht ein todtes, d. h. gar keins. Die Functionen, welche die Amtsperson öffentlich verrichtet, sind ja eben nicht ihre eigenen, sondern die der Gemeinde als solcher.

Functionen im Nothfalle selbst ausübt, wofern dieselben nicht ihrem Charakter gemäß ausschließlich Eigenthum der Gesammtheit oder des Amts sind. Zu den letztern rechnet man jetzt häufig auch die Taufe, allgemein aber das Abendmahl, doch beides mit Unrecht. Denn die Taufe ist zunächst nur Zeichen der Reinigung von Sünden durch den Glauben und das Bekenntniß zu Christo und erst in Folge dessen Symbol der Aufnahme in die Gemeinschaft der Gläubigen. Die Oeffentlichkeit ist derselben daher nicht wesentlich, wohl aber bedarf die Privattaufe in Bezug auf das letztere Moment der Anerkennung von Seiten der Gemeinde. Ebenso ist auch das Abendmahl seinem Wesen nach nicht nothwendig ein Act des öffentlichen Gemeindecultus, sondern, wie die Art seiner Einsetzung und die Verbindung mit den Agapen zeigt, nur ein Act christlicher Gemeinschaft überhaupt. Obgleich sich nun diese Gemeinschaft nur in der Versammlung der ganzen Gemeinde vollkommen darstellt, so ist doch deßhalb die im Nothfall ohne das Amt und in engerem Kreise gefeierte Eucharistie nicht mit einer Verletzung ihres Wesens verbunden, daher noch Tertullian den Laien das Recht zuerkennt, im Nothfalle das Abendmahl selbst darzureichen. Der Nichtbeamte fungirt in diesen Fällen kraft seines eigenen Priesterthums, weßhalb sie von solchen wohl zu unterscheiden sind, wo derselbe bloß im Namen und Auftrage der Gesammtheit oder des Amts handelt. Seinen eigensten Beruf hat jedoch das nichtamtliche Priesterthum in derjenigen Thätigkeit, welche es rein auf Grund seines individuellen Charisma's ausübt. Die Familie sowohl wie die weiteren socialen und politischen Gemeinschaften und Anstalten bieten derselben ein unermeßliches Arbeitsfeld dar. Eine Schranke hat sie nur an denjenigen Functionen, welche der Gesammtheit und dem Amt eigenthümlich sind, sonst aber ist sie keineswegs an die Organisation der Kirche gebunden, sondern bewegt sich in ihrem Gebiete vollkommen frei und hat daher auch das Recht eigener Organisation. An die öffentlichen Organe der Kirche gebunden, würde sie aufhören, das zu sein, was sie sein soll, eine freie Bethätigung göttlicher Gaben und Kräfte. Ihr Recht ist daher nicht minder ein göttliches als das des Amts, ja sie übertrifft dasselbe an Ursprünglichkeit des Berufs, an Ungezwungenheit der Bewegung, an Unbeengtheit durch die äußere Rechtsordnung der Kirche. Sie steht daher auch nicht außerhalb, sondern innerhalb der Kirche, und so wenig man berechtigt ist, zwischen allgemeinem Priesterthum und Kirche zu unterscheiden, so wenig darf auch unterschieden werden zwischen allgemein priesterlicher und kirchlicher Thätigkeit; denn die Kirche ist niemals identisch mit ihrer Organisation,

sie ist nicht bloß da, wo ihre Organe sind, sondern überall, wo Menschen priesterlich leben und wirken.

Wir haben zum Schlusse noch einem Einwurfe zu begegnen, der, wenn er sich haltbar zeigte, zwar nicht die principielle Gültigkeit unserer Erörterung umstieße, wohl aber derselben jeden praktischen Werth benähme. Man könnte nämlich sagen, dieselbe basire allenthalben auf einer idealen Anschauung vom Wesen des allgemeinen Priesterthums und der Kirche und leide daher keine Anwendung auf die Wirklichkeit; denn diese zeige nicht eine Kirche von Wiedergeborenen, sondern eine Kirche, die theils aus Gläubigen, theils aus Halbgläubigen, theils aus Solchen bestände, die bewußt oder unbewußt nur noch die elementaren Formen des christlichen Lebens besäßen. Diese empirische Kirche postulire zwar nicht eine andere Grundlage, aber doch, weil diese Grundlage factisch nur partiell vorhanden sei, eine Beschränkung der darauf gegründeten Rechte des allgemeinen Priesterthums. Es ist nun freilich richtig, daß wir allenthalben von Principien ausgegangen sind, die über das empirische Dasein der Kirche hinausreichen. Allein der Vorwurf idealistischen Construirens ist dadurch nicht begründet; denn es gehört zum Wesen geschichtlicher Principien — und ein solches ist ja auch das Christenthum — daß sie weder rein wirklich, noch rein überwirklich sind, sondern beides zugleich, in der Art nämlich, daß sie, in die Welt eingetreten, sich nach und nach darin realisiren, ohne doch in der Zeitlichkeit jemals vollkommen real zu werden. In dieser Art haben wir auch die Kirche und das allgemeine Priesterthum als Principien betrachtet, die zwar in demjenigen, der sie in die Welt gesetzt, vollkommene Realität erlangt haben, aber, die Menschheit angesehen, nur partiell wirklich geworden sind. Deßhalb haben wir den Glauben und die Wiedergeburt, oder die Basis beider, nicht in absolutem, sondern nur in relativem Maße als real vorausgesetzt und die daraus gewonnenen Grundsätze überall mit geschichtlichen Thatsachen zu belegen gesucht. Diese letztern entnahmen wir zum größten Theil derjenigen Zeit, in welcher das kirchliche Leben zwar theilweise noch unentwickelt war, die aber doch, was die Grundlagen desselben anlangt, durch ihren unmittelbaren Zusammenhang mit dem Ursprunge des Christenthums das reinste Bild der Kirche gewährt. Unsere ganze Darstellung enthält daher nichts, was nicht schon einmal wirklich gewesen wäre und daher auch wieder wirklich werden könnte, ja müßte. Wir forderten keine Gemeinde von reinen Heiligen, sondern nur eine solche, die sich aus Menschen sammelt, welche ein innerlicher Beruf zu christlichem Glauben und Leben führt — ein Begriff, der nicht dadurch aufgehoben wird, daß sich Einzelne ohne

Beruf in dieselbe einschleichen. Jener Einwurf kann sich also nur darauf erstrecken, daß wir uns nicht mit den bestehenden kirchlichen Verhältnissen auseinandergesetzt haben. Allein dieß würde weit über den Raum eines theologischen Aufsatzes hinausgehen; doch liegt der Schluß sehr nahe, daß wir weder eine Staatskirche, noch eine Volkskirche, noch eine Gemeinde, die eine bloße Form der bürgerlichen Gesellschaft ist, für echt evangelisch halten können; wofern es sich aber um eine bestimmte Richtung in der Kirche handelt, so sind solche am geeignetem Orte der Kritik unterworfen worden. Es kann keinem Einsichtigen verborgen sein, daß die durch die Reformation wieder aufgefundenen Grundideen des Christenthums weder in der Lehre, noch im Cultus, noch in der kirchlichen Verfassung bisher zu einem adäquaten Ausdrucke gelangt sind, weil sie bald wieder von dem Roste der Tradition bedeckt wurden, und daß die Zustände der evangelischen Kirche zum Theil in grellem Gegensatze zu den reformatorischen Grundsätzen stehen. Doch wenn nicht alle Zeichen trügen, so ist die Zeit nicht fern, wo sich aus den Kämpfen der Gegenwart eine reinere und hellere Gestalt evangelischen Lebens erhebt. Wer unsere Zeit für untüchtig dazu hielte, der sähe nur die Oberfläche und verkennte die Macht christlicher Gedanken, welche, bald bewußt, bald unbewußt, oft in der widersprechendsten Form, unter dieser Oberfläche arbeitet. Möge es aber mit dem christlichen Charakter unserer Zeit stehen, wie es wolle, es ist keine Ursache vorhanden, statt des Glaubens ein Gesetz der Dogmen, statt des Priesterthums der Christen ein Priesterthum des Amtes aufzurichten; denn es ist unchristlich, das Evangelium um der Unfähigkeit der Zeit willen in sein Gegentheil zu verkehren. Es ist aber auch noch niemals bewiesen worden, daß ein ganzes Geschlecht unempfänglich wäre für die Grundgedanken des Christenthums, und es verriethe wenig Vertrauen in seine weltgeschichtliche Macht, wenn man behaupten wollte, es fände sich nirgendwo Boden für eine seinem Wesen entsprechende Ausgestaltung des allgemeinen Priesterthums. Wir müssen freilich eine geschichtliche Nothwendigkeit darin erkennen, daß das Christenthum seinem innersten Gedanken zum Theil entgegengesetzte Gestalten angenommen hat, und darum halten wir die historische Form des kirchlichen Lebens so lange für gerecht, als sich keine neuen Kräfte regen; wo und wann dieß aber geschieht, da soll man den neuen Wein nicht in alte Schläuche fassen.

Die Oxforder Essays und Reviews.

Von Prof. Diestel in Bonn.

Die mächtige Aufregung, welche diese Abhandlungen in England hervorgerufen haben, scheint noch im Steigen begriffen zu sein [1]). Ebensowohl die Grundanschauungen, die hierin vielfach mit Gelehrsamkeit und Geist vorgetragen werden, und für den Bestand des wahren Christenglaubens gefahrdrohend erscheinen, bilden die Ursache des massenhaften Protestes, wie auch der Umstand, daß nicht nur Mitglieder sondern auch Geistliche der bischöflichen Kirche, meist durch ihre bedeutenden Stellungen hervorragend und einflußreich, zu den Verfassern gehören. Es ist nicht unsere Sache zu entscheiden, in welchem sittlichen oder rechtlichen Verhältnisse die Veröffentlichung von liberalen theologischen Anschauungen, wie sie hier vorliegt, zu der Ordinationsverpflichtung jener geistlichen Autoren stehe. Obgleich wir dem evangelischen Bunde ferne stehen, dünkt es uns eine Pflicht der deutschen Theologie zu sein, die ganze theologische Arbeit als eine Gesammtaufgabe zu betrachten, an welcher die verschiedenen Kirchen und Nationen, vollends soweit sie zum evangelischen Bekenntnisse gehören, je nach ihren Charismen und Bedürfnissen Antheil nehmen. In der gerechten unbefangenen Würdigung solcher Arbeiten mag sich der oft gerühmte universale Charakter der deutschen Theologie bethätigen und bewähren. Daß jenes Werk in der englischen Kirche so gewaltige Sensation macht, muß uns vorab bezeugen, daß es für die ganze kirchliche und theologische Anschauungsweise unserer evangelischen Stamm- und Glaubensverwandten jenseits des Kanals wirk-

---

[1]) Fast monatlich werden neue Ausgaben des Buches nöthig; uns liegt bereits die neunte vor. Die Entstehung derselben setzen wir als bekannt voraus, da die religiösen und kirchlichen Wochenblätter der deutschen Presse fast sämmtlich kürzere Artikel über diese literarische Erscheinung gebracht haben.

lich von hervorragender Bedeutung sei. Mithin liegt uns die zwiefache Aufgabe vor, einmal zu begreifen, warum jene literarische Erscheinung eine solche Wirkung hervorruft und von Einigen als ein Lerchenruf, der einen neuen schöneren Morgen ankündige, begrüßt, von Andern als Stimme des jetzt losgebundenen Satans verabscheut wird; für's Andere, in welchem Verhältnisse jene theologischen Anschauungen zur deutschen Wissenschaft stehen und welchen Ertrag an Erkenntniß dieselbe aus jenen Forschungen zu ziehen vermag.

Die deutsche Presse hat sich darauf beschränkt, ihr Erstaunen zu äußern, daß so unbedeutende Geistesproducte eine derartige Wirkung drüben hervorriefen, nicht ohne Bezeugung des Mitleids über die traurige Beschränktheit der anglikanischen Geistlichkeit, nicht ohne gerechte Mißbilligung der gewaltsamen Schritte gegen die Verfasser, die man mit der Macht zu erdrücken suche, weil man sie nicht durch das Wort zu besiegen vermöge. Die Blätter haben das Maß der theologischen Freiheit gegenüber der traditionellen Orthodoxie zu constatiren gesucht, auf Grund der incriminirten Stellen, welche jene bekannte große Petition an den Erzbischof von Canterbury ausgezogen hatte. Allein diese Stellen sind unbedeutend gegen den ganzen Typus und Charakter der Aufsätze: sie zeugen meist von einer Grundanschauung des Christenthums, der Kirche und der Theologie, welche von der bisher geltenden ungemein abweicht, und also die Entstehung einer ganz neuen Schule von Theologen befürchten läßt. Jene Citate lassen dies kaum ahnen. — Auch hat man in deutschen, englischen und französischen [1]) Zeitschriften ausgesprochen, daß eine solche Erscheinung in Deutschland völlig unbeachtet vorübergegangen sein würde. Diese Behauptung ist schief. Von einer deutschen Uebersetzung dieses Buches mögen wir es zugestehen, obgleich auch die deutsche Theologie noch Manches daraus lernen könnte; wir leugnen es von einem Werke, welches mit einem gleichen Aufwand von Talent und Gelehrsamkeit zu der conventionellen Behandlungsweise der theologischen Objecte und zu den verborgenen Schäden und Halbheiten unserer Anschauungen die gleiche Stellung einnehmen würde. Wir können unseren insularischen Brüdern nur wünschen, daß diese Bewegung denselben heilsamen Einfluß auf die Förderung der Theologie

---

[1]) Vgl. die Genfer bibliothèque universelle 1861, X p. 623: l'agitation continue à propos d'un ouvrage, qui en Allemagne aurait passé complétement inaperçu.

üben möge, wie wir ihn auf Anlaß des „Leben Jesu“ von Strauß in Deutschland erfahren haben. Denn wie Strauß keineswegs unerhört Neues aussprach, sondern längst Gesagtes glänzend und scharfsinnig zusammenfaßte, so werden auch die Essays keineswegs an Bedeutung einbüßen, wenn ihre Gedanken einer besondern Originalität entbehren sollten [1]). Uebrigens muß man erwägen, daß schon die übliche ächt englische Form der Abhandlungen tiefere Untersuchungen nach deutscher Art ausschließt: nur hie und da finden sich eindringende Gedankenreihen, sonst mehr nur Ueberblicke und Zusammenfassungen.

Völlig im Irrthum sind diejenigen, welche die ganze Erscheinung nur durch Einschleppung oder geistliche Adoption deutscher Neologismen erklären wollen. Das Buch ist durchaus englisch; wie seine Wirkung, so ist auch sein Charakter nur aus bestimmt nationalen Prämissen zu erklären. Und ebenso wenig erledigt sich die Frage durch ein Verdict auf den Deismus: die Fehler desselben werden im Gegentheil mit scharfem Blicke erkannt und gerügt. Selbst erbitterte Gegner finden wenigstens einen „Schein“ von Ernst, Pietät und ethischem Geist, und fürchten nicht umsonst einen mächtigen Eindruck auf das theologisirende Jung-England. Wirklich fällt die Saat in ergiebigen Boden, wird aber nur bei völliger Reformation oder vielmehr Einführung eines wahrhaft theologischen Studiums gute Früchte bringen.

Der theologische Liberalismus dieses Buches kann nur durch einen Rückblick auf die Entwickelung der Theologie innerhalb der Kirche

---

[1]) Das Quarterly Review, January 1861 bringt einen langen Aufsatz über die Essays, die es für wenig bedeutsam dem Inhalte wie der Form nach erklärt, während es den ungemein starken Eindruck, welchen dieselben auf junge Leute ausüben können, erklärbar findet. Wir Deutschen bekommen dabei jene Beiwörter zu hören, gegen die wir längst abgehärtet sind. So heißt es S. 248: Well-suited as its speculation may be to the metaphysical mind of Germany with its insatiable appetite for mystical inquiries into history, philosophy, science, morals or religion, they are certainly not of a class which has commonly attracted many English readers. Letzteres leider sehr wahr! — Das Organ der evangelischen Partei the Christian Observer (gegründet von Zacharias Macaulay, dem Vater des berühmten Historikers) hat in einer Reihe von Artikeln diese Erscheinung besprochen, natürlich aufs strengste verurtheilend: 1860 Juni: Broad Church Theology. Juli: Theodore Parker and the Oxford Essayists. August: Religion without a Creed. Septbr.: Dr. Temple's Place amongst the Oxford Essayists. 1861, Januar: The school of the Essayists and the Church of England.

Englands begriffen werden, welche weniger bekannt ist, da unser Interesse bisher am meisten von den Dissenters gefesselt wurde. Diese allein scheinen das bewegliche Element zu repräsentiren, gegenüber der hochkirchlichen Stagnation. Hierbei kommt uns ein Essay trefflich zu statten, welcher mit großer Objectivitat und mit historischem Sinne die Richtungen des religiösen Denkens seit der großen Revolution charakterisirt [1]).

Denn dieses Ereigniß macht auch Epoche in dem kirchlichen Leben Großbrittaniens. Die scharfe Spannung gegen die römische Kirche läßt nach, da von ihr nicht mehr Gefahr droht; ihr Attentat gegen jedwede Freiheit des Volkes hat das gesammte Volk der Freiheit in Waffen gerufen und zum Siege geführt; daher der mächtige Haß gegen Rom, der im Volksgeiste selbst wurzelt. Allein auch die Puritaner waren ihrer religiösen Kraft beraubt: auf die jähe Anspannung während der kurzen Republik folgte Erschlaffung, gesteigert durch den Druck der jakobitischen Restauration. Die allgemeine Toleranz unter dem Oranier und dem Hannöverschen Hause entzog dem Dissent auch die Energie, welche das Märtyrerthum jeder ächtreligiösen Erscheinung so leicht mittheilt. In allen Schichten war die Nation aufgewühlt worden; nun kam die Ermüdung; der religiöse Schwung fehlte; es blieb und steigerte sich die sittliche Corruption, welche die Cavaliere der Stuartschen Dynastie gleichsam als traurige Erbschaft zurückließen.

Die folgenden Jahrzehende hindurch hört man fort und fort bittere Klagen über den „Verfall der Religion“ und das zunehmende „Sittenverderbniß.“ Sie enthalten noch immer genug traurige Wahrheit, selbst wenn man bedenkt, wie leicht der entrüstete Moralist bei solchen Schilderungen die Farben zu dunkel hält. Sie sind allgemein, nicht ausgehend von Einer Partei, nicht der Schrei eines überstrengen Puritanismus, nicht von Leuten, die, im Kriege mit der Gesellschaft, den Maßstab der eigenen höheren Frömmigkeit an dieselbe anlegen. Vielmehr stimmen darin Alle überein, Männer von allen Parteien, weltliche Theologen, Leute, die mit der Gesellschaft lebten und deren Moralgesetz nicht eben enge war. Ein Laie [2]) zählt die einzelnen Rügen auf: an der Spitze das stetige Wachsen von Atheismus und Unglaube, vorzüglich unter den Regierenden, die offene Leichtfertigkeit

---

[1]) Es ist der sechste Aufsatz: Tendencies of Religious Thought in England, 1688—1750. By Mark Pattison, B. D., Rector of Lincoln College, Oxford.

[2]) David Hartley, Observations on Man II, 441.

der höheren Klassen, die nackte Selbstsucht, als einziges Motiv der Thätigkeit von denen eingestanden, welche die Verwaltung der öffentlichen Angelegenheiten in der Hand haben, die zügellose Verachtung jeglicher Autorität, der göttlichen wie der menschlichen, vorzüglich in den unteren Schichten der Gesellschaft, die völlige Verweltlichung des Klerus und seine grobe Vernachlässigung der wichtigsten Pflichten, endlich die alberne Sorglosigkeit der Eltern in der Erziehung der Kinder. Alles dieses, sagt Hartley, hängt genau zusammen, steigert sich von Tage zu Tage und „muß früher oder später eine völlige Auflösung aller Regierungsformen herbeiführen, welche gegenwärtig in den christlichen Ländern Europa's existiren."

Der Kampf mit diesen Mächten war gebotene Aufgabe aller sittlich-ernsten Männer, vollends der Kirche. Aber auf welchem Grunde? Die Autorität der römischen Kirche war gebrochen, mißglückt die Substitution eines nationalkirchlichen Consensus seitens der Anhänger Laud's. Wie weit eine Mißinterpretation der Schrift führen könne, zeigten die republikanischen Puritaner. Das Medium der Schrifterklärung ward „das innere Licht"; denn schon längst wußte man, daß nur die Erleuchtung die Schrift recht verstehen lehre. Aber der Glaube wurde dadurch völlig individualisirt und die Gemeinschaft zerstob in Atome, deren jedes sich eines besondern Lichtes erfreute. Bischöfliche wie Nonconformisten sprechen im 18. Jahrh. mit der gleichen Verachtung von „den Sectirern des letzten Zeitalters". Einzelne tiefere Geister, wie Cudworth [1]), wollten die Wahrheit, welche sich in diesen Extremen verbarg, festhalten: ihm ist der Schriftglaube nicht blos historischer Art, sondern „eine gewisse höhere und göttlichere Macht, welche in eigenthümlicher Weise mit der Gottheit in Beziehung steht". Aber ein bestimmteres, materiales Princip, das den Schriftglauben erst religiös machte und den Schriftinhalt organisirte, ward nicht gefunden. So kam man denn auf den allen Menschen gemeinsamen Besitz, die Vernunft; man appellirte an den common sense, im Gegensatz zu der kirchlichen Anarchie der Individualisten und „Enthusiasten". Die Wahrheit mußte Allen zugänglich werden und sich darum an die Durchschnittseinsicht der Masse wenden. Verpflichtete sie Alle, so mußte sie auch dem Verständnisse Aller entgegenkommen.

Damit ist der gemeinsame Boden bezeichnet, auf welchem sich Deisten und Orthodoxe begegnen. Die practische Nothwendigkeit

---

[1]) Systema intellectuale, praef.

vereinigte sie sogar zu demselben Zwecke: denn auch die Deisten wollen die primären Elemente des Gottesglaubens, wollen die Grundprincipien der sittlichen Idee in aller Reinheit festhalten und sichern. Dem Verstandeszweifel gegenüber wurden diese Grundlinien einer sittlich-religiösen Ueberzeugung als vernünftig erwiesen, dem egoistischen Triebe der Zeit gegenüber als nützlich und als klug. Jeder höhere Erfolg schien außerhalb aller Möglichkeit gerückt: man begnügte sich mit dem Erreichbaren. „Es war kein akademischer Streit oder ein Wettkampf um geistige Ueberlegenheit, vielmehr ein Kampf des sittlichen Gefühls auf Leben und Tod, um sich selbst aufrecht zu erhalten.“ (S. 320). Man schrieb weniger zu Gunsten der Wahrheit als der Tugend. Die ganze Terminologie ändert sich: die Sünde wird Laster, der heilige Wandel wird Tugend, der Glaube wird Ueberzeugung. Die ganze Art der Predigt ändert sich: Nichts mehr von Allegorie, von Beziehungen auf biblische Beispiele, von effectvollen stürmisch-phantastischen Bilderreihen. Alles ist einfach, plan, verständlich; alle bedienen sich der Sprache der Gesellschaft; das Publicum besteht nicht mehr aus Schülern und gläubigen Brüdern, sondern aus Richtern; Rede und Schrift erhalten den Typus eines Plaidoyers; der Theologe lernt vom Advocaten. Gründliche Menschenkenntniß verspricht bessere Erfolge als tiefes Bibelstudium oder umfassende Gelehrsamkeit. Die Moralisten lebten in dem Wahne, daß die verständige Ueberzeugung den Willen unfehlbar nach sich ziehe; die orthodoxen Apologeten wähnten ebenso, daß der stricte Beweis von der Wahrheit der Offenbarung nicht nur die Zweifel siegreich widerlegen, sondern auch die gleichsam magische Kraft der Schriftoffenbarung von selbst entfesseln könne. Diese gemeinsame Täuschung rächte sich durch die praktische Wirkungslosigkeit aller geistigen und geistlichen Arbeit: die Sitten wurden nicht besser, die Kirchen wurden leerer, die Massen blieben unempfänglich. Sie fielen dem Methodismus zur Beute, der Gefühl und Phantasie gewaltig erregte, aber auch die tiefsten religiösen Bedürfnisse zu befriedigen verhieß. In der allgemeinen sittlichen Schwäche und Versunkenheit jener Zeit fand der Bußruf in strengstem Sinne einen günstigen Boden; nur in tiefer geistlicher Nacht erzeugt der grelle aber wärmende Lichtstrahl des Evangeliums, getragen durch starkes Gebet, stürmische Revivals.

Neben der praktischen Seite bietet auch die intellectuelle und theologische Zeugnisse genug dar, wie sehr die ganze Denkweise des vorigen Jahrhunderts rationalisirt war. Die Ansicht zeugt von Beschränkt-

heit, daß der Rationalismus nur ein System sei, welches die natürliche Theologie als reines Erzeugniß der Vernunft der Offenbarung gegenüberstelle, und daß diese Denkweise im Eingange dieses Jahrhunderts von Deutschland aus nach England hinübergedrungen sei. Ist Bildung, wie ein geistvoller neuerer Philosoph sagt, das Verständniß der eigenen geistigen Entwickelung, so mangelt in der That der englischen Kirche, in diesem Sinne wenigstens, die theologische Bildung. Denn sie selbst wähnt völlig frei zu sein von allen Verirrungen des vorigen Jahrhunderts, während dem unbefangenen Beobachter auf allen Seiten die deutlichen Fäden tausendfach in die Augen springen, mit welchen die ganze theologische und populär-religiöse Anschauung der Gegenwart mit dem vorigen Seculum geradlinig zusammenhängt. Die Ursache ist, daß noch keine wahre Krisis mit gesunden schöpferischen Gedanken eingetreten, und darum dürfte der Kampf der heutigen Epigonen der alten Anti-Deisten nicht so leicht zum Siege führen.

Alle Parteien stimmten darin überein, der Vernunft das Amt der Schiedsrichterin zu übertragen. Die Principien der natürlichen Religion bildeten die gemeinsame Voraussetzung, der rationelle Beweis das gleiche Kriterium. „Die dogmatische Theologie hatte zu existiren aufgehört. Jeder, der über religiöse Dinge schrieb, brachte seine Gedanken in einer logischen Beweisführung zu Tage. Es hatte den Anschein, als ob das Christenthum nur da sei, um bewiesen zu werden.“ S. 259. Zuerst bildete die Vernunft die Basis des Glaubens; doch bald trat sie an seine Stelle. Der einzige Charakter der Schrift, über den man stritt, war ihre Glaubwürdigkeit. Selbst die sogenannte „evangelische“ Richtung, die mit der Opposition gegen diesen herrschenden, positiven oder negativen, Rationalismus begann, endete in einem rationellen Schema des Christenthums. Die Thesis der antideistischen Apologeten bestand in der vernunftmäßigen Rechtfertigung der Offenbarung, ja sogar meist nur in dem Beweise der Glaubensmittel, der Wunder. Die Offenbarung bildete die Vollendung der natürlichen Religion. Die Deisten leugneten diese Sätze. Der Streit war am lebhaftesten im dritten Decennium des Jahrhunderts; er war eine Frage der allgemeinen Bildung, des öffentlichen Interesses, der Gesellschaft. Butlers Analogy etc. trägt durchweg die Züge seiner Entstehung, als Niederschlag unzähliger mündlicher Controversen. Die natürliche Religion wie das Christenthum erscheinen nur als verschiedene Schöpfungen desselben weltregierenden Gottes; ihre tiefe und allseitige Uebereinstimmung wird von dem Glauben an Gottes geistige

Einheit gebieterisch gefordert. Nur darauf ging das Bestreben der Kirchlichen, die Brücke zwischen beiden so fest als möglich zu machen. Freilich, bemerkt der Verfasser p. 264 nicht unrichtig, — sobald ein Zeitalter sich fast ausschließlich mit den Beweisen für sein Bekenntniß beschäftigt, so ist dies ein Zeichen, daß der eigentliche Glaube an dasselbe aufgehört hat. Denn die ganze Stellung, welche das Gemüth bei dieser Prüfung einnehmen muß, kann der Betrachtung der religiösen Wahrheit nur ungünstig sein. Man muß das Object gleichsam aus sich herausstellen, um es betrachten zu können, während die wahrhaft theologische Meditation in ihrem Gegenstande lebt, gleichwie in einer andern höheren Welt.

Der Beweis, wie sehr auch die kirchlichen Theologen des vorigen Jahrhunderts durchaus in einer rationalisirenden Anschauung lebten, wird von Pattison durch zahlreiche Belegstellen geführt p. 267 ff. Wenige Proben mögen uns genügen. Bischof Gibson schreibt (1730): „Die, welche so lange sich bemühten, die Vernunft der Offenbarung gegenüber zu stellen, sprachen es als ausgemachte Wahrheit aus: daß man seine Vernunft ruhen lassen müsse, um der Offenbarung zu folgen. Dies ist so wenig richtig, daß es vielmehr für allgemein anerkannt gilt, daß die Offenbarung selbst mit dem Zeugnisse der Vernunft steht und fällt.“ Prideaux (Letter to the Deists 1748) giebt zu, es sei ein starkes Argument gegen sie, fähig die ganze Vertheidigung über den Haufen zu werfen, sobald bewiesen werde, daß die Offenbarung auf irgend einem Punkte der natürlichen, ins Herz geschriebenen Religion widerspräche. Tillotson, der Erzbischof von Canterbury, gesteht, daß alle Vernunftgründe von unsern natürlichen Religionsbegriffen hergenommen seien; darum lasse sich der, welcher ernstlich Gottes Willen zu thun gedenke, nicht durch den Vorwand einer göttlichen Offenbarung imponiren; er mißt jede solche Lehre an den festen Begriffen, welche er von dem Wesen und den Vollkommenheiten Gottes besitzt. Aehnliche Aussprüche thaten Rogers, Butler, James Foster, selbst Warburton — in merkwürdiger Uebereinstimmung mit den Grundsätzen von Locke „dem Vater des Rationalismus“ p. 269. — Freilich wurden aus denselben Prämissen sehr ungleiche Folgerungen gezogen. Dieses begreift sich, wenn man — was Pattison übersieht — die gründliche Unklarheit bedenkt, welche auf den Begriffen: natürliche Religion und Vernunft lastete. Der bloße Verstand war viel zu sehr von den Controversen eingenommen, um die Vermischung des Erkenntnißvermögens, des Gewissens, des sittlichen Gefühls, der ursprüng-

lichen Vernunftideen zu gewahren. Der Zeitgeist, durch den starken Dogmatismus der vorhergehenden Epochen gelähmt, zeigte eine merkwürdige Abneigung gegen historische Forschung, um die geschichtliche Entstehung jener Sätze, welche die natürliche Religion bilden sollten, zu erkennen. Selbst als Hume, bei welchem der Deismus in reinen Skepticismus verläuft, eine historische Anschauung versuchte, ergab sich ihm als Resultat nur ein Ebben und Fluthen theils der Vernunft theils des Aberglaubens. Die falsche Reaction gegen diesen Mangel historischen Sinns zeigt die bedenkliche Bewegung des romanisirenden Tractarianismus.

Die wissenschaftliche Apologie des Christenthums änderte aber um die Mitte des Jahrhunderts ihren Charakter: diese historische Folge der Schulen entspricht der logischen Ordnung im Beweise. In der ersten Periode richtete sich das Bemühen auf den Erweis, daß die Offenbarung nichts der Vernunft Widersprechendes enthalte: sie erscheint als möglich und nothwendig, mithin als Postulat der natürlichen Vernunft selbst. In der zweiten Periode von 1750 an beschränkt sich die Controverse mehr auf die sogenannten Evidences, ein technischer Ausdruck für die geschichtliche Prüfung der Aechtheit und Glaubwürdigkeit der christlichen Urkunden, später wohl auch allgemeiner von den Beweisgründen für's Christenthum überhaupt gebraucht. Das ist die Schule der Lardner, Paley, Whately, — die natürliche Folge und Ergänzung der vorhergehenden, welche sich mit der innerlichen Glaubhaftigkeit (intrinsic credibility) des Christenthums beschäftigt. Können aber diese Beweisführungen für eigentlich theologisch und religiös gelten? Der erste Zweig derselben geht wenigstens gelegentlich auf den Inhalt des Evangeliums ein, ist zwar mehr Philosophie als Theologie, aber er erhebt auf seinem Wege doch den Geist zu den bedeutungsvollsten Problemen, welche das menschliche Gemüth beschäftigen können. Allein die Beschäftigung mit den äußerlichen Evidenzen entzieht den Geist aller höheren Meditation und Anschauung, der hiedurch ihren Schwierigkeiten, aber auch ihren Tröstungen zugleich entsagt. Der Klerus fabricirte solche Evidenzen gleichsam zur Uebung des Denkens, die theologisch schien, ohne es in der That zu sein, sehr geeignet, den unter der Oberfläche der Gesellschaft schlummernden Skepticismus wachzurufen. „Diese Evidenzen erregen kein Gefühl; sie waren die eigentliche Theologie eines Zeitalters, dessen Literatur überwiegend lateinische Hexameter bildeten. Die orthodoxe Schule brauchte nicht länger den Inhalt der Offenbarung gründlich zu erfor-

schen. Hatte die erste Periode die religiöse Erfahrung beseitigt, so verlor die zweite außerdem noch die Fähigkeit, die speculative Vernunft zu gebrauchen" p. 261. — Dazu kam seit der Mitte des Jahrhunderts eine gesteigerte Verachtung der Priester aller Religionen. Sehr mit Unrecht schreibt man diese dem ausschließlichen Einflusse der französischen Anschauungen zu; so thut auch Pattison. Vielmehr bildet sie einen Grundzug im Charakter des Deismus: der eigentliche Begründer desselben, Baron Herbert von Cherbury (dessen offenem, die Wahrheit mit Ernst suchendem Geiste Lechler[1]) in schöner Weise gerecht geworden ist), spricht sie bereits mit einer bittern Energie aus, welche deutlich traurige Lebenserfahrungen durchblicken läßt, gleich als wenn er unter zehn Geistlichen stets neun Pfaffen gefunden hätte. In dem vorigen Jahrhundert wird aber diese Verachtung volksthümlich: sie erscheinen als die geschworenen Feinde jeder Reform, jeder Freiheit, jeder Aufklärung. Freilich rügte man nicht mehr ihre Fehler: der Philosoph war zu der Einsicht gekommen, daß ihre Tugenden der Gesellschaft viel gefährlicher seien; die strenge Sittlichkeit galt für doppelte Heuchelei, die religiöse Sprache des Evangeliums für methodistisches Geplärre. Und der orthodoxe Geistliche widerstrebte nicht dieser Auffassung. Nur nicht eifern — war seine Losung; seine Predigten richteten sich direct gegen den „Enthusiasmus". Hatte er sich selbst Achtung erworben, so suchte er den gleichen Dienst den Aposteln zu erweisen. Freilich war das Erste schwer: denn zeigte er sich nicht als Enthusiasten, so vermuthete man in ihm einen „Betrüger": als „Priester" mußte er nun einmal nothwendig das Eine oder das Andre sein. So rächte sich die Laienwelt für den früherhin erfahrenen Druck des Fanatismus.

Mit dem Verschwinden des Deismus verlor sich nach und nach die lebendige Bewegung des religiösen Denkens. Den verschiedenen Reactionen gegen bisher ruhende Elemente wird hiedurch Thür und Thor geöffnet. Die höheren Klassen der Gesellschaft bekümmerten sich überhaupt nicht viel um Religion: die Stürme im Anfange des Jahrhunderts streiften England nur, ohne die geistige Atmosphäre so gründlich zu reinigen wie etwa in Deutschland. Die Massen dürsteten nach dem Tranke des Lebens: der Verstand war ermüdet, andere Saiten des menschlichen Geistes mußten erregt werden. Schon lange hatte man gefühlt, daß die Religion nicht in Raisonnement bestehe, daß ihre

---

[1]) Geschichte des englischen Deismus 1842.

brennenden Fragen nur durch Betheiligung des sittlichen Innern in den Tiefen der Seele zu lösen seien. Der Methodismus weckte nicht nur das Gewissen, sondern gab auch dem darbenden Gefühl und der sehnenden Phantasie reiche Nahrung. Das mußte auf die englische Kirche mächtig einwirken. Lagen doch die Unterschiede mehr nur im Cultus, theilte sie doch mit dem Dissent den Boden des reformirten Bekenntnisses! Und an dieses hatte sich ja die neue Bewegung angeschlossen, wenn sie gleich von dem lutherischen Herrnhutianismus, der die Doctrin von der Heilsordnung in psychischer Entwickelung durchleben will, erst den rechten Schwung erhielt.

So breitete sich eine mächtige positive Partei innerhalb der bischöflichen Kirche aus, um so leichter Boden gewinnend, als die politische Einheit des Landes, sowie die Sturmfluth der deistischen Meinungen die früher klaffenden Unterschiede geschlossen hatte. — Ihre rechte Bedeutung gewann diese Richtung aber erst durch eine zweite Reaction, seit 1830. Sie hat mannigfache Gegensätze: wir erkannten in dem discussionslustigen 18. Jahrhundert einen wahren Widerwillen gegen das Geschichtliche, ja gegen alle Gelehrsamkeit. Keine Gemeinschaft kann ohne ein strenges Bewußtsein ihrer Vorzeit, kann ohne eine tiefere Bildung gedeihen und auf die in der Cultur fortschreitende Gesellschaft einwirken. Dazu kam der independentistische Zug in der methodistischen Erregung, welchem ein stark angespanntes Gemeinschaftsgefühl antworten mußte. Man sieht: alles berechtigte Momente — geschichtliches Bewußtsein, reichere theologische Kenntniß, starkes Gemeingefühl: nur schade, daß sich dieselben in einseitiger Weise geltend machten. Denn den Mittelpunkt der Reaction bildete der alte Rest des römischen Wesens, gefährlich als Träger einer langen Gewöhnung, geheiligt durch Verpflichtungen wie durch hundertjährige Uebung, auf's entschiedenste vernachlässigt, ja gehaßt von dem ganzen Dissent — der bischöfliche Cultus. An ihn schloß sich der Tractarianismus oder Puseyitismus an. Seine stark romanisirende Richtung rief nun die evangelische Partei zu größerem Eifer: sie wetteiferte in antipäpstlicher Strenge mit den Puritanern reinsten Wassers, ebenso aber auch gegen die Strömungen freieren Wesens. Denn der alte Deismus war durch alle jene Apologieen nicht gründlich widerlegt — das ist ja nur dann möglich, wenn man seine Wahrheit sich aneignet und seine Fehler vermeidet —; dazu drangen von Deutschland einzelne Ströme aus jener Hochfluth philosophischer Ideen herüber. Kurzweg bezeichnet man wohl auch jene erste Richtung als High-church-party, die zweite als

Low-church. Dagegen nennt man die Richtung, welche eine Reformation der Theologie selbst, natürlich nicht ohne Beseitigung vieler traditioneller Irrthümer, anstrebt, die Broad-church-party. Dem Schooße dieser letzteren Partei sollen nun jene Essays und Reviews entsprungen sein — ein um so bedenklicheres Sturmzeichen, als eine große Menge junger Geistlichen nur unwillig dem bisherigen Joche sich beugte und die studirende Jugend Oxfords diese Erscheinung mit Freuden begrüßt hat.

Diese Opposition trägt durchaus keinen dogmatischen oder philosophischen Charakter: sie gilt der hergebrachten öffentlichen Meinung in der Kirche Englands. Sie ist zu begreifen als das Einschlagen der wissenschaftlichen Idee überhaupt in die theologische und kirchliche Stagnation. Sie besitzt die Prätension, eine wirkliche Wissenschaft in der Theologie haben zu wollen — nicht bloß ein eingelerntes Dogmensystem, mühsam gestützt von den altersmorschen Balken einer advokatenhaften Apologie, welche alle Zweifel zwar nicht löst, aber wie lästige Mücken todtschlägt.

Diese geschichtliche Nothwendigkeit einer solchen Bewegung erläutert sich nicht schwer aus den Elementen der höheren Bildung, wie sie gerade in England gepflegt und geschützt wird. Sie liefert den sichern Schlüssel zu der allgemeinen Bestürzung, zu der fortdauernden Sensation, zu den fanatisch gewaltsamen Maßregeln gegen die kühnen Verfasser. Die einzelnen Aufsätze entsprechen nämlich in merkwürdiger Weise je einem solchen Bildungselemente.

Wie sehr die classischen Studien geschätzt werden, wie sie, vor Allem in Oxford, den eigentlichen Kern des ganzen akademischen Studiums bilden, ist bekannt. Bedeutende Belesenheit in den Alten macht noch immer den Stolz des akademisch gebildeten Gentleman aus. Ob bei der Mehrzahl ein eindringendes Verständniß nach deutschem Maßstabe mit der umfassenden Lectüre Hand in Hand gehe, ist eine andere Frage, die uns ferner liegt. Immerhin finden sich aber Männer genug, welche tüchtig und ernstlich in den Classikern arbeiten, ein tieferes Verständniß erstreben und die Leistungen der deutschen Philologen mit Eifer benutzen. Die richtige, allein mögliche Hermeneutik steht hier längst fest: nur durch gründliche Anwendung der Sprachregeln, durch völliges Sichversetzen in den ganzen Gesichtskreis des Autors, durch Beachtung des Zusammenhanges im Kleinen wie im Großen — läßt sich der Sinn gewinnen. Wie? sollte die Schrift, die Grundlage und Quelle der christlichen Erkenntniß, das unent-

behrliche Mittel evangelischer Frömmigkeit, von dem Einfluß dieser ächt philologischen Methode unberührt bleiben? Verdankt doch das tiefere Bibelstudium überhaupt seine Entstehung erst dem Aufleben der classischen Studien im westlichen Europa. Und hiezu kommt, daß die Arbeitstheilung in England noch nicht so strenge durchgeführt ist, daß nicht ein Professor des Griechischen sich der Erklärung des Neuen Testamentes, daß nicht ein Theologe mit Thukydides und Aeschylus sich vorzugsweise beschäftigen könnte. Aber freilich — diese Verbindung der philologischen Methode mit der Schriftexegese droht der conventionellen Erklärung auf hundert Stellen Gefahr. Sie erscheint plötzlich in ihrer Ungründlichkeit und Inconsequenz, überall handgreifliche Irrthümer. Grundsätzlich die Allegorie verschmähend, wendet man dieselbe überall da an, wo es die hergebrachte Sitte oder die Orthodoxie zu fordern scheint. Hier findet man nur Principien, dort will man alles als buchstäbliches Gesetz fassen; hier ist nur Idee, dort nur Thatsache. Aller Orten greift der erbauliche oder der dogmatische Zweck in den klaren Schriftsinn störend und zerstörend ein: der Prediger will, daß seine weittragenden Meditationen sich im Schriftworte selbst wiederfinden, und dehnt es deshalb aus, der Dogmatist fordert, daß die Bibel sein besonderes kirchliches Bekenntniß präcisirt aussage und belege — darum dreht er einzelne Stellen so lange hin und her, bis sie passen, die andern, ihm ungünstigen ignorirt er. Er braucht ein Gotteswort mit bestimmten Qualitäten: die Schrift muß sie alle vollständig enthalten. Alle diese Verirrungen schwinden vor dem reinigenden Wehen einer ächten Hermeneutik — wie natürlich, daß mit dem Falle jeder ascetischen und dogmatischen Willkür auch die Möglichkeit wahrer Erbauung, die Fähigkeit die Glaubensüberzeugung zu stützen unterzugehen scheint! Daher denn die strenge Verurtheilung des letzten Essay von Benjamin Jowett (Professor des Griechischen zu Oxford): über die Auslegung der heiligen Schrift. — Diese Grundsätze mußten an Gefährlichkeit gewinnen, wenn sie practisch durchgeführt werden. Dies geschieht in dem Review über Bunsens Bibelforschungen, verfaßt von dem Dr. der Theologie Rev. Rowland Williams, Professor des Hebräischen. Weniger kühn in seinen Vermuthungen pflichtet er der allgemeinen Anschauung Bunsens in Betreff der Bibel bei. Sie hört auf, eine absolut treue Berichterstatterin zu sein: das Alte Testament wird zur Sammlung historischer Urkunden, deren Geschichte der Entstehungsweise weltlicher Bücher sehr ähnlich ist, deren Verfasser sogar nachweislich nicht in der Lage waren, treu berichten

zu können, nicht mit der Absicht schrieben, historische Wahrheit nach unseren heutigen Begriffen zu überliefern. Welch ein tiefer Schnitt recht ins Fleisch der biblischen Literatur in England, die darin schwelgte, die herrliche Uebereinstimmung der Bibel mit allen neueren Entdeckungen auf ethnographischem Gebiete fort und fort zu erhärten!

Ein zweites, mit Liebe, Talent und großen Mitteln gepflegtes Gebiet höherer Bildung sind die Naturwissenschaften. Fast in allen Branchen weiset England Namen des besten Klanges, europäischen Rufes auf, fast ebenbürtig den bedeutendsten Forschern Deutschlands. Wer kennte nicht die Forbes, Faraday, Lyell, Murchison, Darwin! In den Nekrologen hochstehender Geistlichen lesen wir oft genug, sie seien tüchtige Geologen gewesen; das Theologische steht in zweiter Reihe. Je lebhafter das Interesse ist, um so größer die Besorgnisse, die Ergebnisse der Wissenschaft mit der Bibel in Einklang zu halten, oder vielmehr, da jene ihren sichern Gang nach eigenen Gesetzen fortwandelt, die Schrift selbst so zu erklären, daß die Uebereinstimmung deutlich wird. Die Schrift muß durchaus geologische Wahrheit enthalten. Wie lebhaft dieses harmonistische Studium in England betrieben wird, davon zeugt die reiche Literatur seit Buckland, über welche neulich Dr. Zöckler in diesen Blättern (1860, 4.) eine interessante Uebersicht gegeben hat. Das erste Kapitel der Genesis soll nicht nur der Schauplatz geologischer, sondern auch literarischer Kämpfe sein. Die Einen wollen mehr, die Andern weniger Geologie hineinthun — welch ein Unterschied, die Hauptsumme der geologischen Bildungen in die mosaische Kosmogonie hineinzuziehen oder als vorausgesetzt anzunehmen! Und noch größere Differenzen bieten diese Harmonisten. Allein das Geschäft gelingt doch glücklich, es gehört dazu sehr wenig Wahrheitstrieb, einige wenige (ja nicht zu viele) dilettantische Kenntniß, ein Wille, der vor keinem Hinderniß zurückschreckt, welches die Harmonie zu stören droht, etwas Witz und endlich die Fertigkeit, Mücken seigen und Kameele verschlucken zu können. Bekanntlich gestattet jedweder Zustand der Geologie und Astronomie, glücklich zu harmonisiren — ob heute, ob vor hundert Jahren, gleichviel. — Gegen dieses Unwesen, auch eine beliebte Ruhmesstätte apologetischer Theologen, richtet sich der Aufsatz von Goodwin, über mosaische Kosmogonie. Er zeigt die großen Schwankungen sowie die Principlosigkeit dieser Harmonistiker: und doch – wie undankbar die Mühe! Die Naturanschauung des naiven Menschen wie des Alterthums ist unwiederbringlich durch Kopernikus und Galilei zerstört: die Bresche schließt

sich nimmermehr, sie erweitert sich von Tage zu Tage. Nicht vor dem Unglauben, recht im Gegentheil: vor dem kräftigen Glauben, vor ernstem Wahrheitssinne und vor gründlichem, nicht oberflächlichem Wissen stürzt das Gebäude dieser Versuche zusammen. Aber damit scheint auch dem richtigen Engländer der Schriftglaube selbst zu fallen: denn er ist von Alters her gewohnt, seinen Scripturalism an die Uebereinstimmung mit der „Wissenschaft" zu knüpfen — offenbar ein Erbstück der Männer des vorigen Jahrhunderts, welche die Zustimmung zur Offenbarung gleichfalls auf Vernunftbeweis gründeten. Um die Schrift recht hoch zu stellen, raubt man ihr ihre religiöse Selbstständigkeit.

Aus dem naturwissenschaftlichen Studium ersteht aber nicht nur dem übel gestützten Schriftglauben ein Feind, sondern auch der landläufigen Dogmatik. Es ist in der That ein trübes Zeichen für die englische Theologie, daß man sich fast ausschließlich mit Apologieen beschäftigt — nicht mit dem Studium wahrhaft wissenschaftlicher Apologetik. Ja, man rühmt sich dieser practisch nützlichen Thätigkeit gegenüber den metaphysical inquiries der deutschen, wie man gerne jede Untersuchung nennt, die man zu verstehen zu träge oder zu unfähig ist. Und doch scheint es von dem einfachen common-sense, von einer gewöhnlichen sagacity geboten, sich zuerst genau darüber Rechenschaft zu geben, was man vertheidigen wolle und ob dies wirklich christlicher Art sei, sich zu hüten, daß nicht unter der Hand das Object der Vertheidigung sich völlig verschiebe oder ändere. Allein davon ganz abgesehen, zeugt es von wenig Kenntniß des heutigen religiösen Bedürfnisses, wenn man unter den „evidences" noch immer den Wunder- und Weissagungsbeweis obenanstellt. Hierin ist Paley noch immer der eigentliche Typus und das Hauptbuch. Man beweist die Wunder als physische Facta und hat so die Möglichkeit der Offenbarung, wie man wähnt, gefunden. Man will den ungläubigen Sinn zur Anerkennung der höheren und unbegreiflichen Macht innerhalb der Heilsgeschichte zwingen. Nicht gegen die Wunder überhaupt, sondern nur gegen die Kraft des üblichen Wunderbeweises unter den evidences der englischen Theologie richtet sich der am stärksten angefochtene Aufsatz des verstorbenen Professors der Geometrie, Mr. Baden Powell: über das Studium der Beweise für's Christenthum [1]). Darum wirkt

[1]) Derselbe Gelehrte hat schon früher umfassende Essays veröffentlicht: Essays on the Spirit of the Inductive Philosophy, the Unity of Worlds

auch dieses Essay so gefährlich, weil die Bahn, von der er ausgeht, ein Gedanke ist, welcher die Seele und Möglichkeit aller naturwissenschaftlichen Forschung bildet, nämlich die Voraussetzung, daß die bisher bekannten Naturgesetze zu allen Zeiten und an allen Orten ihre Geltung haben. Und gewiß ist, daß hiermit jede Gewißheit in naturwissenschaftlichen Dingen steht und fällt. So zeigt er denn mit scharfer Feder, daß es heute ganz unmöglich sei, die Wunder der Bibel mit dem Range physikalisch konstatirbarer Thatsachen zu bekleiden, mithin sie apologetisch zu verwerthen. Ein neuer bedenklicher Riß, der in der höheren Bildung Englands nicht gemacht, nur als vorhanden aufgewiesen wird! Die bisher feste Burg des verehrten Paley, an den man glaubte wie kaum an die Schrift selbst, ist hart gefährdet. Es ist ein Kampf, der uns in Deutschland ein halbes Jahrhundert und weiter zurückversetzt, in jene Zeit, als der rationalisirte Supernaturalismus blühte, und von seinem reifgewordenen entarteten Sohne, dem Rationalismus, Schlag auf Schlag empfing. Immerhin dürfte es hohe Zeit sein, die völlig veränderte Stellung scharf ins Auge zu fassen, welche die Wunder heute einnehmen und welche ihnen zur Zeit Christi eignete. Damals, auf semitischem Boden, waren diese *σημεῖα* gerade das erste, am leichtesten zu Glaubende, was der Menge geboten werden konnte; daher diese Wundersucht gerade bei den Vertretern der höchsten Bildung, den Schriftgelehrten und Pharisäern. Die Möglichkeit und Nothwendigkeit der Wunder stand von vornherein überall fest, darum bildeten sie in der Meinung des Volks das Hauptcriterium des göttlichen Propheten und bedingten thatsächlich die Anerkennung seiner höheren Sendung. Heute, überdies auf ganz occidentalischem, indogermanischem Boden, ist das Verhältniß ein völlig umgekehrtes. Für den Gebildeten der heutigen Zeit liegt die Glaubwürdigkeit der Wunder als physischer Thatsachen völlig an der Peripherie; unendlich leichter überzeugt er sich von der ewigen Wahrheit in den sittlichen und geistlichen Anschauungen des Herrn, ja auch von seiner göttlichen Sendung, als von der Wirklichkeit jener Berichte, welche seine ganze Naturanschauung umzustürzen drohen. Damals erzeugte der Wunderglaube den Glauben an Christum; heute erzeugt der Christenglaube die Anerkennung der Wunder — damals war er

---

and the Philosophy of Creation. — Christianity without Iudaism: a second series of Essays on the Unity of Worlds and of Nature. — The Order of Nature considered in reference to the claims of revelation.

allgemeine Basis, heute ist er die Spitze. Diese völlig veränderte Bedeutung des Wunders muß jenseits des Kanals von den Theologen anerkannt werden: der neue Most zerreißt ja schon die alten Schläuche — und wenn der Wein verschüttet wird, so dürfen die Zionswächter nicht klagen, vielmehr die eigene Versäumniß anklagen.

Ein drittes scharf hervortretendes Moment in dem heutigen Charakter ist sein hohes, oft überstrenges Nationalgefühl. Gemeinsame Leiden, gleiche Geschichte, gleiche Arbeit haben die verschiedenen Elemente zu einem compacten Ganzen zusammengeschmolzen, das nur in den unteren Schichten noch erkennbare Unterschiede aufweist. Dieses Bewußtsein mußte über kurz oder lang das Bedürfniß erzeugen, auch in kirchlicher Hinsicht nach außen hin eine Einheit zu bilden. Der berechtigte Gegensatz des Gemeingefühls gegen independentistische Auflösung und Zersplitterung mußte sich einen andern Ausdruck suchen als in dem sektenhaft gewordenen Tractarianismus, dessen äußerer Kitt eine abgelebte Form, dessen inneres Band die Verläugnung des Evangeliums bilden sollte. Die Idee einer evangelischen Nationalkirche Englands hat wohl in der „evangelischen Partei" gezündet: hat doch der ganze Dissent dasselbe Princip, die Bibel als alleinige Erkenntnißquelle des Christenthums, sind doch auch die Unterschiede in den Dogmen überaus unbedeutend! Man gewahrt leicht, wie nahe sich diese Tendenzen mit der Unionsbewegung in Deutschland berühren. Allein welches sind die nothwendigen Bedingungen, unter denen eine National- d. i. Massenkirche denkbar und practisch zu verwirklichen ist? Diese Frage will ein Aufsatz von Rev. Wilson lösen: es ist ein review, weil er an ein Buch séances historiques de Genève anknüpft; allein die Frage wird ganz frei weiter geführt. In einer populären Vorlesung hatte sich nämlich der Graf Leon de Gasparin, in strengem Tadel Constantins des Großen, für den Individualismus als die alleinige Basis der Kirche ausgesprochen. Der folgende Redner, der bekannte Schriftsteller Felix Bungener, nahm den großen Constantin in Schutz und vertheidigte den „Multitudinismus". Dieser Ansicht pflichtet Wilson bei. Aber er zeigt auch, wie unmöglich dieselbe dogmatische Strenge und Engherzigkeit, wie sie in England üblich sei, dabei bestehen könne. Nicht nur verschiedene Stufen der Entwickelung müßten geduldet werden, sondern auch eine entschiedene Freiheit in der Erklärung der Schrift. Schließt man nicht gleich die Sünde, nicht factischen Unglauben durch förmliche Exkommunication aus, so darf dies auch nicht, ja am wenigsten mit der freieren Bildung, mit dem Denken

geschehen. Dogmatische Weitherzigkeit ist also Bedingung des Multitudinismus. Die englische Kirche trägt ja ohnehin diesen Charakter; sie würde damit ja nur ihrem eigenen Wesen gerecht werden. Im Allgemeinen stimmen wir Deutschen, besonders die innerhalb der Union lebenden, hiermit überein. Es gilt für ausgemacht, daß mit dem Unionsprincip ein symbolischer Rigorismus, früher Symbolzwang genannt, sich nicht vereinigen lasse, — bekanntlich ein stehender Vorwurf der Gnesiolutheraner, welche diesen Zwang „Bekenntnißtreue" nennen. Der Aufsatz Wilsons athmet jedoch noch eine andere Luft: er erinnert an den gewaltigen ethnographischen Horizont, welcher dem meerbeherrschenden, in allen Welttheilen Hütten bauenden Albion in viel höherem Grade zur Natur geworden ist, als dem Kontinentalen. Mit allen erdenklichen Religionsformen kommt er in unmittelbare Berührung, muß in manchen tiefe ethische Züge, in anderen hohen Schwung des Denkens anerkennen, gewahrt, wie Millionen, die doch auch Menschen sind, in diesen Glaubensweisen ihre religiösen Bedürfnisse befriedigen, durch dieselben eine blühende Cultur hervorrufen — wie natürlich, daß die fast bange Frage nach dem absoluten Werthe des Christenthums ihn beschleicht, daß zunächst vor dieser umfassenden religionsgeschichtlichen Erfahrung alle die kleinen dogmatischen Unterschiede der christlichen Parteien in seinen Augen winzig erscheinen, als schwächliche Reste eines beschränkten Geistes, einer fast culturlosen Zeit! Wollen wir diesem Essay mithin auch gerne die Bedeutsamkeit der angeregten Frage, die freie Höhe des Umblickes, die kühne Entschiedenheit der Rede willig als Lob zugestehen, so werden wir doch zurückhaltender urtheilen müssen bei der Frage, ob die Sache in ihrem Kerne erfaßt, ob neben den Schwierigkeiten der gegenwärtigen Sachlage auch die richtigen Wege zum gesunden Kirchenleben angegeben seien.

Von viel bedeutenderem Belange verspricht aber ein viertes Moment zu werden, wenn es sich der religiösen Anschauung und des theologischen Studiums mit aller Reinheit und Kraft bemächtigt: ich meine die wiedererwachte Neigung zu geschichtlichen Arbeiten, die Fähigkeit zu ächt historischer Auffassung. Ich weiß sehr wohl, daß beides nicht immer zusammenfällt, weiß, daß der Parteigesichtspunkt die besten Forschungen trübt: aber ebenso steht fest, daß die Liebe zu geschichtlicher Wahrheit und Treue im Zunehmen begriffen ist, deren, wenn auch oft spätgeborenes, Kind der unparteiische Scharfblick ist. Die großen Historiker für Alterthum und Neuzeit, die Lewis, Grote, Macaulay, Mahon, hat unsere Geschichtsdarstellung noch nicht seit langer

Zeit erreicht. Auch hier zeigt sich eine deutliche Reaction gegen das vorige Jahrhundert, das gegen historische Werke eine höchst charakteristische Abneigung an den Tag legte. Allein bis jetzt war gerade die jüngst vergangene Zeit, war auch die Kirchengeschichte, vollends die Heilsoffenbarung einer unbefangenen geschichtlichen Auffassung und Darstellung nicht unterworfen worden. Man griff in die Schatzkammern der Geschichte, wohl um das eigene Recht zur Existenz z. B. gegen das Papstthum zu deduciren, nicht um aus ihr große Lehren für die Zukunftsentwickelung zu entnehmen. Doch kann das nicht so bleiben: der höhere Standpunkt nicht über allen, wohl aber über vielen obsolet gewordenen Parteigegensätzen, von Vielen heute leichter erreicht als jemals früherhin, muß zu wahrhaft historischen Rückblicken befähigen. Auch die Essays verrathen diesen Fortschritt. Zunächst in dem erwähnten Aufsatze von Pattison „über die geistigen Richtungen in Englands Kirche von 1688—1750". Uns Deutschen bringt er kein neues Ergebniß, vollends seitdem Herder, Schlosser, Lechler den Deismus als religiöses Culturelement objectiv betrachtet haben; wir fürchten selbst, daß seine historische Belesenheit über John Leland's bekanntes Sammelwerk [1]) nicht weit hinausgeht —: allein für England, das längst die Geschichte seiner Kirche vergessen hat, das im vermeintlich scharfen Gegensatz gegen allen Deismus denselben ignoriren, geradezu als vergeblichen Irrlauf aus der Geschichte tilgen möchte, sind jene Erinnerungen in hohem Grade nützlich. Denn das Hauptgewicht des Essay liegt formell in einer durchaus unparteiischen Stellung und Auffassung, materiell in der Darstellung — nicht der Deisten, sondern — der orthodoxen kirchlichen Meinung in ihrer tiefgehenden Berührung mit den Prämissen und Zwecken der Freidenker. Man soll die Unmöglichkeit einsehen, ein Jahrhundert überspringen zu können, die Lächerlichkeit begreifen, Erscheinungen ignoriren zu wollen, deren Strömungen und Ergebnisse die heutige geistige Atmosphäre nicht gebildet, aber auf's wesentlichste mitbestimmt haben, in welcher wir unsere gesammte Bildung von Jugend auf erhalten haben. Ein gleiches Unternehmen in Deutschland, den Rationalismus aus der Entwickelungsgeschichte der Theologie tilgen zu wollen, bleibt doch nur zweideutiger Vorzug einiger weniger Theologen, deren hyperdogmatische Ueberspanntheit die Bedeutung großer geschichtlicher Geisteskrisen so gerne und so leicht übersieht. Wie tief übrigens Pattison's Essay

[1]) A View of the principal deistical writers 1754.

verletzen muß, ist klar: er weist nicht nur für die früheren, sondern auch für die heutige Theologie die ächt rationalistischen Prämissen auf; er zeigt, wie bloßes halbmethodistisches Predigen auf der einen, wie bloße Polemik und Apologetik auf der anderen Seite niemals Theologie genannt werden könne, ja daß es heute in der Kirche Englands trotz aller ihrer Fruchtbarkeit eine eigentliche Theologie, d. h. eine Wissenschaft der christlichen Religion gar nicht gäbe.

In diese geschichtliche Richtung gehört aber auch der erste Essay „von der Erziehung der Welt", deren Verfasser Dr. Temple als Haupt der berühmten höheren Erziehungsanstalt von Rugby hohe Achtung genießt; seinen Namen mitten unter diesen „Gottlosen" zu finden, hat die Orthodoxen gewaltig erschreckt und erzürnt. Es scheint, als ob Temple nur die Idee menschlicher gradueller Entwickelung an die Menschheit anlegen wolle, oder speciell an die Heilsgeschichte vor und nach Christo. Diese Parallele befähigt ihn nun freilich zu einer Fülle geistreicher und sehr treffender Gedanken; sie macht auf keine Originalität Anspruch, deren sie sich auf englischem Boden viel eher rühmen könnte, als eine gleiche Arbeit auf deutschem; sie entgeht nicht der Gefahr, mehr nur schillernde Bilder, vereinzelte überraschende Gesichtspunkte zu liefern als gründliche Einsicht, da jede Vergleichung den eigenthümlichen Kern einer Erscheinung eher verhüllt als offenbart. Allein darin liegt auch nicht die Hauptbedeutung des Aufsatzes, sondern ausschließlich in der Anwendung des Princips geschichtlicher, ächt menschlicher Entwickelung gerade auf solche Gebiete, auf denen der Scripturalismus weder Entwickelung noch Menschliches anerkennen will. Die Geschichte der göttlichen Offenbarung vor Christo, in dem Judenthume, wird nicht als pure Himmelsthat dargestellt, sondern als Periode der sich entwickelnden Menschheit. Dieselbe erscheint hier noch in ihrer Kindheit; im Christenthum zeigt sie sich im Jünglingsalter; wir leben im Mannesalter. Keine Zeit ist also schlechthin ideal: jede hat ihre unwiederbringlichen Vorzüge gehabt, aber auch ihre besonderen Mängel und Unvollkommenheiten. Dabei muß er natürlich mit solchen Ansichten in Widerspruch gerathen, welche im Mosaismus, überhaupt im Alten Bunde lediglich verhülltes Christenthum sehen — d. h. mit der fast durchgängigen Anschauung bei Kirchlichen und bei Dissenters —, oder welche in der apostolischen Zeit das Urbild des Christenthums erblicken. Daß Temple an eine Entwickelung über Christus hinaus nicht denkt, versteht sich von selbst. Allein seine Anschauung zerstört freilich die dogmatische Härte oder gedankenlose Ascetik im bisherigen Schrift-

gebrauche. Uns scheint, daß die Petenten (an den Erzbischof von Canterbury) aus diesem Aufsatze eine Stelle richtig (natürlich von ihrem Standpunkte aus) incriminirt haben, welche auf den ersten Blick durchaus nicht hervorragt, nichts zusammenfaßt, sondern eher den Schein einer Abschweifung trägt, die aber dennoch den gefährlichen Kern enthält. Sie lautet p. 44: „die Bibel ist Geschichte; selbst ihre lehrhaften Theile sind in eine historische Form gebracht, und werden am richtigsten verstanden, indem man sie als Urkunde der Zeit auffaßt, in welcher sie geschrieben wurden, und welche uns die höchste religiöse Lebensfülle jener Zeit vor Augen legen. Dann gebrauchen wir die Bibel — bewußt oder unbewußt — nicht um die Stimme des Gewissens zu unterdrücken, sondern sie zu erwecken. Sobald Gewissen und Bibel einander widersprechen, so schließt der fromme Christ sogleich, daß er die Schrift falsch verstanden habe. Während daher die Schrifterklärung von Zeitalter zu Zeitalter sich langsam ändert, ändert sie sich stets in Einer Richtung. Die Scholastiker fanden in ihr das Fegfeuer. Spätere Forscher fanden genug darin, um Galilei zu verdammen. Vor nicht langer Zeit mußte sie dazu dienen, die Geologie zu verurtheilen, und noch giebt es manche, welche sie so interpretiren. Der Strom zeigt immer denselben Weg — er geht immer auf die Identificirung der Bibel mit der Stimme des Gewissens. Durch ihre Form wird die Bibel wirklich gehindert, einen Despotismus über den Menschengeist auszuüben; wenn sie das könnte, so würde sie zugleich ein äußerliches Gesetz werden. Aber durch ihre Form schließt sie sich so wunderbar dem menschlichen Bedürfniß an, daß sie uns die volle Ehrerbietung einer höchsten Auctorität abgewinnt, ohne uns jedoch das Joch der Unterwerfung aufzulegen. Sie vermag dies kraft des Princips des individuellen Urtheils, welches das Gewissen zwischen uns und die Bibel stellt: dadurch wird jenes zum höchsten (aber unbestechlichen) Ausleger, dem gegenüber stete Aufklärung, niemals Ungehorsam unsere Pflicht ist."

Diese letzten Sätze weisen uns auf ein anderes Element innerhalb der gesammten Bildungssphäre Englands hin, welches, obgleich höchst einflußreich, seiner völlig practischen Natur wegen keinen bestimmten wissenschaftlichen Ausdruck gefunden hat: ich meine die specifisch *ethische* Kraft, die man der Bibel zuschreibt. Der tägliche Schriftgebrauch ist in England fast durchgängige Familiensitte geworden; die Erfahrung des reichen Segens, welchen diese Sitte vielfach mit sich führt, ist vielleicht in noch höherem Grade als irgend ein Glaube

an magische Kräfte die Ursache jenes unbedingten, fast blinden Vertrauens, welches man, auch ganz abgesehen von aller mündlichen Predigt und Auslegung, der bloßen Lectüre des Schriftwortes zuzuschreiben geneigt ist. Aber welche Wirkung übt diese denn aus? Löst man aus den Antworten die Hülle hergebrachter Ausdrucksweisen, so findet man, daß die Schriftlesung in dem Menschen einen wahrhaft sittlichen Charakter erzeuge. Die rein religiöse Seite der Frömmigkeit (vielleicht mit Ausnahme der „Sabbathsruhe"), die übernatürliche Erleuchtung, die Erfahrung besonderer Gnade — alles dies steht nur im Hintergrunde. Vorzüglich wird jene sittliche Potenz der Schrift in der zahlreichen religiösen Literatur belletristischer Art betont, welche übrigens in Deutschland ungleich mehr gekannt ist als man in England weiß und wähnt. Allein wie verhält sich dazu das Dogma von der Schrift? Die Meisten glauben hier an einen schlechthin ursächlichen Zusammenhang, während in der That eine große Differenz, eine breite Kluft zwischen beiden Auffassungen stattfindet. Denn hat die Bibel solche ethischen Wirkungen, so übt sie diese auf rein natürlichem Wege durch Erweckung, Belebung, Läuterung des Gewissens — eine Wirkung, die durch den Glauben an ihre schlechthin unbedingte und allgemeine Inspiration durchaus nicht bedingt ist. Im Gegentheil kann und wird sich gerade aus dieser Erfahrung eine andere Inspirationslehre entwickeln müssen, welche durch keinerlei freieste Forschung getrübt, wohl aber von dem Joche eines starren Intellectualismus und einer fast abergläubischen Gesetzlichkeit befreit ist. Fragen wir aber nach dem Ursprunge der vulgären Anschauung, daß die Bibel ein Normalkodex in milderem oder strengerem Sinne des Wortes ist, so werden wir auf den Deismus hingewiesen. Jene Ansicht bildet nämlich die directe (also von der Thesis selbst völlig bedingte) Gegenthese; behauptet der Deismus, daß die Bibel durchaus nicht, vor Allem im Alten Testament, zur Förderung der Sittlichkeit gereichen könne, so soll die Erfahrung täglich das Gegentheil bezeugen, ja man liest, behufs der Erbauung, nur solche Lehren heraus, welche man aus der christlichen Ethik bereits in sich aufgenommen hat: mithin beruht factisch die Art des praktischen Segens, die man aus der Bibel aufnimmt (ganz anders wie in Deutschland, wo der tägliche Bibelgebrauch eher Trost, Hoffnung, Vertrauen anregt), auf der geächteten moralischen Interpretation der Schrift, aus der Kant und die Rationalisten ein Princip zu machen gedachten.

Worauf wir also hinweisen wollten, ist Folgendes. Jede breitere

religiöse Strömung ist stark bestimmt durch die allgemeine geistige Atmosphäre der Zeit mit ihren mannichfachen Bildungspotenzen. Entwickeln sich diese schnell in eigenthümlicher Weise und verharrt die religiöse Anschauung in Stagnation, so muß eine Krise erfolgen, welche das gestörte Gleichgewicht herstellt. Denn ein solches ist nicht eine Calamität, ist nicht eine Depravation der Religion, sondern die Bedingung ihrer volksthümlichen Wirksamkeit. Nun finden wir jenseits des Kanals die klassischen Studien in hohem Ansehn, die Naturforschung in prächtiger Blüthe, das Nationalgefühl in kräftiger Anspannung und gestählt durch hundert Siege nach innen und nach außen, das geschichtliche Studium meisterhaft geübt und in seiner Klarheit stets fortschreitend, den ethischen Geist erstarkt und selbstständig — alles mächtige Potenzen, welche mit der conventionellen Anschauung und dogmatistischen Härte in Kampf gerathen, die theologische Stagnation aufheben und Neubildungen aller Art hervorrufen müssen. Die Essays und Reviews bezeichnen nicht nur den Anfang, sondern das wirkliche Vorhandensein dieser Krise: das ist ihre historische Bedeutung. Freilich ist es immerhin möglich, daß die Kulturelemente einer Zeit, sofern sie immer dem kosmischen Geistesgebiete angehören, einen trübenden Einfluß ausüben, und rechnet man jede Geistesrichtung inmitten der heutigen Civilisation dazu, ohne den Sinn des Wortes Kultur tiefer und reiner zu fassen, so liefert ja die Geschichte wie die Gegenwart genug Belege. Aber andererseits zeigt sich gerade die Macht des alles ächt Menschliche durchdringenden und heiligenden Christenthums darin, daß es alle Wahrheit an diesen Kulturerscheinungen sich aneignet. Denn niemals ist ja die dominirende religiöse Anschauung einer Zeit mit dem Christenthume gleich, und geberdet sie sich so, so hat sie nicht nur schweres Unrecht, sondern es trifft sie auch die Nemesis, den dunkleren Strömungen des Zeitgeistes sich unbewußt und willenlos preiszugeben.

Aber wie stehen jene Essayisten zu dem philosophisch-ethnologischen und kirchlichen Geiste der heutigen Zeit? Die Antwort ergiebt sich, wenn wir ihre Stellung zum Deismus, zum kirchlichen Bekenntniß und zur Orthodoxie Englands, endlich zu der deutschen Theologie betrachten.

Vielfach hat man die Verfasser zu Deisten stempeln oder in ihren Ansichten gar nur einen matten Nachklang jener halb philosophischen Bewegung, welche schon um Mitte des vorigen Jahrhunderts im Verscheiden war, sehen wollen. Wir hätten dann gute Ur-

sache zu fragen: wozu der tolle Lärm? wozu die Gespensterfurcht vor revenants? Wir hätten uns auch keineswegs zu wundern: denn die antideistischen Elaborate haben trotz ihrer Masse ebenso wenig jene Bewegung wahrhaft zur Ruhe gebracht als die halb methodistischen revivals in der Kirche um die Scheide des Jahrhunderts. Wie sehr die Verfertiger der Evidenzen (evidence-makers nennt Pattison sie spottend) auf dem Boden jener Anschauungen standen, sahen wir. Die tiefere Anregung durch Coleridge ging bald vorüber. Die geistigen Bedürfnisse, welchen der Deismus seine Entstehung verdankte, sind nicht durch die orthodoxe Theologie befriedigt worden: kein Wunder, wenn sie mit größerer Gewalt auftauchen. Aber das ist selbstverständlich keine Repristination. So wenig wie Wundererklärungen im Geiste eines Dr. Paulus, selbst Hypothesen Straußischer Färbung heutzutage in Deutschland die Geister mächtig erregen könnten, so wenig würde es einem bloßen Abklatsch der Meinungen der Collins, Chubb, Morgan, Bolingbroke, Tindal in England gelingen. Nein, die Essayisten stehen vielmehr auf dem Boden einer Anschauung, welche der deistischen und eben darum auch der pure antideistischen gegenübersteht — auf dem Boden der historischen Idee, welche alle Kritik nur als Mittel ansieht, um zu höchst positiven Resultaten zu gelangen. Der Deismus ist aber durchaus Intellectualismus, der Rückschlag des im Protestantismus lange gebundenen Freiheitsprincips; er hat viel mehr persönliche Zwecke in freier geistiger Bewegung als bestimmte Ziele. Darum ist er auch, theologisch wie philosophisch angesehen, eine Halbheit. Auf letzterem Gebiete mußte er entweder zum Pantheismus umschlagen oder zu einem ethischen System sich vertiefen, auf ersterem ward er erst in der Form einer geregelten Kritik nützlich, wahrhaft heilsam erst dadurch, daß er antrieb, die menschliche Seite in der religiösen Geschichte schärfer in's Auge zu fassen und kennen zu lernen.

Demgemäß dürfen wir uns durch flüchtige Aehnlichkeiten nicht täuschen, am allerwenigsten uns durch einzelne Aeußerungen verleiten lassen, gleich ein ganzes System den Verfassern anzudichten. Sie entwickeln überdies weniges Dogmatische positiv, das Meiste ist Kritik und Hermeneutik.

Gleich der erste Aufsatz bietet solche scheinbaren Parallelen. Die Vergleichung der Geschichte der Welt mit der Entwickelung des einzelnen Menschen fordert für die vorchristliche Zeit die Gleichstellung mit dem Kindes- und Knabenalter. Nicht nur die Heidenwelt wird unter diesem Gesichtspunkte geschaut, sondern auch das Judenthum,

mithin auch die Heilsökonomie des A. T. Gerade das that der Deismus gleichfalls: er wird nicht müde, die ältere Menschheit als kindisch zu bezeichnen und aus dieser Eigenschaft alle Erscheinungen zu erklären. Dennoch springen Unterschiede in Fülle leicht in die Augen. Die deistische und rationalistische Anschauung wollte eigentlich für die ganze vor ihr liegende Zeit das kindische Wesen behaupten; Hume (in seinen political discourses) möchte die Völker überhaupt nur als Kinder fassen, über denen in allen Zeiten die Weisen und Klugen als Männer gestanden haben. Dr. Temple weist nur Eine Periode in diese Parallele. Jene sehen im Kinde nur den halb träumerischen, reflexionslosen, immer sehr beschränkten und sinnlichen Affecten hingegebenen Menschen; dieser aber faßt ungemein geistreich alle Seiten des Kindes und des Knaben, und am liebsten die herrlichen und edeln, in's Auge, und verwerthet die Ergebnisse seiner pädagogischen Erfahrung oft in überraschend originellen Federstrichen zum Verständniß der menschheitlichen Entwickelung. Jenen erscheint daher das Gesetz Mosis als bloße Klugheitsinstitution des schlauen Volksführers, diesem als ein Act tiefer und sorgfältiger Weisheit; nach jenen war es dem kindischen rohen Volke als zügelndes Joch aufgelegt, dieser sieht darin ein treffliches, den Bedürfnissen der Nation genau entsprechendes Erziehungsmittel. Indem er die große Idee des Paulus, *νόμος παιδαγωγός εἰς χριστόν* entwickelt, berührt er sich mannichfach mit der schönen Schrift gleichen Namens, die wir unter den Werken des ersten christlichen Theologen, des Alexandrinischen Clemens, finden. Vollends schlägt der Vergleich fehl, wenn Temple die Gesetzgebung wie auch die Prophetie im höheren, weiteren Sinne auf göttlichen Ursprung zurückführt, freilich nicht ohne die nothwendigen Unvollkommenheiten derselben in scharfen und treffenden Zügen zu zeichnen. Noch entschiedener zeigt sich der Unterschied bei Behandlung der Prophetie. Kein Wort von unerfüllten Weissagungen: Läuterung des Gesetzes bringen die Propheten, indem sie das Ceremoniel fast völlig fallen lassen, um die großen Lehren der Treue und Gerechtigkeit zu verkünden; für's Andere legen sie die Sanction des Gesetzes nicht in eine äußere Auctorität, sondern in die Stimme des Gewissens. Ja, trotz aller Verirrungen bringt auch das Judenthum zwei tiefgewurzelte Ueberzeugungen als wahrhaftes Eigenthum in's Christenthum hinüber: den festen Glauben an Einen durchaus geistigen Gott und die Erkenntniß der überragenden Wichtigkeit der Keuschheit als der Seele aller Moralität.

Eine zweite Aehnlichkeit mit deistischen Lehren könnte man in der großen Bedeutung finden, welche Dr. Temple der Toleranz zuschreibt (S. 43 f.). Auch der Deismus verlangte entschieden Freiheit des Denkens- und Achtung der religiösen Anschauungen, wenn dieselben auch der herrschenden entgegengesetzt sind. Freilich liegt darin eine Behauptung von der nur relativen, nicht mehr absoluten Bedeutung des religiösen Glaubens für das Leben des Einzelnen wie des Volkes, mithin eine Abschwächung jener harten Voraussetzungen, welche bis dahin den Zeitgeist bestimmt und die Machthaber zur Vernichtung der Andersgläubigen bewaffnet hatten. Demnach werden wir hierin eine der bedeutendsten Segenswirkungen erkennen, welche der Deismus factisch gebracht hat. Wenn also Temple denselben Gedanken strenge betont, so hat er aus der Zeit gelernt, ist aber nicht Deist. Denn die dunkle Seite der Toleranzidee, ihre Ueberspannung als schlechthinnige, auch persönliche Gleichgültigkeit gegen allen religiösen Glauben ist der Verfasser weit entfernt anzuerkennen. Im Gegentheil, wir sind noch im Begriff die Toleranz zu lernen, um die möglichen zwiefachen Abwege zu meiden. Er sagt: „Bei der Reformation schien es anfangs, als sollte das Studium der Theologie (als Scholastik) wiederkehren. Aber in Wirklichkeit begann eine völlig neue Lehre — die der Toleranz. Sie ist das Gegentheil des Dogmatismus. Sie involvirt das thatsächliche Geständniß, daß es unlösbare Probleme gebe, auf welche die Offenbarung nur wenig Licht werfe. Ihre Tendenz geht dahin, den früheren Dogmatismus zu modificiren, indem sie dem Buchstaben den Geist, den genauen Definitionen die practische Religion substituirt. Die Aufgabe ist noch nicht hinlänglich gelernt. Unsere Toleranz ist gegenwärtig zu oft furchtsam, zu oft übereilt, bisweilen opfert sie werthvolle religiöse Elemente, bisweilen fürchtet sie ihre eigenen deutlichsten Consequenzen. Doch kann kein Zweifel darüber obwalten, daß sie in der gebildeten Welt immer mehr Platz greift; sie wird, aus diesen Kreisen ausgehend, nach und nach ein gemeinsames Eigenthum werden. Geistliche Anarchie drohte wohl hie und da eine Art neuer Knechtschaft zu bringen; im Ganzen ist aber ihr stetiger Fortschritt unverkennbar. Die Reife des Mannesalters zeigt sich eben darin, daß sie die Härte und Strenge der Grundsätze mildert. Die höhere Bildung schreitet fort. Man erkennt, es gäbe viele Dinge im Himmel und auf Erden, von denen sich die Theologie der Väter nichts träumen ließ.“ Die positive Basis bleibe jedoch die Anerkennung der Bibel als höchster Auctorität. Aus ihr

müssen wir unsere sittlichen Ideale, unsere höchsten Lebensaufgaben lernen. Durch solche Uebung gewinne dieses Buch eine Macht über uns, die weit über die Gewalt eines Gesetzes hinausgehe. — Von deutschem Standpunkte aus werden wir diese Gesichtspunkte vielleicht nicht ausreichend oder nicht tiefgeschöpft nennen, ohne indeß zu vergessen, wie die Toleranz fort und fort eine Aufgabe bleiben wird, so lange das geistige Leben in einem Volke oder größeren Gemeinwesen in lebendigem Flusse bleibt. Nur die Zeit wird wahrhaft tolerant sein können, welche einen festen Glauben an die Macht der Wahrheit, ein starkes Vertrauen auf ihren endlichen Sieg und die Gewißheit besitzt, daß Irrthum und Sünde sich selbst zerstören, daß menschliche Gewalt dieselben gerade dann am wenigsten zu vernichten vermag, wenn sie am gefährlichsten sind: zurückgedrängt steigern sie nur das Unheil. — Wie wenig alle jene Sätze deistisch sind, sieht man auf den ersten Blick: ein Tindal, ein Bolingbroke hätten sie nie schreiben können. Aber wahrlich, urtheilen wir ja nicht zu herbe über die extreme Auffassung der Toleranz! Jenen Deisten war es um eine sehr praktische Frage zu thun; ihre freie Kritik wurde nicht nur durch Schriften, sondern durch herbe Strafen, durch Amtsentsetzung, Gefängniß, Geldbußen, Schmach, Armuth und Verfolgung beantwortet und reichlich gebüßt; nicht gering ist die Zahl solcher Märtyrer, wenn nicht für die Wahrheit, so doch für die Wahrheitssehnsucht.

Auch der zweite Aufsatz von Rev. Williams „über Bunsens Bibelforschungen“ bietet scheinbar deistische Blößen dar. Wir heben den Hauptpunkt hervor: die messianischen Weissagungen. Noch heute spielt bekanntlich der Weissagungsbeweis in der englischen Apologetik eine bedeutende Rolle, — leider ein Zeichen, daß man jenseits des Wassers viel vergessen und wenig gelernt habe. Im Beginn des vorigen Jahrhunderts veröffentlichte Anthony Collins, auf Anlaß der abenteuerlichen Meinungen Whiston's, eine Schrift, in welcher er nachwies: die Apostel bewiesen die Messiaswürde Jesu aus dem Alten Testament; — dies war aber nur möglich durch Anwendung der allegorischen und typischen Auslegung; denn nicht eine einzige Stelle ist eine schlechthin klare wirkliche Vorhersagung auf Jesum, welche der Prophet auch als solche erkannte. Die Consequenz lag nahe: stützt sich die ganze Ueberzeugung von der Göttlichkeit Jesu und des Christenthums nur auf den Weissagungsbeweis, und läßt sich dieser nur durch eine irrige Auslegung vollziehen, so ist auch das Christenthum

selbst ein großer Irrthum. Die zahlreichen Gegner waren so befangen nicht nur die rein dogmatistische Bündigkeit des Beweises, sondern auch die erste Prämisse anzuerkennen. Wollten sie nun die minor widerlegen, so war es nicht genug, einzelne genaue Prädictionen (prognostications) im Alten Testament zu finden, sondern auch die richtige, nichtallegorische Anwendung aller Citationen im Neuen Testament zu erweisen. Daß sie einer solchen ganz verfehlten und unmöglichen Aufgabe erliegen mußten, ist leicht einzusehen [1]). Aber die wissenschaftliche Niederlage schadete ihnen nichts: denn bald ließ die Spannkraft der Opposition nach, der Feind starb dahin und die Apologeten behielten das Feld. — Unser Reviewer steht freilich auf Seite der Deisten, daß es eine so äußerliche Weissagung — nicht auf den Messias, sondern — auf Jesum von Nazareth nicht gebe. Auch er pflichtet Grotius und den deutschen Exegeten der liberaleren Richtung hierin bei; hatten doch selbst englische Schriftsteller die Beziehung der Weissagungen zur Zeitgeschichte nicht leugnen können! Nach Erwähnung des Grotius, „der als Kritiker zehn Gegner aufwiege", fährt Williams fort (S. 65): „In unserem eigenen Lande entzog jede folgende Vertheidigung der Weissagungen, nach dem Maße der wissenschaftlichen Befähigung des Autors, etwas von dem Umfang der buchstäblichen Vorhersagung. Selbst Butler gestand die Möglichkeit zu, daß jede Weissagung im Alten Testamente ihre Beleuchtung aus der gleichzeitigen Geschichte finden könnte; seine geringe Belesenheit hieß ihn aber dieser unwillkommnen Idee aus dem Wege gehen. Bischof Chandler soll zwölf Stellen für direct messianisch erklärt haben; andere nur fünf. Paley wagt nur Eine zu citiren. Bischof Kidder gesteht offen einen historischen Sinn in den alttestamentlichen Texten zu, der von den Anwendungen im Neuen Testamente weit abliegt. Middleton sprach mit Festigkeit dasselbe aus; Erzbischof Newcome und Andere bewiesen seine Nothwendigkeit im Einzelnen. Coleridge schloß äußerliche Prädictionen von der wahren Prophetie aus . . . Ueberhaupt besteht in England eine weite Kluft zwischen unseren ächten Kritikern und den Ueberzeugungen unserer gelehrtesten Geistlichen auf der einen und den Annahmen der populären Declamationen auf der anderen Seite. Eine Vergleichung zwischen Kidder und Keith zeigt dieß schlagend." Im Vergleich mit den vulgären Darstellungen der Prophetie in England wagt er sogar Hengstenberg frei und vernünftig (free

[1]) Vgl. die treffliche Darstellung bei Lechler, S. 271—288.

and rational p. 67) zu nennen. — Williams selbst stimmt aber der tiefen ethisch-religiösen und geschichtlichen Gesammtanschauung des hebräischen Prophetismus bei, wie sie von Bunsen, auf der Basis der deutschen Forschungen, ausgesprochen wird. Als Ganzes ist derselbe ein Zeugniß für das Reich Gottes (S. 70): er enthält im Keime und im ersten Wachsthum alle die großen Ideen und tiefen Wahrheiten, die im Christenthum zur vollen Entwickelung kamen. Ueber die neutestamentlichen Citate spricht er sich nicht näher aus; vorübergehend bemerkt er, „daß die typischen Ideen des Leidens und der Herrlichkeit im Alten Testament ihren Gipfelpunkt und ihre Erfüllung im Neuen finden“ (that the typical ideas of patience or of glory in the Old Testament find their culminating fulfilment in the New p. 67). So gewahrt man, daß genauere Exegese und historische Kritik zwischen diesen Anschauungen und den deistischen eine Kluft öffnen, welche nur große Unkenntniß übersehen kann.

Viel näher scheint aber Mr. Baden Powell in seiner Kritik der „Evidenzen“, wenn nicht dem historischen, so doch dem philosophischen Deismus zu stehen. Die orthodoxen Recensenten haben daher diesen Essayisten auf die äußerste Linke der Schule gesetzt. Sehr natürlich, denn Keiner vernichtet schlagender den größten Stolz der orthodoxen Theologie, die Evidenzen: uns aber steht dieß keineswegs ferne, da wir ja noch in Deutschland genug von der sogenannten apologetischen Kritik und von der Besiegung des Rationalismus als von eigentlichen Aufgaben der Theologie hören müssen.

Der Verf. rügt zunächst den Ton der gewöhnlichen Apologieen, welche heute die Arena für ehrgeizige Theologen ist: mit zu viel polemischer Schärfe nimmt man leichter die Stellung eines eifrigen und parteiischen Advokaten an, denn eines unbefangenen Richters; überall gewahren wir das Bemühen die breiteren Züge der Hauptfragen außer Sicht zu rücken und nur einzelne Punkte herauszugreifen, überall die Neigung, in Kleinigkeiten zu triumphiren, ohne nach tieferen Principien sich umzusehen und geringere Schwierigkeiten einer künftigen Lösung anheimzustellen. Wirft man den Gegnern oft Beleidigung des religiösen Gefühls vor, so fehlt den Apologeten nur zu häufig die ernste Einsicht in den Umfang der Schwierigkeiten, weil sie niemals tiefer über den Gegenstand nachgedacht haben.

Jede Berufung auf Gründe involvirt volle Freiheit der Ueberzeugung. Es ist absurd, Vernunftgründe zu entwickeln und den zu anathematisiren, der sie nicht genügend oder überzeugend findet, ihn

als Ungläubigen zu brandmarken, weil er ausreichende Gründe für seinen Glauben mit Sorgfalt aufsucht. Diejenigen sollten nicht in die Discussion sich einlassen, welche von der Existenz solcher Fragen keine Ahnung haben. Merkwürdig, wie wenig man die Natur der Thesen mit der Beweisart zusammenstellt. Wenn bestimmte Dinge als äußere Thatsachen erwiesen werden sollen, so kann man sich doch nur an Verstand und Vernunft wenden und in ihnen die berufenen Richter erblicken. Betrifft andererseits die Frage Gegenstände der Moral oder Lehren der Religion, so ist es ebenso klar, daß man in ein anderes höheres Gebiet von Gründen hineingreifen müsse. Obgleich man diesen deutlichen Unterschied willig eingesteht, übersieht man ihn völlig in der Praxis: die Advocaten der äußeren Offenbarung und historischen Evidenz wenden sich an Gewissen und Gefühl und verrufen allen Vernunftgebrauch (decrying the exercise of reason); und umgekehrt erklären die Vertheidiger des Glaubens und der inneren Ueberzeugung die äußeren Facta als höchst wesentliche Glaubensobjecte. Daher der häufige Widerspruch bei diesen Schriftstellern zwischen ihrem angegebenen Zwecke und ihrer Beweismethode. Sie kündigen eine Untersuchung von Thatsachen an (matter-of-fact inquiry) und berufen sich auf das sittliche Gefühl, wodurch dann die Zustimmung zur Tugend, die Leugnung zum Verbrechen gestempelt wird (S. 98). In der Regel ermahnen sie uns zur Demuth und zum Glauben, bevor noch die Untersuchung beginnt. Das bedeutet nicht mehr und nicht weniger als ein stillschweigendes Aufgeben unserer Ansprüche auf äußere Evidenz und historische Wirklichkeit. Nicht mit unserer Logik, sondern mit unseren Neigungen und Affecten sollen wir untersuchen. Ja, es giebt ganz stereotyp gewordene Ausdrucksweisen bei den Theologen, sobald es sich um irgend eine kritische Schwierigkeit handelt, etwa: „Das sind Gegenstände, von denen man eine mathematische Gewißheit (demonstrative evidence) niemals erlangen kann, man muß sich mit einer allgemeinen Prüfung der Wahrscheinlichkeit begnügen, soweit die Natur der Frage es erlaubt, nicht gar zu eifrig (curiously — das Neugier und Wißbegier umfaßt) in diese Dinge einlassen, da eine strenge kritische Erörterung Schwierigkeiten und Bedenken an den Tag bringt, die man nicht zu lösen und nicht zu beantworten vermag. Ein skeptischer Spötter wird immer neue Gründe finden, wenn die ersten auch widerlegt sind. Vergebens versucht man die Vernunft zu überführen, ehe nicht Gewissen und Wille in der rechten Disposition sich befinden, um die

Wahrheit anzunehmen". Gewahren wir nicht in solchen Worten die eigentlichen Sätze des skeptischen Transcendentalismus, nur in andere Phraseologie übertragen? Andere halten die Untersuchung für gefährlich, nehmen einen Ton der Ueberlegenheit oder Entrüstung an, gleich als wenn es sich nicht um Wahrheit und Irrthum, sondern um Recht und Unrecht handelte!

Die Idee einer positiven äußeren göttlichen Offenbarung hat die Basis für alle bisherigen Glaubenssysteme gebildet, — in der römischen Kirche, wie bei den Protestanten, nur nimmt jene eine fortgehende Offenbarung, diese glauben sie abgeschlossen in den schriftlichen Urkunden des Canons. Der Streit bewegte sich um die Stärke jener äußeren Kennzeichen und Zeugnisse, durch welche die Wahrheit einer solchen Mittheilung des göttlichen Willens festgestellt wurde. Ziel und Art der Streites mußten bedeutenden Wandlungen unterliegen, je nach dem Begriffe von Offenbarung der in einer Zeit herrschte, je nach den Haupteinwürfen der Gegner. Seit dem 17. Jahrhundert appellirte man vorzüglich an die Wunder in den Evangelien. Wie jedes andere Factum mußten sie sich durch Augenzeugen beglaubigen lassen. Solche Augenzeugenschaft zu erweisen war das Bemühen der Apologeten. Man fand sie in den Evangelien, bei den Aposteln, deren sittliche Unbescholtenheit sie zu Zeugen fähig machte. Für jedes andere Bedenken, außerhalb dieses Syllogismus, genügte der kurze Recurs auf die göttliche Allmacht. Waren einmal die Wunder als Facta constatirt, so folgte daraus unwiderruflich die göttliche Wahrheit der inneren Lehren des Evangeliums.

Die besondere Art der Schwierigkeit, an die äußere Manifestation des Christenthums zu glauben, erscheint bedingt durch die verschiedenen Denkweisen der Zeiten und die herrschende Philosophie. So fand man früher gar keine Schwierigkeit darin, daß durch Wunder die Naturgesetze aufgehoben werden. In einer früheren Periode unserer theologischen Literatur ward die kritische Erforschung der Wunder als solcher kaum begonnen, noch weniger gewürdigt. „Die Angriffe der Deisten waren auf ganz andere Punkte gerichtet." Erst Woolston, dann Hume faßten jene Seite der Frage in's Auge. Middleton suchte nach Unterschieden zwischen den biblischen und den kirchlichen Wundern. Bischof Warburtson stellte die Nothwendigkeit der Wunder als Kriterion ihrer Wirklichkeit hin; Bischof Douglas verband sie mit der Inspiration, um die Wunder der Kirche fern zu halten, — ohne den

Zirkel zu gewahren, da ja erst die Thatsächlichkeit der Wunder die Inspiration der biblischen Berichte begründen sollte.

Bei allen auffallenden Ereignissen (events of a striking or wonderful kind) ist die Wahrheit überaus schwierig zu ermitteln, nicht nur wo ein Zeugniß durch mehrere Hände geht, sondern selbst bei Augenzeugen. Zwei Factoren trüben die unbefangene Wahrnehmung: die Vorurtheile und die Eindrücke bei irgend einer plötzlichen und merkwürdigen Begebenheit. Selbst eine folgende ruhige Ueberlegung hat als Basis eben nur die ersten Eindrücke, welche durch Erstaunen und Ueberraschung nothwendig getrübt sind. Die Ehrlichkeit oder Wahrhaftigkeit der Zeugen ist hiervon völlig unabhängig; denn sie bleiben den psychologischen Gesetzen der menschlichen Natur unterworfen; ja hierauf gründet man eben ihre Gültigkeit und die Bedeutung ihrer Aussagen auch für uns. Kein Zeugniß reicht auch an die übernatürliche Ursache, bezeugt nur augenscheinliche Thatsachen, nur ein außerordentliches, vielleicht unerklärliches Phänomen. Die Beziehung auf übernatürliche Ursachen, die sich selbst ja der Wahrnehmung entziehen, beruht ausschließlich auf dem vorhergehenden Glauben an dieselben. Heutzutage würde die gleiche Erfahrung bei einem wohl unterrichteten Menschen nur die Folgerung erzeugen, er stehe vor einer unerklärbaren Thatsache, wie z. B. bei der Erscheinung der wunderbaren Sprachen in den Kreisen der Irvingiten. Glaubt man heute noch an wirkliche Wunder, die sich in der Gegenwart zutragen, so hängt dieser Glaube aufs engste mit bestimmten religiösen Bekenntnissen (particular tenets) zusammen und ist beschränkt auf die Gemeinschaft, welche demselben angehört.

Sichere Schlüsse sind nur möglich, wenn unsere Kenntniß der Gesetze und Erscheinungen der natürlichen Welt sich befestigt und ausdehnt. Die gesammte inductive Naturforschung ruht hierauf. Die große Wahrheit der allgemeinen Ordnung und Stätigkeit der natürlichen Ursachen, die in dem Geiste jedes Forschers haftet, bewährt sich unaufhörlich durch stets neue Bestätigung (by immense accumulation of evidence). Manche pflichten dem Satze Spinoza's bei: es sei müßig, die Wunder als Verletzungen der Naturgesetze zu bezeichnen, da wir die Ausdehnung der Natur nicht kennen; alle unerklärlichen Phänomene seien Wunder und Geheimnisse; von Wundern umgeben begegnen wir täglich Erscheinungen, welche die Kräfte unserer wissenschaftlichen Erforschung übersteigen und begrenzen. — Allein das beweist höchstens die Mangelhaftigkeit unserer gegenwärtigen

Kenntniß der Naturordnung; Entdeckungen des folgenden Tages können dieselbe erweitern; jeder Fortschritt liefert aber neue Erklärungen und verscheucht mehr und mehr den Schein des Wunderbaren. Alle jene Instanzen berühren aber nicht die Idee des religiösen Wunders (miracle), sofern dasselbe einen specifischen Unterschied vom Naturgesetze behauptet.

„Es existirt nicht die leiseste Analogie zwischen einem unbekannten oder unerklärlichen Phänomen und einer supponirten Aufhebung eines bekannten Gesetzes". (Dies ist der Hauptsatz, um den sich die ganze Deduction bewegt, s. S. 109). Selbst ein Ausnahmefall wird in ein höheres weiteres Gesetz eingeschlossen.

Die Kämpfe der Evidences wollen ausdrücklich die Wahrheit der Facta nach solchen kritischen Principien erhärten, welche man bei jedem andern historischen Berichte in Anwendung bringen würde. Auf diese Basis können wir demnach auch die wunderbaren Partieen in der evangelischen Erzählung nicht als Ausnahmefall behandeln. Jeder Versuch dieß zu thun schädigt ihren rein historischen Charakter, schwächt den Beweis der rein geschichtlichen Glaubwürdigkeit, um welchen es jenen Apologeten gerade zu thun ist, und nöthigt immer zu einer mehr oder weniger mythischen Interpretation. Dann muß bei allen wundersamen Berichten das Wesen der menschlichen Natur in Rechnung gebracht werden. Schon Milman sagte [1]): „Die Geschichte muß, um wahr zu sein, sich herablassen, die Sprache der S a g e zu reden; der Glaube der Zeiten ist ein Theil in den Urkunden, die sie uns liefern; sie darf dieses erste, fast allgemeine Moment menschlichen Lebens nicht verachten."

Alle Geschichte muß der Kritik offen stehen. Was sich von derselben ausschließt, verleugnet seinen historischen Charakter. Die allgemeine Glaubwürdigkeit einer geschichtlichen Erzählung kann nicht die genaue Untersuchung von Behauptungen übernatürlicher Art ausschließen, noch weniger eine sorgfältige Erwägung des Werthes, welchen das Zeugniß von Augenzeugen besitzt. Die Gesetze alles menschlichen Lebens, sowie die Fragen nach der Möglichkeit und Glaubwürdigkeit der Ereignisse sind noch zu wenig untersucht. — Der Glaube an eine göttliche Dazwischenkunft hängt wesentlich von dem ab, was wir im Voraus zulassen wollen. Früher meinte man, der Glaube an Wunder folge einfach aus dem Theismus; jetzt weiß man, daß er nach der

---

[1]) **Latin christianity I, 388.**

Art und dem Grade desselben sich bestimmt, und mannichfache Nüancen der Ansicht zuläßt. Eine bestimmte Ansicht von den göttlichen Eigenschaften ist das prius für jeden Offenbarungsglauben; sonst gerathen wir in einen schlechten Zirkel. Die früheren Schriftsteller bezogen Alles auf die göttliche Allmacht: aber sie ist selbst der Schriftsprache entnommen; ihre Definition: bei Gott ist nichts unmöglich — ist geradezu ein Bibelspruch. Der Glaube an Gott involvirt so wenig in unmittelbarer Weise die Annahme von Wundern, daß vielmehr auf Grund der reinsten geistigen Fassung des Gottesbegriffs in seiner höchsten Vollkommenheit ihre Möglichkeit bezweifelt wird. Man sagte, Gott sei so vollkommen zu denken (oder aber er sei nicht das Absolute), daß sein Schöpfungswerk keine spätere Dazwischenkunft erfordere; Andere meinten, Gott wirke nur durch geistige Mittel, seinem Wesen gemäß; der sinnliche Augenschein erzeuge nie einen reinen Gottesglauben.

Wir sprechen ganz unparteiisch, weit entfernt, diese Raisonnements oder diese Principien zu billigen. Noch wichtiger als die Argumente für die Wunder sind die, welche man aus ihnen ableitet. — Gesetzt, wir vermöchten heute ein Ereigniß deutlich zu erklären, welches in einem früheren Zeitalter für ein Wunder gehalten wurde, so folgt daraus noch keineswegs, daß dasselbe nicht überzeugende Kraft übte bei denen, welchen es zuerst galt. Whately meint, die Apostel wären nicht gehört worden, wenn sie nicht die Aufmerksamkeit der Menge durch solche merkwürdige Thaten gefesselt hätten. Nach andern waren diese Thaten nur für die Einfältigen bestimmt, oder sie gehörten zu den specifischen Kennzeichen des Messias; die Pharisäer stellen sie als Bedingung ihres Glaubens hin, obgleich andere unter ihnen sie aus der Macht böser Geister erklären wollten. Jesus selbst stellte ihre Beweiskraft in die zweite Reihe, hinter sein Wort (Joh. 14, 11). Der leichte Glaube an ihre Wirklichkeit und Beweiskraft hing aufs innigste zusammen mit der ganzen Menge religiöser und weltlicher Vorstellungen, eine Ideenwelt, die von der unsrigen ungemein abweicht. Jede Beweisführung verfehlt nun aber ihren Zweck, wenn sie sich nicht an den Gedankenkreis des Hörers enge anschließt: dürfen wir dies bei den Wundern leugnen? Aendern sich aber jene Concessa, so verlieren auch die früherhin sehr kräftigen Beweismittel ihre Wirkung. Das meinte Dr. Newman (Essay on miracles p. 107), die Wunder seien nur zur Zeit Christi überzeugend (evidential) gewesen; ebenso Athanase Coquerel. Aehnlich betrachteten Huß, Luther und

Andere die Wunder als besondere eigenthümliche Manifestationen des ersten christlichen Zeitalters, — genau den damaligen Bedingungen entsprechend. — Immer hängt die Kraft des Wunders von den vorgefaßten Meinungen (preconceptions) ab, an die es sich richtet. Ein zu williger, allgemeiner Glaube kann sogar in einem Volke oder in einem Zeitalter die besondere Kraft einzelner Wunder schwächen. Einen schlagenden Beweis liefert dafür die Missionsthätigkeit Henry Martyns unter den persischen Mohammedanern; sie glaubten alle Wunder der Schrift, stellten aber ihre eigenen damit in Parallele; denn nach ihrer Ansicht hatten auch ihre Scheiks die Gabe Todte zu erwecken.

So kommt es, daß die Ueberzeugungskraft der Wunder mehr und mehr an Boden verliert. Man gesteht zu, daß Paley zu weit ging, an sie ganz ausschließlich die Wirklichkeit der Offenbarung zu knüpfen. Einige höchst eifrige Vertheidiger des Christenthums wollen sogar alle äußeren Evidenzen insgesammt beseitigen. Die Tractarianer sagen: „Wir müssen so gewiß sein, daß der Bischof der gesalbte Stellvertreter Christi ist, als wenn wir vor unseren Augen die Wunder thun sähen, die Petrus und Paulus thaten“. Andere dagegen combiniren die äußeren Wunder mit der Lehre: beide sollen zusammen überzeugen. Aber schon Dr. Newman urgirte das Ungenügende dieser Verbindung; soll demnach unsere sittlich-geistige Thätigkeit zu Gericht sitzen über die Thatsächlichkeit der Offenbarung? Oder wie kann eine sittliche Wahrheit ihre Beglaubigung durch ein Wunder empfangen, das nur die Sinne afficirt? — Vernunft und Wissenschaft drängen zu dem Bekenntniß, daß außerhalb des Gebietes der physischen Ursächlichkeit und der möglichen Begriffe des Verstandes und Wissens schrankenlos die Welt der geistlichen Dinge offen liegt, das einzige rechte Besitzthum des Glaubens. Je mehr die Einsicht fortschreitet, um so mehr wird man anerkennen, daß das Christenthum als wirkliche Religion jede Verbindung mit physikalischen Dingen lösen müsse. Und zwar gilt dies auch von der Astronomie und Geologie, mit deren bruchstückartigen Ergebnissen man noch fort und fort das Christenthum stützen will . . .

Wir haben den Inhalt dieses Essay ausführlicher mitgetheilt, indem derselbe als der heterodoxeste von allen signalisirt wird. Leugnet Baden Powell die Wunder? Darüber spricht er sich nicht aus; es lag nicht in seiner Absicht; er thut noch Schlimmeres; er beweist, daß Wunderglaube und Wunderzweifel gegen den Kern der Offenbarung

sich indifferent verhalten. Er zeigt, die Wunder liessen sich nicht als physische Facta erweisen, sofern die nothwendigen Kriterien eines physischen Phänomens nicht bei ihnen zuträfen; er zeigt, daß der eigentliche Inhalt des Wunders, eine schlechthin übernatürliche Ursache zu constatiren, außerhalb der Möglichkeit einer physikalischen Deduction falle, daß selbst die Annahme derselben nicht den Glauben an den sittlich-geistigen Gehalt der Offenbarung erzeugen könne, ohne logische Sprünge. Der große Unterschied von Deisten, wie Woolston und Annet, besteht darin, daß er auf wissenschaftlichem Boden nur das Princip angreift und alle mögliche Wundererklärung durch Betrug u. s. w., ebenso alle Allegorie unberührt läßt. Ein Urtheil über seinen philosophischen Deismus zu fällen verbietet der Umstand, daß seine kritische Polemik einer selbstständigen dogmatischen Darlegung nicht Raum läßt. Er will die Religion durchaus auf den Boden des sittlich geistigen Lebens gestellt wissen und er würde, nach manchen Andeutungen, einer Anschauung nicht entgegentreten, welche, rein dogmatisch, die objectiven Wunder als Postulate des Glaubens hinstellte. Das jedoch, was dieses Essay so bedeutend macht, ist gerade nicht die Neuheit vorgetragener Ansichten, sondern das glückliche Bestreben, durch vielfache Belege aus hochkirchlichen Auctoritäten seine eigenen kritischen Erwägungen als ausdrücklich oder stillschweigend angenommen darzustellen, also der Aufweis, daß in Betreff des Wunderglaubens sich eine Krise bereits vollzogen habe, welche die öffentliche Meinung der Kirchenmänner nicht anerkennen will. — Die übrigen Aufsätze bieten keine Parallelen mit den Deisten dar.

Wir werfen noch einige Blicke auf die Stellung, welche die Essayisten zur englischen Theologie und Kirche einnehmen. Wollten wir den Recensenten folgen, welche sich auf die Seite der öffentlichen Meinung stellen, so wären jene Verfasser abgesagte Gegner aller Religion. Die lange, oben angeführte Kritik des Buches im Quarterly Review gewährt einen sehr traurigen Einblick in dieses Heerlager; selten haben wir einen Bericht gelesen, so voll von Verläumdungen, von oft lächerlicher Consequenzmacherei [1]), von wahren Wuthausbrüchen, ja von jener dishonesty, welche man den freimüthigen Männern vorwirft; denn aus den herausgerissenen Sätzen oder gar nur Satz-

[1]) Der Dr. Williams scheint dem Recensenten vorzüglich ein Dorn im Auge zu sein: von ihm wird gesagt, „er begnüge sich damit, mit Spinoza auf den Eisgebirgen eines metaphysischen Atheismus zu sitzen“.

theilen, die citirt werden, kann Niemand sich auch nur eine entfernte Idee von dem Inhalte des Buches machen. Allein das geht uns nichts an: wir fragen, wie die Essayisten sich selber dazu stellen wollen.

Der Aufsatz von Wilson „über die Nationalkirche" gehört hierher. Der Verfasser sieht getrost dem Einwande entgegen, daß seine religiöse Ueberzeugung ihn in Widerspruch bringen müsse mit seiner Verpflichtung auf die 39 Artikel. Unwillkürlich erinnert uns dies an den deutschen Symbolstreit, beim Auftauchen der „Lichtfreunde". Eine solche Verpflichtung wird oft sehr verschieden aufgefaßt; jede strengere Richtung, vorzüglich wenn sie die herrschende ist, deutet nicht nur die Schrift, sondern auch die Symbole nach ihren strengeren Grundsätzen, am liebsten denen einer hyperconservativen Tradition, die man mit dem Prädikat der kirchlichen Lehre schmückt. Müssen wir doch bemerken, wie unendlich weit noch unter uns die naive Meinung verbreitet ist, die Verpflichtung auf die reformatorischen Symbole involvire die unbedingte Annahme des im 17 Jahrhundert, während des krassen Orthodoxismus ausgebildeten Inspirationsbegriffs! In jeder länger bestehenden kirchlichen Gemeinschaft bildet sich ein hierarchischer Trieb aus, welcher nicht nur auf die geschichtlichen Grundanschauungen derselben, sondern auch auf die Tradition verpflichten möchte. So heute in England, wobei es gleichgültig ist, ob die Tradition romanistische oder methodistische Färbungen zeigt. Diese Verfälschung des evangelischen Princips nachdrücklich abzuwehren, ist dem Protestanten nicht nur erlaubt, es ist seine Pflicht, selbst wenn seine eigenen Ueberzeugungen vollständig mit denen der jeweiligen Ueberlieferung oder öffentlichen Meinung übereinstimmen. Die nächste Aufgabe wird dahin gehen, aufzuweisen, daß die Bekenntnisse nicht nur binden, sondern auch freilassen. Mag solches Bemühen auch das Odium erzeugen, als wolle man sich den übernommenen Verpflichtungen sophistisch entziehen, so soll man diesem Irrthum steuern, im Uebrigen sich aber erinnern, daß es bei keiner muthigen Vertretung der Wahrheit ohne Schmach und Verläumdung abgeht.

Wilson spricht gleichsam im Namen aller Essayisten, wenn er zeigt, daß der landläufige „Scripturalism" nicht in dem kirchlichen Symbol stehe. S. p. 175 ff. Der sechste Artikel desselben enthalte keine Andeutung über die durchgängige Eingebung der heiligen Schrift, nicht den leisesten Versuch, die mittelbare oder unmittelbare Inspiration zu definiren, nicht den geringsten Wink über das Verhältniß der göttlichen und menschlichen Elemente in der Composition der bib-

lischen Bücher. Selbst wenn die Väter das Wort kanonisch für gleichbedeutend mit wunderbarer Eingebung genommen hätten, so folgt nicht, daß es auch nothwendig in jenem Artikel des Symbols so angewendet worden. Das Wort bedeute entweder „durch die Kirche bestimmt" oder normative Bücher: die Anwendung desselben in dem Artikel schwanke zwischen beiden Bedeutungen. Die weitere Verpflichtung geht dahin: „Die heilige Schrift enthalte Alles, was zur Seligkeit nothwendig sei; was nicht in ihr stehe oder aus ihr leicht erschlossen werden könne, dürfe nicht Glaubensartikel sein". Hiermit sei also Entscheidung eines Concils, jede Tradition oder Exegese als verpflichtend ausgeschlossen, und es könne dies auch so ausgedrückt werden: das Wort Gottes ist in der Schrift enthalten — woraus nicht folgt, daß es die gleiche Ausdehnung mit ihr besitze. Der Artikel bestimme also nicht, ob etwa die Geschichten von der versuchenden Schlange, das Reden der Eselin, Stillstand der Sonne, das Stehen der Wasser in einem Haufen — wörtlich oder allegorisch oder als Parabel, Poesie, Legende zu nehmen seien. Er lasse das Urtheil frei über die erste Einsetzung des Sabbaths, über die Allgemeinheit der Sündfluth; über die Sprachverwirrung in Babel, über die körperliche Auffahrt des Elias, die Natur der Engel, die Wirklichkeit des Besessenseins, die Persönlichkeit des Satan und die wunderbaren Einzelnheiten bei manchen Ereignissen . . . Nur dem Mangel an Weisheit auf Seiten der Vertheidiger der alten Ansichten ist es zuzuschreiben, daß man die bloße Darlegung der Differenzen zwischen den vier Evangelisten, den Büchern der Könige und der Chronik u. s. w. zu einem Angriff auf ein Heiligthum stempelt. Diese übeln Folgen würden schwinden, wollte man freimüthig das menschliche Element in den heiligen Büchern anerkennen; das göttliche würde dann um so heller hervortreten. Gute Männer — und sie können nicht gut sein ohne den Geist Gottes — mögen irren in Factis, mögen Einbildung mit Erinnerung, Erläuterung mit Beweis verwechseln, variiren in Urtheil und Meinung. Aber der Geist der absoluten Wahrheit kann weder irren noch sich widersprechen, wenn er unmittelbar spricht, selbst nicht in accessorischen Dingen. Noch weniger dürfen wir ihm widersprechende Berichte unterlegen, die sich nur durch Hypothesen und Conjecturen vereinigen lassen. S. p. 179. Gleiche Weite und Freiheit fordert das Dogmatische. Mögen wir es unserer geringen Einsicht zuschreiben, wenn die Anschauungen vom Erlöser bei Paulus und Johannes uns verschieden erscheinen: unleugbar ist jedenfalls, daß in den ersten Zeiten der Kirche unter den Vätern

mannigfache Christologieen im Gange waren. Eine Verpflichtung auf Prädestination und Erwählung bei Citation von Schriftstellen läßt noch immer die Wahl zwischen calvinischer und lutherischer Deutung frei. Ueberhaupt ist ein eingehender Lehrzwang nicht möglich, so lange die Schrifterklärung freigegeben, nicht an einen Priesterstand gefesselt ist und wenn die Schrift selbst höher gestellt wird als die Symbole. Beide Grundsätze umstürzen hieße aber das protestantisch=evangelische Princip verläugnen. Wie wenig Schutz die Symbole bieten, sehen wir an den Tractarianern: obgleich die 39 Artikel recht eigentlich gegen die römische Kirche abgefaßt sind, haben sie dem Eindringen papistischer Irrthümer nicht gewehrt. — So steht denn der englische Geistliche in seinen Privatmeinungen völlig frei da; keine kirchliche Person darf ihn über dieselben befragen; keine Inquisition hat Macht über ihn. Aber auch die Verpflichtung selbst involvirt eine Freiheit, die man gebrauchen muß, um nach und nach wirkliche Einschränkungen zu entfernen. „Die strict gesetzliche Verpflichtung ist das Maaß für die moralische" S. 181. Aber besser wäre es, die Unterschrift der 39 Artikel gänzlich fallen und dieselben auf Grund der zweiten Abtheilung des Statutes der Elisabeth gegen directen Widerspruch und Anfeindung geschützt sein zu lassen (against direct contradiction or impugning) S. 189. Eine solche Freiheit würde auch, hofft Wilson sanguinisch, den Dissent mit der englischen Kirche befreunden und die Herstellung einer einigen Nationalkirche wesentlich befördern.

Die angegebenen Vorschläge Wilson's stehen keineswegs vereinzelt da. Das Bedürfniß nach einer gründlichen Revision des ganzen Gefüges der englischen Kirche wird von Vielen empfunden und hat sich schon vielfach kund gegeben [1]). In dieser Bewegung steht aber die Revision der Liturgie obenan. Als Lord Ebury am 8. Mai 1860 im Oberhause dieselbe beantragte, konnte er bereits auf 26 Publikationen zu Gunsten derselben hinweisen; nur 4 Schriften vertheidigten den Status quo. Indeß ward eine Petition mit den Unterschriften von 10000 Geistlichen eingebracht, welche gleichfalls die Beibehaltung verlangte. Man schrickt zurück davon, liturgische Formeln der Discussion der beiden Häuser zu unterbreiten, und dennoch würde die enge Complication von Staat und Kirche dies verlangen. Die Controverse zeigt die conservativen Gegner ebenso, wie sie uns in der Verwerfung

[1]) Die folgenden Erläuterungen sind nicht den Essays, sondern anderen chern Quellen entnommen.

der Essays entgegentreten. Die Verleumdungen, man begehre unter dem Vorwande einer Revision der Formulare eine völlige Lehrreform, man esse ehrlos (dishonestly) das Brod der Kirche, die Reden von Verletzungen des Ordinationsgelübdes, von unbegreiflicher Gleichgültigkeit gegen Ehrlichkeit, Aufrichtigkeit und Wahrheit — sind reichlich ausgetheilt und fast verbraucht gegen die mildesten Verfechter der Revision. Die Wünsche beziehen sich auf fünf Punkte: Aenderung der bei der Ordination gebrauchten Worte, der Absolution bei der Krankencommunion, den Gebrauch des Athanasianums im öffentlichen Gottesdienste, einige Wendungen bei der Beerdigungsceremonie und die Sprache der Taufformulare [1]). Nur wenige Schriften führen den ersten Punkt dahin aus, daß eine freiere Bewegung der Gedanken nothwendig und auch eine Revision der Lehrverpflichtung dringend geboten sei. Die laxere Auffassung derselben wird sogar von den kirchlichen Tribunalen vertheidigt, wie die Gorhoneaffaire bewiesen hat. Freilich scheint diese Weite der Auslegung nur Denjenigen zu gelten, welche nach der romanisirenden Seite sich neigen: die Wuth und Erbitterung, mit welcher man über die Essayisten vorgegangen ist, zeugt, daß man für die Rechten und Linken verschiedenes Maaß und Gewicht zu gebrauchen willens ist. Selbst Dr. Vaughan, Kaplan der Königin (wie Temple) und ehemaliger Director der berühmten Harrowschule, spricht in einer Schrift [2]) gegen die Revision nur unter der bestimmten Hinweisung auf die Weite der Deutung, welche die Worte der Liturgie zulassen, und auf die Freiheit, welche die Kirche bei der Verpflichtung practisch übt [3]). So findet er es gerechtfertigt, wenn man dem Terminus „Wiedergeburt" im Taufformular einen anderen metaphorischen Sinn beilegt als den, welchen die Verfasser gemeint haben. Jene milde Praxis dürfte indeß heutzutage immer engere

[1]) Uebrigens haben schon seit längerer Zeit hochstehende Männer, wie der Erzbischof Tillotson, Archidiaconus Paley, Bischof Watson und viele Andere Aenderungen für nothwendig erkannt. S. Edinburgh Review 1834, p. 260. Auch sah man längst ein, daß es ein Widerspruch ist, wenn die Hochkirche gleichzeitig nach außen hin sich erweitern, aber ihre Basis verengern will. Das Leben einer Nationalkirche hänge von zeitgemäßen Concessionen ab. Vor zehn Jahren reichten 4000 Geistliche eine Petition ein mit der Erklärung, „daß der gegenwärtige Zustand des Gesetzes eine schwere Last den Gewissen des Klerus aufbürde und daß derselbe eine Quelle des Aergernisses sei".

[2]) Revision of the Liturgy: Five Discourses, with an Introduction. London, 1860.

[3]) Vgl. Edinburgh Review (No. 229). January 1861, p. 33.

Grenzen aufzuweisen haben: die Bischöfe legen den Ordinanden stark verklausulirte Reverse voll der orthodoxesten Schärfe zur Unterschrift vor, ein Verfahren, das gerade die intelligentesten Köpfe und lautersten Gemüther von dem Kirchendienst fern hält.

Die Stellung der anderen Essayisten zur englischen Kirche erhellt aus den früheren Darlegungen. Sie berühren meist Punkte, welche der vulgären Auffassung der Schrift oder der bisherigen Theologie angehören: überall sind sie bemüht zu zeigen, daß sie nicht allein stehen, sondern daß entweder ihre Anschauungen oder doch deren Prämissen mannigfache Vertreter gefunden haben — selbst unter hohen Würdenträgern der Kirche. Freilich laufen kritische Bemerkungen von großer Schärfe und Bitterkeit mit unter, welche den ganzen Zustand der englischen Kirche für unhaltbar erklären und eine größere Freiheit der geistigen Bewegung nicht nur als Recht, sondern auch als alleiniges Mittel fordern, die Kirche vor Versumpfung zu bewahren. Wolle man nicht auf der Wahrheit weiter bauen, sagt Williams p. 52, so werde man sich entweder auf Rom zurückziehen müssen, wie schon Viele gethan, oder zu anderen ebenso verderblichen Extremen. „Die Stellung der meisten englischen Gelehrten vor dem Ungeheuer aus der Tiefe gleicht der der entarteten Senatoren vor Tiberius. Sie stehen da, zwischen Schrecken und gegenseitiger Scham schwankend." Eine große Kühnheit des Wortes, aber einen noch größeren heiligen Ernst und edle Wärme athmen die Warnungen von Benjamin Jowett, besonders in Betreff der Schriftbehandlung, und es ist schmachvoll, wenn der genannte Recensent im Quarterly Review diesen edel warnenden Ton a placative manner nennt.

Doch wie stehen diese Schriftsteller zur deutschen Theologie? Die Frage ist um so dringender, als man geneigt ist, die ganze freie Bewegung nur aus Berührung mit der German Neology zu erklären, — eine Ansicht, welche in England nicht minder wie in Deutschland dominiren dürfte. Sie beruht englischerseits bei Vielen auf der gar zu naiven Voraussetzung, daß die eigene Synthese von Glauben und Erkennen, bei welcher man sich selbst beruhigt hat, auch die allein normale sei, daß dieselbe nur durch äußere Einflüsse gestört werden könne, ohne einmal zu erwägen, daß doch immerhin eine gewisse Reife beider Momente zu einer wahren Harmonie nothwendig sei, daß das Glauben, wenn lebendig, mit der ganzen Lebensanschauung innig zusammenhängt und darum von derselben wesentlich bestimmt wird, ebenso das Erkennen von der Gesammtentwickelung des intellectuellen Geistes.

Mithin muß jede Bewegung Eines der beiden Momente, welche einen Fortschritt ankündigt, zunächst ein Schwanken und eine Ungleichheit erzeugen, welche erst in einer höheren Form der Harmonie ihr Ende findet.

Die Arbeiten der deutschen Theologen sind nur sehr sporadisch bekannt: von rein wissenschaftlichen Werken sind wenige übersetzt. Mehrt sich auch die Zahl derjenigen, welche, des Deutschen kundig, an der Quelle zu schöpfen wissen, so bleibt sie doch immer sehr gering, im Verhältniß zur ganzen Menge. Außer Strauß' Leben Jesu (welches ausnahmsweise sehr gut übersetzt ist) und einigen ähnlichen Werken sind mehr nur die Arbeiten von Hengstenberg, Tholuck u. A. in Curs gekommen. Eine so eingehende Kenntniß der einschlägigen Literatur, wie wir sie z. B. in Davidson's Einleitung in's A. T. finden [1]), ist eine große Seltenheit. Man denke aber nur nicht, daß die Briten von uns etwas lernen wollten! Ihr Interesse war lediglich apologetisch; nur fanden sie diese Vertheidigung der alten Anschauung in den Büchern deutscher Theologen ungleich schärfer und gelehrter vollzogen: und so benutzten sie dieselbe als Rüstkammer, um die längst abgestumpften Waffen eigener Fabrik zu ersetzen. Ich berufe mich der Kürze wegen auf ein sehr nahe liegendes Zeugniß, das des wohlgesinnten Dr. M'Cosh, der nach diesem Gesichtspunkt die theologische Literatur Deutschlands lobt und aus diesem Grunde den Besuch deutscher Universitäten empfiehlt [2]). Was über diese apologetischen Werke hinaus geht, ist den Engländern entweder glaubenslose Neologie oder träumerisch-mystisch-metaphysische Speculation. Diese Bezeichnungen, nicht eben schmeichelhaft, sind ganz stehend, fast technisch geworden. Wir können sie ruhig hinnehmen, da ein Kampf gegen diese Vorurtheile nicht nur vergeblich, sondern selbst lächerlich wäre, so gering dürfte die Aussicht auf Erfolg sein Denn es müßte nicht nur der bornirte Dünkel der Theologenmasse schwinden, sondern auch die unglaubliche Ignoranz und die wirkliche Unfähigkeit, etwas zu verstehen, was über den landläufigen theologischen common-sense hinausgeht, der lediglich

---

[1]) The Text of the Old Testament considered: with a Treatise on Sacred Interpretation and a brief Introduction to the Old Testaments Books and the Apocrypha. London 1858. Der Verfasser ward bekanntlich auf Grund dieses Werkes zur Niederlegung seiner Professur am Independenten-College zu Manchester genöthigt, obgleich sein kritischer Standpunkt nur um Weniges freier ist als der von — Delitzsch.

[2]) Jahrbücher f. Deutsche Theol. VI, 2, S. 315. 319.

mit ausgeprägten Begriffen und Begriffscomplexen zu rechnen versteht [1]). Man denkt immer nur an Hegel, Schelling und etwa an Jean Paul.

Unsere Essayisten nehmen zur deutschen Theologie eine verschiedene Stellung ein. Der weitaus bedeutendste unter ihnen zollt den Arbeiten der deutschen Exegese eine volle ungeschmälerte Achtung. In Betreff derselben sagt Benjamin Jowett S. 340: „Unter den deutschen Commentatoren finden wir, zum ersten Mal in der Weltgeschichte, eine Annäherung an innere Harmonie und Gewißheit.“ De Wette und Meyer stellt er mit Calvin und Beza, mit Grotius und Hammond zusammen (S. 339). Dennoch ist sein Standpunkt sehr deutlich nur das Ergebniß klassisch-philologischer Bildung und ächt protestantischen Geistes, dessen tief innerliche Neigung zur Kritik er schlagend nachweist. S 411. Pattison zeigt einmal (p. 284) eine richtige Einsicht in den Gang der philosophischen Entwickelung Deutschlands: der Idealismus Hegel's sei von aller Welt vergessen worden, weil er selbst in seinem System die wirkliche Welt vergessen. Im Uebrigen tritt bei ihm keine Kenntniß deutschen Theologisirens hervor: sein Essay hätte bedeutend gewonnen, wenn er z. B. Lechlers Buch über englischen Deismus gelesen hätte, welches zu der gleichen Unbefangenheit eine tiefere Kritik und einen weiteren historischen Ueberblick hinzufügt. Der Aufsatz über die mosaische Kosmogonie von Goodwin beschäftigt sich lediglich mit der Kritik der harmonistischen Versuche von Hugh, Miller, Buckland, Chalmers, Pratt und deutsche Theologen herbeizuziehen war unmöglich, da unter diesen jeder, welcher sichere geologische Kenntnisse hat, im besten Falle den Standpunkt Pfaff's einnimmt, dagegen der, welcher groß sein möchte als Apologet, an den Rändern dieser Wissenschaft nur genascht hat. Baden Powell citirt zwar die Ansichten einiger deutschen Theologen über die Wunder (p. 124); allein man nimmt deutlich wahr, daß er dem Gange der deutschen Dogmatik völlig fremd geblieben ist. Am größten, sollte man meinen, werde die Anlehnung an deutsche Arbeiten bei Dr. Williams' Review über Bunsens Bibelforschungen sein. Allein das ist eine Täuschung. Man wäre selbst versucht, Alles, was in dem Aufsatze über deutsche Exegese gesagt wird, für entlehnt zu halten aus zweiter Quelle. Die Zusammen-

---

[1]) Wo die Darstellung nur ein wenig über das Gewöhnliche hinausgeht und z. B. hergebrachte Begriffe zu lösen sucht, klagt man auch in England über Dunkelheit und Schwerverständlichkeit, so auch bei den vorliegenden Essays, die doch nur leise Anfänge einer tieferen Gedankenbewegung zeigen.

stellung von Gesenius, Ewald und — Maurer, gleich als wenn auch der letztere mit seinen ganz nützlichen Handbüchern unter die Koryphäen alttestamentlicher Exegese gehörte, zeugt entweder von mangelhaftem Urtheil oder beschränkter Kenntniß. Wie weit ein anderes Lob auf eigenen Studien beruhe, will ich nicht entscheiden: „in Deutschland ist ein leuchtender Pfad gewesen von Eichhorn bis Ewald, unterstützt durch die poetische Kraft von Herder und die philologischen Forschungen von Gesenius, durch welche der Werth des sittlichen Elementes in der Prophetie stetig gesteigert, und die Geltung des rein prädictiven mehr und mehr gesunken ist." Dagegen bezeugt die entschiedene Gewißheit, daß das Bunsen'sche Bibelwerk eine neue Epoche der Bibelexegese unfehlbar begründen werde, eine außerordentliche Unkunde über den Stand der letzteren in Deutschland, welche sowohl bei dem begeisterten Verehrer Bunsens als auch bei dem Regius professor of Hebrew billig Wunder nimmt. Er verkennt, wie wenig Neues in seinem Werke vorkommt und diesem Neuen fehlt es leider häufig an der soliden Sicherheit der Methode und Selbstkritik, ohne welche, heute wenigstens, ein Werk wenig Eindruck macht: geistreiche Einfälle haben bei uns keinen hohen Preis mehr. Seine Billigung und Mißbilligung Bunsen'scher Ideen und Behauptungen sind principlos und tumultuarisch; sehr dunkel (auch „mystical") bleiben uns die some specialities of Lutheranism, welche er in seiner Kritik wahrnimmt. Ein Lächeln erregt es, wenn er den Gang der Behandlung in Bunsens Werk „Aegyptens Stelle in der Weltgeschichte" a refinement of method nennt, welche ganz die Wirkung der Confusion habe. Von rein deutschem Standpunkte müssen wir nach langer, wiederholter Beschäftigung mit diesem berühmten Buche gestehen, des letzteren viel, vom ersteren gar wenig darin entdeckt zu haben. Ueberhaupt sind die Bücher dieses Mannes, der an die sehr freie Art englischer Essays gewöhnt war, nichts weniger als Muster deutscher Methode: ihre Vorzüge liegen durchaus im Inhalte.

Mit großer Entschiedenheit und einem bedeutenderen Selbstgefühl als alle andern spricht Rev. Wilson über diesen Punkt [1]). „Es ist eine allgemeine Gewohnheit derer, welche die Nothwendigkeit verkennen, sich mit den Fragen über Interpretation der Schrift, Bekenntniß, Aussichten der Kirche ernstlich zu beschäftigen, daß sie diese Neigung hierzu als eine Krankheit darstellen, die man sich durch deutsche Einimpfung

---

[1]) s. S. 150 ff.

(by means of German inoculation) zugezogen habe. Zu anderen Zeiten freilich wendet man dies Blatt um, und sucht theologische Fragen mit dem Bedeuten zu Schweigen zu bringen, daß in dem Geburtslande des modernen Scepticismus evangelische und hochlutherische Reactionen ihn bereits besiegt hätten. Es mag sein, daß wir noch einige Zeit lang der Geduld deutscher Forscher viel schuldig bleiben werden, aber es ist nichts weniger als wahrscheinlich, daß wir uns durch ihre philosophischen Speculationen mystificiren oder dahin fortreißen lassen sollten, alle Facta in den Zug irgend einer vorher zurechtgemachten Theorie hineinzuzwängen." Merkwürdig, welche Anschauung der Mann von der deutschen Theologie besitzt! „Die Geduld der deutschen Forscher" soll doch offenbar das factische Material überall aufsammeln, soll gewissermaßen Kärrnerdienste thun — und doch wird zugleich all unser Forschen von vorgefaßten Speculationen beherrscht! Dem Manne schwebt zunächst ein Zustand der Theologie vor, der schon 20 bis 30 Jahre hinter uns liegt, wo das realistische und ideale Element ihre Wege neben einander gingen: die Einen begnügten sich mit den Thatsachen, die Andern mit Ideen. Der Mann verkennt vollständig, daß in einem lebendigen Bildungsprocesse solche Theilungen nach der Richtung des Zeitgeistes, nach dem Wesen der Aufgaben, nach der Individualität der Forscher stets vorkommen müssen: ihm ist ebenso unbekannt, daß die Periode bereits längst einer anderen gewichen ist, wo die Ineinsbildung beider Momente in mannigfacher Weise vollzogen wird, wo die ächte Wissenschaft durchaus auf historischen factischen Boden sich stellt, in einem viel höheren Grade, als es in England der Fall ist. Nur diese große Ignoranz befähigt den hochmüthigen Insulaner, der Theologie folgendes Prognostikon zu stellen: „Wenn die deutschen biblischen Kritiker viel Beweismaterial zusammen gebracht haben, wird das Verdict von dem nüchternen englischen Urtheil gesprochen werden." [1]) Nur schade, daß wir herzlich lange darauf werden warten können, wenn die werthen Brüder jenseit des Kanals nicht mit ungleich größerem Eifer sich die nothwendige Fähigkeit aneignen, Arbeiten ächter deutscher Wissenschaft zu verstehen, geschweige zu würdigen; nur schade, daß diese sobrietas judicii (sober English jugdment) gerade in England, in allen kirch-

[1]) Solche thörichte Aussprüche bekommt man gar häufig in englischen Blättern zu hören. Wir sind ihnen dafür recht dankbar; denn sie erleichtern uns die Befolgung jener Klopstock'schen Mahnung (in der berühmten Ode: „Wir und sie"): „Seid nicht allzu gerecht".

lich-geistigen und theologischen Fragen, uns so überaus selten auch nur in ersten Anfängen wohlthuend entgegentritt! Gerade die theologisch-kirchliche Anschauung des Rev. Wilson ist auf allen Punkten, nach deutschem Maaßstabe gemessen, sehr schülerhaft; sein Aufsatz ist lediglich dadurch von Interesse, daß er uns andeutet, welche Gedankenströmungen heute die stagnirende Hochkirche in Unruhe setzen. Wilson fährt fort: „Allein in der That beschränkt sich der Einfluß der fremden Literatur auf Wenige unter uns und reicht durchaus nicht hin, die weite Verbreitung der sogenannten negativen Theologie zu erklären. Vielmehr entspringt sie einem freiwilligen Zurückprallen, seitens der Scharfsinnigen in unseren Volke, vor vielen Lehren, welche in Kirche und Kapelle (bei der Staatskirche und den Dissenters) gehört werden, aus dem Mißtrauen gegen die alten Beweise für eine mit Wundern ausgestattete Offenbarung und aus dem Verdachte gegen den Umfang der Schriftauctorität. Solchen wirklichen Schwierigkeiten ächt englischen Wachsthums gegenüber ist es vergeblich, die offene Discussion beseitigen zu wollen, aus der allein eine befriedigende Lösung hervorgehen kann.“ Wie richtig diese letzten Sätze seien, haben wir oben zu erweisen gesucht.

Freilich hat man einen starken Einfluß von Strauß und von der Tübinger Schule mehr behauptet als auf Einem Punkte auszuführen gewagt. Daß die Essayisten „Strauß gelesen“ hätten, möchte ich weder von Allen, noch selbst von denen behaupten, welche die freiesten Anschauungen aussprechen. Jene Combination beruht auf der ziemlich rohen, durchaus brüchigen Annahme, daß aller Widerspruch gegen den geltenden „Scripturalism“ auf Neologie beruhe, die Neologie führe aber in ihren Consequenzen zu Strauß. Leider finden wir solche Urtheile en bloc im Munde von deutschen Theologen, die dabei ihre ganze heimathliche Bildung verläugnen und sich von dem orthodoxen Eifer der Hochkirchlichen inficiren lassen: viele Correspondenzen aus England, wie man sie in deutschen Zeitungen liest, zeigen diese thörichte Urtheilslosigkeit. Daß ein Quarterly Review jene Unterscheidungen zu machen unfähig ist, wäre nur natürlich. In den Essays finden wir nur Ein Urtheil über Strauß. Wilson verurtheilt ihn (S. 200) wegen seiner zum Extrem getriebenen kritischen Ideologie, welche aus dem ganzen historischen Jesus nur ein ideales Schattenbild mache und so in die Allegorisirung eines Philo und Origenes zurücksinke. Er selbst nimmt einen Standpunkt ein, der gründlich durchdacht und abgeklärt, ihn in die Reihe mit Hase und Weiße,

höchstens mit Dr. Keim (in Zürich) stellen würde. Ein Rückfall in Strauß wäre bei ihm nur durch härtesten Selbstwiderspruch erkauft. Denn wenn dieser die Geschichte nach den Schemen Hegel'scher Philosophie reguliren möchte, so würde er selber die Thatsachen in vorgefaßte Begriffe hineinzwängen, — ein Fehler, den er bei den deutschen Theologen auf's stärkste rügt. — Die Tübinger Schule erscheint dagegen nur in einer flüchtigen Anmerkung, nur angedeutet, nicht namentlich genannt. Wilson pflichtet der Meinung, als seien im vierten Evangelium Spuren valentinianischer und montanistischer Anschauungen, nicht bei: seine Behauptung geht nur dahin: Durch äußere Beweismittel (by external evidence) könne nicht erwiesen werden, daß der Apostel Johannes der Verfasser des Evangeliums in dem Sinne sei, wie man heute das Wort „Autor" zu gebrauchen pflege, mithin dürfe er nicht als Augen- und Ohrenzeuge eine Bürgschaft für die Geschichtlichkeit der von ihm berichteten Thatsachen übernehmen. (S. 161.) Dagegen markirt er den Unterschied zwischen der Lehrweise Christi und der des Hebräerbriefs. Als die deutlichsten Zeugnisse der ersteren stellt er die eigenen Worte des Herrn in den Synoptikern hin, „das werthvollste Element in den christlichen Berichten". „Diese Worte, in Verbindung mit dem Briefe Jakobi und dem ersten, allein ächten, des Petrus lassen keinen vernünftigen Zweifel an dem allgemeinen Charakter seiner Lehrweise aufkommen". Der Geist derselben sei viel mehr ethisch, als theoretisch gewesen: Er besaß den Geist ohne Maaß, an dem alle theilnehmen, die einen Sinn für das haben, was sie sein und thun sollten. Ueberhaupt zeugt es entweder von einer unverzeihlichen Flüchtigkeit, mit der man das Buch der „septem contra Christum" (wie der verläumderische Witz die Verfasser mit wohlfeilem Spotte genannt hat) gelesen haben muß oder von einer unbegreiflichen Unkunde über die Entwickelung deutscher Theologie, wenn man die Quintessenz des Werkes darin findet, „es sei ein krankhaftes Sichversteifen auf einige Gemeinplätze der rationalistischen Periode [1])."

Wir haben die bewußte Beziehung dieser Theologen zur deutschen Wissenschaft nachgewiesen; die weitere Frage erübrigt noch: wie stehen ihre neuen Anschauungen an sich selbst zu den Axiomen oder Aufgaben der heutigen deutschen Theologie?

Daß hierbei der Gegensatz von Orthodoxie und Heterodoxie völlig

[1]) Darmstädter Allg. Kirchenzeitung, 1861, Nr. 30 S. 494.

fern bleibe, sollte sich von selber verstehen. Leider haben sich viele deutsche Blätter verleiten lassen, fast ausschließlich nach diesem sehr schielenden Gegensatze die Stellung der Essayisten zu skizziren. Ueberall wo in Deutschland die Wissenschaft mit klarem Blick, mit ungetheilter Hingebung, mit bestimmten nächsten und ferneren Zwecken gepflegt wird, da weiß man, daß meistens unter Orthodoxie eine trübe Mischung von richtigen conservativen Principien mit steifer verrotteter Tradition verstanden wird, obgleich die Vertheidiger der ersteren selten ein klares Bewußtsein davon haben, wie kümmerlich sie sich an mißverstandene Ueberlieferungen anklammern; wie sehr ihre Grundanschauungen nicht in dem genuinen Geiste, aus dem jene Traditionen entsprungen sind, sondern in den Zeitströmungen wurzeln. Dagegen urgirt die Heterodoxie die heilige Pflicht des Fortschritts, die Aufgabe alle Kenntniß zu erweitern, jede Erkenntniß zu vertiefen, mischt aber nicht selten der löblichen Freiheit und Energie eine Verkennung der geschichtlichen Bedingungen, an welche der Geist der Kirche geknüpft ist, ja auch wohl Grundanschauungen bei, die dem Wesen der religiösen Betrachtung ferne liegen. Der rechte Theologe muß beides sein nach den Lichtseiten und die Abwege vermeiden; die Treue darf nicht die Freiheit unterdrücken, die Freiheit nicht zur Untreue verleiten. Darum ist auch der fertige Theologe ein innerer Widerspruch: denn die Synthese beider Momente verlangt eine stete Entwickelung, und wie er nicht mit Kopf oder mit Herz, sondern mit seinem ganzen christlichen Charakter theologisiren soll, so paßt auf ihn das große Wort des Heidenapostels: ich jage dem himmlischen Kleinode nach, ob ich es ergreifen möchte, nachdem ich von Christo ergriffen bin. Philipp. 3, 12. 14. Je nach der Wendung des Begriffs kann die Aussage der Heterodoxie ein hohes Lob, die der Orthodoxie einen schweren Tadel involviren: und heute gilt es vor Allem, diesen Gesichtspunkt stark hervorzuheben, wie der entgegengesetzte vor zwanzig Jahren seine ernstliche Erwägung forderte. Die Höherstellung des einen oder des andern Momentes variirt nach den Gesetzen historischer Entwickelung: je mehr man beiden innerhalb der Theologie gerecht zu werden sucht, je mehr von allen Forschern beide Seiten als constitutive Elemente des rechten Theologisirens anerkannt werden: um so leichter lassen sich gedeihliche Fortschritte erzielen. Leider ist die englische Hochkirche noch nicht soweit gediehen: ihre Anstrengungen, die Vertreter freierer Anschauungen aus dem Kirchendienst zu entfernen, bezeugen ihre Schwäche; sie vermag ein solches Maaß von Heterodoxie nicht zu vertragen — das schlimmste

Prognostikon für ihre Zukunft, zumal sie mit stark romanisirenden Abweichungen unendlich milder verfahren ist. Und wenn wir eine gute Lehre aus früheren Erscheinungen gewonnen haben, so besteht sie darin, die wahre Kirchlichkeit (d. h. den Segen für das Gedeihen des christlichen Gemeinwesens) einer theologischen Richtung zwar auch nach ihren Ausgangspunkten, nach dem Umfange dessen, was sie von christlichem Gehalte anerkennt, zu beurtheilen, mehr aber noch nach ihren Aufgaben und nach ihrem theologischen wie kirchlichen Ideal. Der Maaßstab, den wir anlegen, gehört freilich einer in England bisher fast unbekannten Richtung an, welche über jene Extreme hinaus ist, in denen allein der Brite unsere deutsche Theologie zu sehen gewöhnt ist.

An die Bibel knüpft sich bekanntlich das Leben der englischen Kirche mit großer Ausschließlichkeit an, so daß diese einseitige Betonung des formalen Princips der Reformation viele jener nonconformistischen Reactionen hervorgerufen hat. Die Auffassung der heiligen Schrift bildet auch den Hauptpunkt der heutigen Controverse und Reformbewegung. Alle Essayisten sind darin einig, daß dieselbe nicht mehr allegorisirend, sondern mit historischer Kritik und nach dem Maaße allgemeiner Hermeneutik ausgelegt werden müsse. Die einen betonen mehr die Nothwendigkeit der Freiheit, die andern, tiefer begründender, suchen zu erhärten, daß nur eine solche Schrifthandlung den Schriftinhalt wirklich dem wissenschaftlichen Geiste als wahren Erwerb und höheres Eigenthum zuzuführen im Stande sei. Nur sie mache Raum für eine wahrhaft sittliche und ächt religiöse Wirksamkeit des der Schrift immanenten göttlichen Geistes. Geistvolle Andeutungen hierüber giebt Temple, sehr schöne und wahre Ausführungen — welche uns oft an die berühmten Aufsätze von Richard Rothe („zur Dogmatik") erinnert haben — Benjamin Jowett. So sagt er z. B. S. 375: „Wenn die Bibel wie jedes andere Buch, nach denselben logischen und kritischen Gesetzen ausgelegt wird, so wird sie doch jenem andern Buche unähnlich bleiben: ihre Schönheit erscheint in neuer Frische, dem Gemälde gleich, das nach vielen Jahren in seinem ursprünglichen Zustande hergestellt wird; sie wird ein neues Interesse erzeugen, eine Art von Autorität sich erringen durch das Leben, das in ihr ist. Sie wird Geist, nicht Buchstabe sein, wie im Anbeginn, ihr Einfluß wird dem des gesprochenen, lebendigen Wortes gleichen. Je reiner das Licht im menschlichen Herzen ist, um so mehr sie zu einer Quelle des Lichtes werden im Herzen des Christen; je größer die Kenntniß von der Entwickelung der Menschheit, um so tiefere Ein-

sicht wird sie gewähren in den wachsenden Zweck der Offenbarung.“ Sie fordern die Erfüllung des Wortes von Baco: Da fidei, quae fidei sunt (S. 413), wollen das rein Menschliche weder Glaubensinhalt bleiben noch das lautere Wesen des Glaubens selbst trüben lassen. Es sind Forderungen der Wahrhaftigkeit, die sie hinstellen: ohne sie ist keine Güte, keine Heiligkeit des Charakters möglich. Intellectuelle Wahrheit und sittliche Güte gehören enge zusammen (S. 423) [1]).

Soll das göttliche Licht mit Wahrheit und Leben in unserem Geiste bleibendes Eigenthum werden, so muß es sich mit Allem verbinden, was ursprünglich von Licht und Leben in uns ist. Diesen Satz vertheidigen die Essayisten, ohne die Mißkennung zu scheuen, denen sie nicht entgangen sind, als wollten sie das subjective Belieben zum Richter über die Schrift machen. Allein sie halten richtig fest an jener Grundbedingung aller Wahrhaftigkeit des Christenthums. Keine Lebensgestaltung, am wenigsten die des Geistes, verträgt Widersprüche in sich, Gegensätze, die sich gegenseitig aufheben, es besteht durch solche Gegensätze, die sich fordern in polarischem Wechsel. Sie streben nach jener vollkommeneren Auffassung des Glaubens hin, weisen ebenso jene bloß äußerliche Anerkennung fertiger Glaubenssatzungen in leblosem Respect ab, wie jene dumpfe, culturlose Erregtheit des Methodisten. Sie wollen eine viel wahrere und höhere Auctorität der Schrift, als die bisherige, nicht eine solche, die nur auf das blind hingenommene Dogma der Inspiration sich stützt, sondern die sich auf die lebendige Erfahrung gründet, daß das Wort Gottes in der Schrift wirklich auctor fidei et vitae geworden ist und stetig wird. Sie erkennen die Inspiration an als das, was sie ursprünglich sein sollte, als das Ergebniß des Forschens und Lebens in der Schrift, als der logische Rückschluß von der Macht dieser Bücher auf ihre Entstehung und ihre Verfasser, ein Ergebniß, dem die Arbeit der Exegese und Kritik voraufgeht, nicht folgt.

Dadurch, daß sie weder Vernunft noch Gewissen, sowie sich dieselben vorfinden, auf den Richterstuhl über die Offenbarung erheben, unterschieden sie sich specifisch vom Rationalismus. Beides sind Fac-

---

[1]) Die Wirkungen dieser freieren Schriftbehandlung werden von S. 422 an ausführlicher dargelegt, meist in Sätzen, welche uns nicht unbekannt sind, deren Wiederholung aber auch unter uns zur dringenden Nothwendigkeit sich gestalten, im Hinblicke darauf, wie ungemein selten sie in den praktischen Kreisen kirchlichen Lebens Anerkennung und Uebung finden.

toren, die bildsam sind und einer Reinigung, Entwickelung, Klärung bedürfen. Wir hätten gewünscht, daß diese Wahrheit, welche sich mehr in Andeutungen findet, schärfer in's Licht gerückt sein möchte. Das Gewissen ist für den Einzelnen gewiß die Stelle, auf welcher alles religiöse und sittliche Eigenthum gleichsam deponirt werden muß; — aber, unangesehen die Frage, ob in ihm ein sicheres oder unsicheres sittliches Urtheil gegeben sei, ob es religiöse Gedanken ursprünglich producire oder nur sich aneigne, — immer wird man zugeben, daß es auf sittlich-religiösem Gebiete ebenso der Läuterung bedürfe, wie auf intellectuellem der Wahrheitssinn. Aus dem Bereiche des Individuellen und Gesetzlichen muß aber das Christenthum herausgerückt werden — als objective geschichtliche Erscheinung, als objective geistige Macht muß man es hinstellen, um seine stetig missionirende Kraft durch immer größere Reinheit zu steigern. Darum muß freilich die Geschichte der Offenbarung aus den Urkunden nach den höheren Gesetzen historischer Kritik (die wiederum selbst immer mehr gereinigt werden) immer fleißiger und sorgfältiger ermittelt werden, damit die Wahrheit ein treuer Abglanz der Wirklichkeit sei. In den Essays finden sich, trotz ihres überwiegend formalen und polemischen Charakters, manche gute Anfänge, das genuine Wesen der Lehre Jesu und der Apostel, sowie die Entwickelung und Bedeutung des nachapostolischen Zeitalters zu erkennen. Allein diese historische Arbeit muß viel ernstlicher in Angriff genommen werden, wenn sie nicht auf Abwege gerathen soll. Die desultorische Art, mit der Vieles vorgetragen wird, entschuldigen wir gerne durch die halbpopuläre Form der Essays, den oft absprechenden Ton durch die Frische des Gegensatzes gegen eine mächtige, große Partei des Stabilismus. Allein nur die ächt wissenschaftliche Hingabe an den historischen Zweck in seiner vollen Reinheit und strengen Würde kann hier die Abwege vermeiden lehren, welche die Forschung in Deutschland, zu Nutz und Frommen der Theologie anderer evangelischer Gemeinschaften, hat wandeln müssen. Wenn man sich nicht der Abhängigkeit von besonderen praktischen Einzelzwecken entzieht, sich nicht der hastigen vorschnellen Popularisirung der Studien entwöhnt, wird aus diesen Bewegungen kein Heil erblühen für den Fortschritt ächt theologischer Erkenntniß. Einen trefflichen Anfang zeigen die Arbeiten Jowetts über die paulinischen Briefe, deren Benutzung indeß deutschen Forschern aus äußeren und inneren Gründen erschwert ist.

Ueber die mehr dogmatischen Principien der neuen Richtung

läßt sich kein so sicheres Urtheil fällen. Die Jahrbücher haben bereits eingehende Notiz genommen von der Controverse zwischen Mansel (in seinen Bampton Lectures) und Maurice. Wilson bemerkt ganz richtig, es sei in nicht günstiger Weise bezeichnend, daß der Erstere in seinen Darstellungen nicht im Mindesten auf die Schrift eingehe, so gewiß wir jede unklare und trübende Mischung der Philosophie mit „Schriftlehre" verwerfen. Allein über den Zusammenhang der Speculation und der Ergebnisse einer rechten Schriftforschung muß Klarheit obwalten: denn der ganze Typus englischer Theologie neigt gerade zu solcher Vermischung, die nur durch die Erkenntniß der wirklichen Verwandtschaft vermieden wird; sonst dürfte der Grenzstreit jeden sachlichen Fortschritt beeinträchtigen. — Der eine Aufsatz über die Nationalkirche fordert freilich eine gewisse doctrinäre Freiheit, aber ohne ihre Schranken anzugeben d. h. ohne die richtigen Bahnen und Ziele zu zeichnen, auf welcher sich eine gedeihliche und erfolgreiche Fortentwickelung der christlichen Lehre bewegen müsse. Denn selbst die Erkenntniß tritt noch nicht klar hervor, daß Schranke wie Freiheit in dem selbsteignen Princip der evangelischen Theologie gegeben sein müsse. Die Irrungen der sogen. Tübinger Schule gingen ja zumeist daraus hervor, daß sie nur ein sehr enges Gebiet theologischer Forschung mit großer Betriebsamkeit cultivirte: daher die vielen exegetischen und dogmatischen Blößen, die in den Leistungen derselben zu Tage traten. — Bedenklich ist ferner, daß unsere Essayisten den Begriff von Offenbarung (Revelation) nicht selbstständig in Angriff genommen und eine gesunde Reconstruction desselben versucht haben. Vielmehr neigen sie dahin, denselben noch in der althergebrachten Weise zu fassen. Denn richtig bemerkt ja Rothe in jenen trefflichen Aufsätzen, daß in Deutschland die Trennung von Schriftinhalt und Offenbarung begrifflich allgemein zugestanden sei, sovielen Rückfällen man auch bei den orthodox sein wollenden Theologen praktisch begegnet. Williams erwähnt [1]) die Arbeit eines amerikanischen Gelehrten, Dr. Palfrey, der in fünf gelehrten Bänden die landläufigen Ueberlieferungen über Prophetie kritisire, rügt aber die von ihm aufgestellte Remedur, man solle die Idee der Offenbarung nur auf Moses und die Evangelien einschränken. Allein auch seine eigne Bemerkung, man müsse den Begriff so bestimmen, daß derselbe auch die Psalmen, Propheten, Episteln mitumfassen könne, zeugt von der oben angedeute-

---

[1]) s. S. 66, Anmerkung 2.

ten Vermischung. Dagegen liegen in den anderen Anschauungen der Essayisten Momente genug, welche den richtigen Begriff von Offenbarung finden lassen. Denn theils ist die geschichtliche Entwickelung der göttlichen Offenbarung geistreich geschildert und ihre enge Beziehung zur Geschichte des menschlichen Geistes häufig angedeutet, so daß hiernach sich der Begriff von Geschichte und Thatsache leicht ergeben würde, theils wird der ethische Zweck der Religion stark betont, wonach es also bei der Offenbarung auf die Manifestation der göttlichen Willenszwecke ankomme, nicht um irgend welche Mittheilungen doctrineller Art [1]). — Allein man wird sagen, daß diese Reformer überhaupt jeden Begriff von Offenbarung läugneten, weil einer der Ihrigen die Wunder nicht zugeben wolle. Wir haben schon oben erörtert, daß diese Aussage die eigentliche These Baden Powells keineswegs correct wiedergebe. Nur dann wäre jene Folgerung richtig, wenn man gleich dem alten Supernaturalismus die Möglichkeit und Wirklichkeit der Wunder als physischer Facta die Staffel bilden ließe zum Beweise für die geistige Offenbarung, oder aber, wenn der Begriff des letzteren nothwendig eine Durchbrechung des Naturlaufs, eine wirkliche, nicht blos scheinbare Aufhebung bekannter Naturgesetze forderte. Dieß ist aber keineswegs der Fall und jenes führt zu logischen Fehlschlüssen. Wir könnten höchstens die Unvollkommenheit der Deductionen beklagen oder tadeln; eine vollständige Abhandlung über die Wunder sei nicht geliefert und er sei mit den schwierigsten Fragen noch im Rückstande. Immerhin ist aber dieses Essay auch für uns nichts weniger als trivial. Man macht sich die Anerkennung der Wunder in theologischer Hinsicht oft viel leichter als sie ist und glaubt Folgerungen zu ziehen, die in's Gebiet der physikalischen Evidenz reichen sollen, während man in der That nur Postulate des Glaubens aufstellt. Noch viel häufiger geschieht es aber, daß man im Allgemeinen die rein religiöse Seite des Wunders stark betont, im Einzelnen dagegen auf die Durchbrechung des Naturlaufes ein solches Gewicht legt, als ob davon der Glaube an jedwede Art von Offenbarung abhänge. Dieses trübe Schwanken resultirt theils aus Resten des alten Supernaturalismus, theils aus neuen Strömungen, origineller oder repristinirender Natur, welche, auf gut spinozistisch, zur Verherrlichung des göttlichen Wirkens nur Gottesthat und nirgend eine relative Selbstständigkeit des Geschaffenen zugeben wollen. Die Gedankenreihen,

---

[1]) S. Näheres in Hollenbergs deutscher Zeitschrift, April 1861, S. 139 f.

die Powell entwickelt, sind nichts weniger als veraltet und immer von Neuem werden sie auch in Deutschland ventilirt: ja, es steht zu bezweifeln, ob jemals die Fragen zum Austrag gelangen, da sie, auf den Zusammenhang von Geist und Materie, von Seele und Leib zurückgeführt, durchaus nicht an Begreiflichkeit gewinnen. Ob wir es übrigens in diesem Essay mit einem ungläubigen Deisten zu thun haben, darüber mag der Schluß desselben entscheiden, der so lautet: „Der Grund (reason) der Hoffnung, die in uns ist, ist nicht an äußere Zeichen gebunden oder an irgend eine Art äußerer Evidenz, sondern besteht in einer solchen Gewißheit, wie sie dem eigenen Gemüthe jedes ernsten Forschers völlig genügt. Und die treue Annahme der ganzen geoffenbarten Manifestation des Christenthums wird durchaus würdig und genügend auf jene Glaubensgewißheit gegründet, in welcher wir nach den Worten des Apostels stehen (2 Cor. 2, 24) und die da beruhet „nicht auf der Menschen Weisheit, sondern auf Gottes Kraft," 2 Cor. 2, 5.

Eine ähnliche Stellung nimmt der Aufsatz über die mosaische Kosmogonie ein. Man hat es als eine „Manie" getadelt, daß die Essays auf diese geologischen und chronologischen Fragen so häufig zurückkommen. Ich begreife die Unklugheit dieses Vorwurfs nicht. Bei uns würde dieß freilich befremden, aber man sollte doch wissen, daß der ganze Scripturalism Englands gerade darin ruht, daß man die heilige Auctorität der Schrift nicht nur auf diese rein scientifischen Dinge ausdehnt, sondern daß die ganze neuere Apologetik eben auf diesen Gebieten Triumphe der Harmonistik zu feiern sich einbildet. Auch hier dürfen wir nicht auf Antiquirtes stolz herabsehen. Längst ist freilich bei uns das Richtige oft und deutlich gesagt und bewiesen, ja man hört es von sehr positiven Theologen sagen, daß „Moses hier kein Compendium der Geologie haben schreiben wollen". Trotz dem sind die harmonistischen Versuche bei uns nicht weniger als ausgestorben, ja, wir werden hierin sogar bei den Engländern in die Schule geschickt, und noch neulich hat ein bekannter Theologe in populären Briefen wenigstens alle Widersprüche zwischen Moses und der Geologie zu tilgen versucht. Und Andere sprechen es oft aus, daß die Bibel auch in weltlichen Dingen mindestens irrthumslos sei, d. h. sie legen den alten doctrinären Begriff der Offenbarung wenn nicht in der Theorie, so doch in der Praxis zu Grunde [1]).

[1]) Man denke nur an die wiederholten Auflagen des Buches von Kurtz, Bibel und Astronomie.

Endlich könnte es Manchem auffallen, daß die Verfasser sich so häufig auf die Vernunft (reason) berufen und eine engere Einheit beider fordern. Allein das fordert die gesammte englische Theologie. Die Orthodoxen werfen den Essayisten es gerade dringend vor, daß sie in dem gegenwärtigen Stande derselben eine sich selbst auflösende Synthese beider Elemente erblicken [1]). Nichts Anderes thun im Grunde die Bampton-Vorlesungen von Dr. Mansel. Er nimmt nur den, dem gegenwärtigen System zu Grunde liegenden Gottesbegriff recht beim Wort und findet in ihm die Unmöglichkeit jeder Erkenntniß des Göttlichen. Bei ihm vollendet sich der Kreislauf der Apologetik: indem sie die Offenbarung als übernatürlich behaupten will, rückt sie dieselbe oft hoch hinaus über alle Anknüpfungspunkte in dem vorhandenen Menschengeiste, daß nicht nur die Möglichkeit alles wirklichen Verständnisses (das haben schon die Rationalisten erwiesen), sondern auch der eigentliche göttliche Zweck der Offenbarung gründlich in Frage gestellt wird. Dieser Scepticismus ist die nothwendige Frucht des strengen Supernaturalismus. Alle Neubildung ist bedingt durch tiefes Eingehn in die ethischen Grundkräfte des Menschengeistes — und hierfür bieten die Essayisten manche trefflichen Gesichtspunkte. Aber dann folgt auch unerbittlich, daß die Rigorosität, mit welcher man den Geistlichen an die doctrines and formularies of the commonprayer-book fesselt, schwinden muß vor dem ächt evangelischen Geiste der Freiheit und am Vertrauen auf die Macht christlicher Wahrheit. — Und wenn solche Neubildung alle Kräfte der strengen treuen Arbeit und alle eigenthümlichen Vorzüge des englischen Geistes — den eindringenden Scharfsinn und den weltgeschichtlichen Umblick — entfesselt, dann dürfen wir hoffen, auch in den Brüdern der Kirche Englands Mitarbeiter zu finden an den hohen Zwecken ächt evangelischer Wissenschaft, dann werden auch die tiefen Klüfte sich ausfüllen, welche noch jetzt beim besten Willen das gegenseitige Verständniß, vollends Einverständniß gehindert haben und hindern müssen.

Leider schwindet hierzu die Hoffnung, wenn wir die gewaltsamen Maßnahmen erwägen, die man gegen die Verfasser bereits beschlossen hat. Unsere Ahnung, daß die Kirche so schwach sein werde, solche geistigen Reformen zu ertragen, hat sich also bestätigt. Wir schließen

---

[1]) In dem Proteste der Geistlichen heißt es, die Essays gingen dahin, to reject all miracles as incapable of proof and repugnant to reason.

mit den warnenden Worten des trefflichen Rev. Robertson, der als Prediger in Brighton mächtig gewirkt hat [1]):

„Es giebt zwei Folgen, welche überall da erscheinen, wo man auf Unfehlbarkeit Anspruch macht und die Forschung verbietet. Man macht aus den schwachen Gemüthern bigotte Menschen, feige Seelen, welche auf Anstiften ihrer Priester oder Geistlichen in einen wilden Schrei ausbrechen, welcher eine Regierung, einen Richter, einen Bischof zwingt, Meinungen, welche sie fürchten und hassen, zu verfolgen; indem man Privatansichten zu bürgerlichen Verbrechen stempelt. Und auf der andern Seite wird man aus scharfen Geistern Sceptiker machen, welche, wie Pilatus, die Tücken durchschauen, und die, gleich Pilatus, ihre Zweifel nicht veröffentlichen dürfen. Und dabei ist es gleichgültig, in welcher Form der Anspruch auf Unfehlbarkeit erhoben wird, ob in der klaren consequenten Weise, wie Rom ihn aufrecht erhält, oder in der inconsequenten, in welcher Kirchliche sie für ihre Kirche fordern oder religiöse Körperschaften für ihre Lieblingsmeinungen, — gleichgültig, welche Strafen an den Ausdruck gewissenhafter Ueberzeugung sich knüpfen, ob die Strafen von Rad und Scheiterhaufen, oder Verdächtigung, Verleumdung, Ausschließung. Jeder, der im Begriff ist eine Meinung zu verfolgen, möge dies erwägen: Zweierlei wird sicher erfolgen — ihr werdet Fanatiker machen, ihr werdet Sceptiker hervorrufen, Gläubige werdet ihr nimmermehr schaffen.

---

[1]) Sermons, preached at Trinity chapel, Brighton. Leipzig, Bernh. Tauchnitz, I, 307 f. Die Predigt handelt vom Scepticismus des Pilatus und wurde am 7. November 1852 gehalten.

Ueber die Speciesfrage nach ihrer theologischen Bedeutung.

Mit besonderer Rücksicht auf die Ansichten von Agassiz und Darwin.

Von Lic. Dr. O. Zöckler in Gießen.

Die von den bedeutendsten Naturforschern der Gegenwart, und zwar von den verschiedensten Standpunkten aus und auf fast allen nur möglichen besonderen Forschungsgebieten mit großer Lebhaftigkeit verhandelte Frage nach dem Ursprung der Thier- und Pflanzenspecies ist auch von nicht geringer theologischer Bedeutung. Sie ist nicht nur reich an Beziehungen auf die unmittelbar theologischen Lehren von der göttlichen Weltschöpfung und -Regierung; sie greift nicht allein tief ein in den alten philosophisch-theologischen Conflict zwischen der deistischen und der pantheistischen Weltansicht: vermöge ihres unmittelbaren Zusammenhanges mit der Frage nach der einheitlichen Abstammung des Menschengeschlechts oder überhaupt mit dem, was Rud. Wagner neuerdings als „historische Anthropologie" bezeichnet hat [1]), ist sie auch in vorzüglichem Maße geeignet, auf die allerersten und wesentlichsten Grundlagen der Heilsgeschichte und der allgemeinen religiösen und politischen Culturgeschichte der Menschheit einen bedeutenden Einfluß zu üben. Wegen dieser vielseitigen Wichtigkeit der Frage wird es wohl keiner weiteren Rechtfertigung bedürfen, wenn wir es unternehmen, den Lesern dieser Blätter einen wenigstens alles allgemein Interessante und religiös Bedeutsame berührenden Einblick in ihren dermaligen Stand zu gewähren, um manche Folgerungen und Muthmaßungen in Betreff der angedeuteten dogmatischen und geschichtlichen Grundbegriffe christlicher Weltanschauung daran zu knüpfen. Wir werden dabei natürlicherweise den Meinungsäußerungen der beiden gewichtigsten und am meisten bewunderten Stimmen, die überhaupt seit dem letzten Quinquennium in dem weitverbreiteten Streite laut geworden sind: den Ansichten Agassiz's und Darwins, eine besonders eingehende Analyse angedeihen lassen müssen.

Die dem Streit über die Speciesfrage zum Grunde liegende Annahme einer successiven Entwickelung der vollkommneren Thier- und Pflanzenarten aus unvollkommneren auf dem Wege einer Verwand-

---

[1]) Zoologisch-anthropologische Untersuchungen, I, S. 3.

lung der Organe und Functionen ist erst ziemlich jungen Ursprungs. Im Jahre 1748 veröffentlichte der Franzose Demaillet (pseudonym: Telliamed) seine „Unterhaltungen eines indischen Philosophen mit einem französischen Missionar“ [1]), worin diese Hypothese zum erstenmale mit einem Scheine von Wissenschaftlichkeit, wennschon nicht ohne arge Nachlässigkeiten und Oberflächlichkeiten des geistreichen Raisonnements durchgeführt war. Aeußere Einflüsse und physische Lebensbedingungen in Verbindung mit entsprechenden Bedürfnissen und Anstrengungen seitens der betreffenden Organismen sollten fortgesetzte Metamorphosen der einzelnen Thier- und Pflanzenspecies und in Folge davon die Production immer höher stehender Wesen verursacht haben. Aus Kräutern sollten allmählich Sträucher und dann Bäume geworden sein; die Versuche von Fischen, sich über die Oberfläche des Wassers zu erheben, sollten zunächst fliegende Fische und sodann, falls diese etwa durch Stürme auf die Bäume oder in die Hecken der Inseln und Küsten entführt worden seien, Vögel erzeugt haben; die lebhaft glänzende Färbung der Papageien weise deutlich auf diesen ihren Ursprung von braunen, grünen, gelben, rothen oder blauen Flugfischen zurück u. s. f. — Gestützt auf ein gründlicheres Studium der Eigenthümlichkeiten und Gewohnheiten der Thiere und eben darum schon mehr gesichert vor falschen und einseitigen Analogieen, verfolgte Buffon in seinem großen naturgeschichtlichen Werke gerade den entgegengesetzten Weg, indem er eine nicht geringe Anzahl thierischer Arten durch Degeneration aus gewissen vollkommneren Grundtypen entstehen ließ. Zu diesen gehören nach ihm z. B. der Elephant, der Löwe, der Bär, der Maulwurf, der Mensch. Ihre Zahl beläuft sich im Bereiche der Säugethiere auf nicht viel über 20. Von ihnen stammen nun die zu Buffons Zeit bekannten ungefähr 200 Säugethierarten in der Weise ab, daß z. B. aus einem schwimmenden Bär zunächst ein Seehund, und aus diesem allmählich ein Delphin oder ein Wal wurde u. s. w. [2]). — Viel weiter als dieser sich immerhin an einer namhaften Reduction der Species genügen lassende Gelehrte des vorigen Jahrhunderts ging zu Anfang des gegenwärtigen Lamarck, der geistreiche und eminent scharfsinnige, aber durch und durch materialistische Zeit- und Fachgenosse des großen Cuvier. Nach seiner Phi-

[1]) Telliamed ou Entretiens d'un Philosophe Indien avec un Missionaire François, Amstd. 1748.

[2]) Buffon, Histoire Naturelle, T. XIV, p. 335. 338. 360 etc. (1776).

losophie zoologique sind die dermalen herrschenden Begriffe vom Wesen und der gegenseitigen Abgrenzung der Genera, Species und Varietäten durchweg entweder fehlerhafter oder illusorischer Art. Sämmtliche Thierarten sind auf dem Wege einer stetig aufsteigenden Entwickelungsreihe organischer Metamorphosen aus zwei Urformen entstanden. Diese beiden Prototypen des thierischen Lebens, die ihrerseits durch generatio spontanea ins Dasein getreten sind, sind der Wurm und das Infusorium. Im Laufe der vielen Millionen von Jahren, während welcher das organische Leben auf unserem Erdballe besteht, sind aus den Würmern allmählich Vibrionen, Ringelwürmer, Balaniden, Schnecken und Fische, aus den Infusorien aber Rotiferen, Polypen, Radiaten, Insecten, Spinnen, Crustaceen und abermals Fische geworden, worauf die Fische durch die Zwischenstufen der Reptilien einerseits und der Vögel andererseits sich nach und nach zu den vollkommenen Gestalten der höheren Säugethiere und letztlich des Menschen entwickelt haben [1]).

Wir sehen, Lamarck, mit dessen Namen man seitdem die wissenschaftlich gestaltete Transmutations- oder Entwicklungshypothese überhaupt vorzugsweise zu bezeichnen sich gewöhnt hat, kehrt gleich seinen beiden Landsleuten, dem älteren Geoffroy St. Hilaire und Bory St. Vincent, die ihm bei der Begründung seiner Theorie mehrfach hilfreich zur Hand gingen [2]), im Wesentlichen zu Demaillets Fortschrittstheorie zurück, nur daß er dieselbe ihres rohen Charakters zu entkleiden und mit möglichster systematischer Consequenz und wissenschaftlicher Vollständigkeit durchzuführen versucht. Auch Oken berührt sie in nicht wenigen Sätzen seiner allerdings weniger materialistischen als vielmehr idealistisch-pantheistischen Naturphilosophie mit den Grundanschauungen dieser ihrem Ursprunge und innersten Wesen nach specifisch französischen Fortschrittshypothese. So wenn er die ganze organische Welt und selbst Leib und Seele des Menschen aus Monaden oder Infusorien entstehen läßt und Pflanzen und Thiere für nichts anderes als für metamorphosirte, d. h. organisch entwickelte Infusorien erklärt [3]). Auf der anderen Seite erinnert die Behauptung

---

[1]) Philos. zoologique, vol. I, p. 54 etc., vol. II, p. 463 (1809).

[2]) S. namentlich verschiedene Artikel B. St. Vincents im Dictionnaire Classique d'Histoire Naturelle, z. B. den über Matière u. s. w

[3]) Naturphilosophie, Bd. II, S. 25 ꝛc. (Jena 1810). Vgl. die übersichtliche Zusammenstellung der auffallendsten und phantastischsten Behauptungen aus diesem Werke bei Hitchcock, Religion of Geology, p. 243—245.

desselben Naturphilosophen, daß das ganze Thierreich eigentlich nur ein auseinandergelegter Menschenleib, die Thierleiber nur einseitig ausgebildete menschliche Leibesorgane, die Thierseelen aber Vereinseitigungen gewisser Eigenschaften oder Vermögen der menschlichen Seele seien, einigermaßen an Buffons Hypothese einer absteigenden Entwickelung des animalischen Lebens auf dem Wege der Degeneration und abnormen Bildung. Dabei ist freilich immer festzuhalten, daß Oken mit beiden Annahmen, derjenigen einer progressiven und derjenigen einer vom Menschen aus zum Niederen abwärts steigenden Entwickelung, nur etwas Ideales aufstellen wollte, an reale Metamorphosen aber schwerlich wohl ernstlich gedacht hat.

Während der große Begründer der modernen Zoologie, der ebenso geniale als besonnene Cuvier, gleichzeitig mit Lamarck zwar die Variabilität und Transmutabilität einzelner Species innerhalb gewisser Grenzen zugab, im Großen und Ganzen aber um so entschiedener an dem ursprünglich verschiedenen und fixen Charakter derselben festhielt und eben damit die Grundansicht fast aller der großen Forscher in maßgebender Weise bestimmte, welche bis gegen die Mitte dieses Jahrhunderts als auf seinen Schultern stehende Pfleger und Fortbildner der comparativen Anatomie, Physiologie und Paläontologie auftraten [1]), wagte zuerst im Jahre 1844 der unbekannte englische Verfasser der von K. Vogt in Deutsche übersetzten „Natürlichen Geschichte der Schöpfung“ („Vestiges of the Natural History of Creation", bei den Engländern gewöhnlich kurzweg als „Vestiges" citirt) [2]), die Lamarck'sche Entwickelungshypothese in verfeinerter, verschärfter und mehrfach modificirter Weise zu reproduciren, indem er sie in engeren Zusammenhang mit manchen allgemeiner physikalischen Gesetzen und Gesichtspunkten zu bringen und eben dadurch tiefer zu begründen suchte. Der Grundgedanke seines ebenso geistvoll concipirten als gewandt und anziehend geschriebenen Werkes besteht in dem Postulate, daß man den Hergang der Weltschöpfung im Ganzen wie im Einzelnen seines wunderbaren, geheimnißvollen und unbegreiflichen Charak-

---

[1]) Darwin selbst muß gestehen: All the most eminent palaeontologists, namely Cuvier, Owen, Agassiz, Barrande, Falconer, E. Forbes etc., and all our greatest geologists, as Lyell, Murchison, Sedgwick etc., have unanimously, often vehemently, maintained the immutability of species". (On the Origin of species, p. 310).

[2]) Ich werde hier nach der zehnten englischen Ausgabe dieses Werks citiren, welche London 1853 erschienen ist.

ters möglichst zu entkleiden und ihn in durchgängiger Analogie mit den alltäglichen Entwickelungsprocessen der gegenwärtigen Natur zu begreifen suche. Wie daher für die großen kosmischen Schöpfungsvorgänge im astronomischen Bereiche die durch das bekannte Oeltropfenexperiment des Genter Physikers Plateau trefflich illustrirte und bewahrheitete Nebularhypothese von Laplace die einzig richtige Erklärungsweise darbiete, so gelte es auch das Geheimniß der Thier- und Pflanzenschöpfung durch consequente und streng gesetzmäßige Anwendung der Entwickelungshypothese aufzuhellen [1]). Diese lasse sich aber sehr wohl auf exacte physikalische Gesetze und Experimente basiren, da die merkwürdigen Versuche von Crosse und Weekes, welche durch Einleitung eines starken galvano-electrischen Stromes in eine Lösung von Potasche-Silicat und Ferrocyan-Kalium lebende Insecten (Acari oder Milben) producirten (?), jedenfalls die Möglichkeit einer generatio aequivoca im Allgemeinen dargethan hätten [2]), und da so viele Analogieen in der Structur und Organisation der Thiere und Pflanzen, da zumal die fast bis zur Identität fortschreitende Aehnlichkeit der Pflanzen- und Thierzellen, sowie der thierischen Eier und Embryonen in den Anfangsstadien ihrer Entwickelung auf eine genealogische Verwandtschaft sämmtlicher Organismen miteinander hindeuteten. Daher sei „eine chemisch-electrische Operation, durch welche Keimzellen erzeugt wurden, ohne Zweifel der erste Vorgang in der Schöpfung der organischen Welt gewesen; als zweiter sei ein Fortschreiten dieser Urzellen durch eine Reihe höherer Grade und durch eine Mannichfaltigkeit von Modificationen hindurch gefolgt, die sämmtlich im Einklange mit den nemlichen absoluten Gesetzen ständen, durch welche der Allmächtige die physische Schöpfung überhaupt regiere [3]). Jene höheren Grade organischer Fortbildung pflegten freilich nur innerhalb ungeheuer langer Zeiträume hervorzutreten, so daß wir nur in sehr unvollkommenem Maaße Zeugen derselben zu werden vermöchten. Denn nur in Perioden von Hundertausenden oder Millionen von Jahren gingen wesentliche Aenderungen im Verlaufe der organischen Naturprocesse unseres Erdballs vor sich, ähnlich wie bei jener von Babbage (in seinem sogen. 9ten Bridgewater-Tractat) beschriebenen Rechenmaschine, welche anfangs eine stetig fortlaufende arithmetische Reihe,

---

[1]) s. S. 15—17. 28 ꝛc.

[2]) S. 155 ꝛc.

[3]) S. 156.

etwa 1, 2, 3, 4, 5 ꝛc. abwickelt, bis sie erst bei 1,000,001 angekommen plötzlich einen Sprung zu 100,000,200 macht, um dann wieder nach einem neuen Gesetze arithmetischen Fortschrittes weiter zu arbeiten [1]). Eine wenn auch bezüglich ihres Zeitverlaufs geringfügige, doch an sich keineswegs unbedeutende physiologische Analogie zu solchen Gradationen von niederen Entwickelungsreihen organischer Wesen zu höheren biete der Generationswechsel vieler niederen Thiere, wie der Salpen, Quallen, Bandwürmer, Distomeen u. s. w. dar; desgl. die Metamorphose der Insecten, der Frösche und anderer Amphibien. Als mehr oder wenige directe Beweise für die Thatsächlichkeit solcher thierischer Metamorphosen, wie die vom Verfasser angenommenen, werden z. B. angeführt: Uebergänge von Schwämmen in Alge, von Ranunculus aquatilis in Ranunculus hederaceus, von Waizen und von Hafer in Roggen; Umwandlungen der Schnäbel von Raben, Elstern und Spechten in diejenigen von Kreuzschnäbeln, des Ueberganges von zahmen Schweinen in Wildschweine u. s. f. (lauter angeblich wohlverbürgte Facta!); endlich das Vorhandensein gewisser fossiler oder lebender Uebergangsformen als Mittelglieder zwischen zwei oder mehreren Gruppen thierischer Organisation, z. B. der alten Saurier als Mittelglieder zwischen Fischen, Schlangen und Crokodilen; der Myxine, Lamprete und anderer niederer Knorpelfische als unleugbarer Vermittler zwischen Anneliden, Echinodermen und Cephalopoden einerseits und Fischen andererseits: des in Schneckengehäusen lebenden Bernhardskrebses, der deutlich auf eine früher stattgehabte Fortentwickelung der Weichthiere zu Crustaceen zurückweise; ja selbst der Schwimmvögel als Verbindungsglieder zwischen Schildkröten und Vögeln, des Schnabelthieres als die Amphibien mit den Schwimmvögeln und mit den Säugethieren zugleich vermittelnden Typus u. s. w. [2]). Auf den Menschen sollen als vorbildliche Uebergangsstufen von verschiedenen Seiten her besonders der Delphin, das Faulthier, die Fledermaus, der Affe und — der Frosch hinweisen, wie denn der Urmensch am wahrscheinlichsten aus veredelnder und vergeistigender Umbildung eines colossalen froschartigen Geschöpfes hervorgegangen sei, von welchem sich freilich keine bestimmten Spuren mehr nachweisen ließen [3]).

Während K. Vogt es sich angelegen sein ließ, den geistvoll küh-

[1]) S. 157 ꝛc.

[2]) S. 182—184. 196 ꝛc. 208 ꝛc. 225. 239.

[3]) S. 242—244.

nen Ideen des großen englischen Unbekannten auch bei den Deutschen Eingang zu verschaffen, und zwar so, daß er ihre deistische Fassung in die consequentere Gestalt eines entschieden pantheistischen Materialismus umzusetzen suchte [1]), und während die zahlreichen Auflagen, welche das Werk rasch hintereinander erlebte, seine höchst beifällige und bewundernde Aufnahme seitens der großen Massen sowohl der britischen wie der continentalen Lesewelt darthat, beharrten sämmtliche besonneneren und wahrhaft wissenschaftlichen Forscher bei ihren früheren Einsprachen wenigstens gegen diese Theorie eines gesetzmäßigen Schöpfungsherganges. Ihre Gegengründe faßte um den Anfang der fünfziger Jahre der Nordamerikaner Edw. Hitchcock in seiner „Religion der Geologie" auf eine ebenso klare und vollständige, als ansprechend gehaltene Weise zusammen [2]). Die Crosse-Weekes'schen Experimente und andere ähnliche Versuche zur künstlichen Production lebender Organismen (Infusorien, Milben, Eingeweidewürmer) auf electro-chemischem Wege erklärt er einestheils für fehlerhaft, da die Bedingungen zu ordnungsmäßiger Entstehung jener Thierlein aus Eiern schwerlich vollständig bei ihnen ausgeschlossen gewesen sein würden. Anderentheils bestreitet er ihre ausreichende Beweiskraft, da zwischen dem selbstständigen Leben und Sichbewegen jener winzigen Organismen und zwischen den Lebensäußerungen eigentlicher beseelter organischer Geschöpfe immerhin noch ein ungeheuerer Unterschied sei und da derartige vereinzelte Fälle von spontaner Erzeugung in keiner Weise deren allgemeine gesetzliche Geltung für das Ganze der organischen Erdenschöpfung darthun könnten. Auch die Analogieen der embryonischen Formen vieler Thiere mit den frühesten Entwickelungsstufen des menschlichen Embryo seien entweder nur ganz äußerlicher und illusorischer Art, oder sie ermangelten doch der nöthigen Beweiskraft, da der zukünftige Mensch niemals bei diesen früheren Zuständen beharre, um etwa ein Insect, ein Fisch, oder auch nur ein Affe zu werden, sondern sich stets mit unaufhaltsamer Consequenz zu seiner reifen Vollgestalt entwickelte. Die ebenfalls vom Autor der „Vestiges" betonten Erscheinungen fruchtbarer Bastardzeugung seien, soweit ihre Thatsächlichkeit sicher stehe, immerhin nur sehr spärlich an Zahl und unerheblich nach ihrem inneren Werthe.

---

[1]) Natürliche Geschichte der Schöpfung des Weltalls, der Erde und der auf ihr befindlichen Organismen begründet auf die durch die Wissenschaft errungenen Thatsachen. A. d. Engl. nach der 6. Aufl. von K. Vogt." Braunschweig 1851.

[2]) „The Religion of Geology and its connected Sciences (1851), p. 234—266.

Daß in den meisten Fällen nur menschlicher Einfluß bei ihrer Hervorbringung wirksam sei, zeige zur Genüge das Unnatürliche und Abnorme dieser Erscheinungen. Die Natur habe die Eigenthümlichkeiten ihrer einzelnen Arten mit engen Grenzen umsteckt und wache offenbar eifersüchtig genug über deren Aufrechterhaltung, wie schon aus der Identität der in den ägyptischen Katakomben präservirten Thier- und Pflanzenspecies mit den jetzt in demselben Lande lebenden hervorgehe. Auch die Zeugnisse der Geologie sprechen nach Hitchcock weit mehr gegen, als für die Entwickelungstheorie. Denn gerade die ältesten Schichten der Erdrinde, welche überhaupt organische Reste enthalten, bieten sofort schon ziemlich hochstehende Pflanzen- und Thierarten dar, z. B. Fische, die keineswegs zu den unvollkommensten Repräsentanten dieser Classe gehören; und das Auftreten der beinlosen Schlangen erst nach den höher organisirten Sauriern bildet einen so merkwürdigen Fall von Degradation oder abwärts steigender Entwickelung der urweltlichen Organismen, daß die Annahme einer bloß aufwärts fortschreitenden allmähligen Ausbildung derselben eben hierdurch auf das Empfindlichste erschüttert wird [1]). Ueberhaupt kann die Entwickelungshypothese die so überaus zahlreichen Spuren wunderbarer Verknüpfung von Zwecken und Mitteln durch eine frei waltende Intelligenz unmöglich auch nur annähernd erklären und sprechen da, wo Eine Naturerscheinung sie zu begünstigen scheint, tausend und aber tausend andere dagegen.

Weniger unbedingt als dieser amerikanische Physikotheologe und als seine zahlreichen und gewichtigen naturwissenschaftlichen Gewährsmänner sprach sich der gelehrte Oxforder Professor der Physik, Rev. Baden Powell († 1861), gelegentlich seines in seiner „Philosophie der Schöpfung“ abgegebenen Votums über die Speciesfrage, als Gegner der Entwickelungshypothese nach ihrer bis dahin herrschend und üblich gewesenen Fassung aus: „Species sind, abgesehen von gewissen eingeschränkteren Variationen ihres Grundtypus, innerhalb sehr langer Perioden permanent und unveränderlich“, sagt er. „Aber jenseits dieser Zeiträume findet in gewissem Sinne eine Umbildung statt, die in näherer

[1]) Hitchcock bezieht sich hier (S. 256) theils auf Hugh Miller's geistvolle Monographie „The Footprints of the Creator, or the Asterolepis of Stromness' (vgl. desselben Testimony of the Rock's, p. 197 etc.), theils auf Sedgwick's „Discourse on the Studies of the University“, sowie auf die einschlägigen Beobachtungen Murchison's, D'Orbigny's, Buckland's, Edw. Forbes', Owen's und anderer bedeutender Paläontologen (vgl. S. 264. 265).

oder entfernterer Beziehung zu Veränderungen in den äußeren physischen Lebensbedingungen (z. B. zu geologischen Umwälzungen) steht. Allein bei einer und derselben dieser großen äußeren Veränderungen kann die eine Species sich in hohem Grade empfänglich gegen die von derselben ausgehenden Einflüsse zeigen, während die andere möglicherweise gar nicht von diesen afficirt wird. So kommt es, daß manche Species sich auch bei solchen Umwälzungen gleich bleiben, während andere einen Wechsel ihrer Lebenszustände erfahren, oder auch ausgerottet werden (wie z. B. die Saurier der Urwelt und die Riesenvögel Dinornis, Dronte u. s. w, noch im Laufe der Jetztwelt)". Da im Gebiete der geologischen Urgeschichte der Erde die Mehrheit der Gründe für die Thatsächlichkeit stattgehabter Transmutationen der Species zeuge, so gelte es die geologischen Ursachen, welche in dieser Zeit die Hauptveränderungen dieser Art hervorgebracht haben müssen, möglichst exact zu erforschen, was die Aufgabe einer eigenen Wissenschaft, der causalen Paläontologie oder der Urzeugungs- und Entwickelungsgeschichte der Pflanzen und Thiere, zu bilden habe. Die von Miller vertheidigte Ansicht, nach welcher die Urrepräsentanten aller Species von Gott in vollkommen ausgebildeter und ausgewachsener Gestalt geschaffen worden seien, sei jedenfalls als geologisch unerweislich und als lediglich aus dem präoccupirenden Einfluß der „hebräischen Kosmogonie" herrührend zu verwerfen, wenn schon sich das Geheimniß des urschöpferischen Hergangs mit den Mitteln inductiver Philosophie nicht enthüllen lasse und eine eigentliche „Philosophie der Schöpfung" deshalb strenggenommen ein Ding der Unmöglichkeit sei [1]).

Diese, wie uns bedünken will, von gewissen Inconsequenzen und inneren Widersprüchen nicht ganz freie mittlere Ansicht Powell's erfuhr das Schicksal, wovon schon so manche unklar vermittelnde Richtung mit Recht betroffen worden ist. Sie wurde von dem nächstfolgenden bedeutenden Kämpen, der in dem Streite über die Permanenz oder Mutabilität der Species, und zwar als entschiedener Vertheidiger der ersteren, auf den Plan trat, ohne Weiteres, auf die Seite seiner Gegner hinübergedrängt und als ein völlig transmutationistisches Votum angegriffen. Louis Agassiz, früher in Neufchatel, jetzt Professor an der unitarischen Universität zu Cambridge in Massachusets, behandelt in seinem, 1857 als erster Theil seiner hochgefeierten

[1]) S. Powell, Unity of Worlds 1855 S. 424. 431 ꝛc. 450 ꝛc. 456 ꝛc. 473, sowie auch die Abhandlung On the Study of the Evidences of Christianity, in den Oxforder Essays and Reviews 1860 (p. 128 etc.).

und classischen „Beiträge zur Naturgeschichte der Vereinigten Staaten" erschienenen Essay on Classification sowohl die Speciesfrage, wie mehrere andere eng mit derselben zusammenhängende naturwissenschaftliche und physikotheologische Materien von einem ziemlich entschieden theistischen Standpunkte teleologischer Naturbetrachtung aus und richtet dabei seine Polemik hauptsächlich gegen Powell, den Verfasser der Vestiges und die übrigen „Developisten oder Lamarckianer" [1]). Die Grundtendenz dieses Werks, dem mit Recht ein um so höherer Werth in der ganzen Reihe apologetischer Physikotheologieen oder Theodiceen der neuesten Zeit beigelegt wird, je unbestrittener sein Autor als ein Naturforscher ersten Rangs dasteht [2]), ist die Begründung des großen Gedankens, daß die Classificationen eines jeden wahrhaft natürlichen und ächt wissenschaftlichen Systems der Naturgeschichte nichts anderes „als die in unsere menschliche Sprache übersetzten Gedanken des Schöpfers" seien [3]). Mit dieser Anschauung, die also von der objectiven Geltung der naturwissenschaftlichen Begriffe von Arten, Gattungen, Familien, Klassen und Reichen oder Gruppen ausgeht und in der Möglichkeit einer zuverlässigen und exacten Entdeckung dieser natürlichen Systematik, „einen stricten Beweis für die innere Verwandtschaft und den Ursprung der menschlichen Intelligenz aus der göttlichen erkennt," [4]) tritt Agassiz allem Materialismus, als einer „desolate theory which refers us to the laws of matter as accounting for all the wonders of the universe", auf das Entschiedenste gegenüber, indem er ihn von einem ähnlichen Standpunkte logischer Weltbetrachtung aus, nur freilich mit ganz anderen wissenschaftlichen Waffen bekämpft, wie einst der Realismus der mittelalterlichen Scholastik seine nominalistischen Gegner. Denn mittelst geschickter Durchführung der von vornherein für möglich erklärten Aufgabe, einen der Schöpfung zu Grunde liegenden bewußten und durchdachten Plan nachzuweisen (to prove premeditation prior to the act of creation) ist er fest überzeugt den Materialismus ein für allemal abzuthun und in seiner Nichtigkeit bloßstellen zu können. [5]).

---

[1]) Contributions to the Natural History of the United States of N. Am., 1857, Part I (Essay on Classif.), p. 52 etc. 120 etc. 165 etc.

[2]) Vgl. die (von Rud. Wagner herrührende) Anzeige der Contributions in Hengstenbergs Ev. Kirchenzeitung 1860, Febr., S. 109 ꝛc.

[3]) Agassiz a. a. O. S. 8.

[4]) Worte Rud. Wagner's aus seiner weiter unten anzuführenden Anzeige des Agassiz'schen Werks in den Göttinger Gel.-Anz. 1860, St. 79.

[5]) A. a. O. S. 9.

Diese Aufgabe sucht nun Agassiz in der Weise zu lösen, daß er in einem 1. Capitel seines Essay die Unzulänglichkeit des materialistischen influxus physicus (oder der Alleinwirksamkeit blinder Naturkräfte) zur Erklärung der generischen, specifischen und individuellen Eigenthümlichkeiten des organischen Naturlebens darthut; in Cap. 2 sodann die leitenden Principien einer richtigen systematischen Eintheilung der Thiere oder die Kennzeichen der zoologischen Classen, Ordnungen, Familien, Genera, Species und Varietäten als objective Eintheilungsgründe des ganzen Thierreichs angibt; und endlich in Cap. 3 sein eigenes System des Thierreichs nebst einer umfassenden Kritik derjenigen seiner Vorgänger seit Linné und Cuvier mittheilt.

Die materialistische Behauptung vom Ursprung des organischen Lebens aus lediglich physischen Kräften und Gesetzen ist nichtig; denn vor allen Dingen ist der einzige einigermaaßen scheinbare Beweis für die Thatsächlichkeit einer solchen generatio spontanea, das bekannte Crosse'sche Experiment, von der Art, daß — mögen auch vielleicht Physiker anders über sie urtheilen — sicherlich kaum Ein Zoologe daran zweifelt, daß dasselbe auf einem Irrthum beruht (Cap. 1, Abschnitt 1). Sodann spricht gegen jene Behauptung das Vorkommen der verschiedenartigsten Typen von Thieren und Pflanzen unter identischen äußeren Umständen (Abschn. 2) und wiederum die Repetition identischer Typen unter total verschiedenen äußeren Umständen und Bedingungen, z. B. das Vorkommen der Häringe gleicherweise in den arctischen, wie in der gemäßigten Zone (A. 3); ferner die allgemeine Einheit des Planes in sonst höchst verschiedenen Typen; die Correspondenz oder Homologie der Einzelheiten des anatomischen Baues in sonst weit von einander abliegenden Thieren, soweit dieselben nur einem der vier Hauptbaupläne oder Grundtypen des Thierreichs, der Vertebraten, Articulaten, Radiaten oder Mollusken, angehören; die Verschiedenheit der Verwandtschaftsgrade der einzelnen Pflanzen- und Thierformen, die sich durch allen äußeren Wechsel der verschiedenen Schöpfungsperioden im Wesentlichen gleich bleibt (A. 4—6). Dazu kommt weiter das gleichzeitige Auftreten jener vier Hauptgruppen bereits in den ältesten organisch belebten Formationen der Erdoberfläche, was offenbar auf einen von Anfang an consequent festgehaltenen Schöpfungsplan schließen läßt, der in der Bildung des Menschen seinen keine weitere Vervollkommnung zulassenden Abschluß fand (A. 7) [1]. Inner-

[1]) „Ich glaube, es läßt sich mit anatomischer Evidenz zeigen," sagt Agassiz

halb einer jeden der vier Hauptgruppen zeigt sich eine stetig fortschreitende Vervollkommnung der Structur, woraus sich die wesentliche Selbstständigkeit und relative Gleichberechtigung einer jeden derselben um so mehr ergibt, da die einzelnen Linien des aufsteigenden Fortschritts nicht einseitig hintereinander, sondern vielfach nebeneinanderher laufen, wie denn z. B. die Kopffüßer als die vollkommenste Form der Weichthiergruppe bedeutend höhere Bildungen zeigen, als die Würmer und viele andere Insecten innerhalb der Articulatengruppe u. s. w. (A. 8). Die geographische Vertheilung der Thiere über Land, Wasser und Atmosphäre unseres Erdballs verräth eine durchgängige Unabhängigkeit der Existenz der allenthalben nebeneinander vorkommenden Repräsentanten der vier Hauptgruppen von den physischen Einflüssen jener Elemente. Denn auch die den entferntesten Welttheilen angehörigen Thiere einer und derselben Abtheilung stimmen bis in das feinste mikroscopische Detail ihrer Structur miteinander überein, was, der nicht zu bezweifelnden vielfachen oder lokalisirten Erschaffung der Species halber, ebenso entschieden für die Unabhängigkeit der animalischen Eigenthümlichkeiten von lediglich physischen Einflüssen zeugt, wie auf der anderen Seite die Gemeinsamkeit des Baues bei Thieren der nämlichen Gegend (z. B. bei den Beutelthieren, die für Neuholland, den Edentaten, die für Südamerika, den Fasanen, die für Asien characteristisch sind), oder die gewisse merkwürdige fortlaufende Reihen bildende Uebereinstimmung in der Structur mancher weithin über die Länder der Erde ausgebreiteten Thiere, z. B. der eine Familie von 31 Gattungen bildenden und durch eine eigenthümlich wohldurchdachte successive Abnahme der Zahl ihrer Beine und Zehen von einander unterschiedenen Scinke (A. 9—12). Auch daß es ein mittleres Maaß der Größe für die Thiere einer jeden Gruppe oder Classe gibt, welches sie höchstens unter dem verändernden Einflusse häuslicher Zucht und Pflege seitens des Menschen überschreiten, daß also das quantitative und das qualitative Moment der jeweiligen Organisation der Thiere oder ihre Größe und ihr Bau in einer in-

---

S. 25, „daß der Mensch nicht bloß das letzte und höchste unter den lebenden Wesen der gegenwärtigen Weltperiode ist, sondern daß er das Endziel einer Reihe bildet, über welche hinaus kein wesentlicher Fortschritt mehr möglich ist, der sich innerhalb des der Anlage des ganzen Thierreichs zu Grunde liegenden Planes hielte und daß die einzige Vervollkommnung, welche von der Zukunft für unseren Erdball erwartet werden darf, in der höheren Entwickelung der geistigen und sittlichen Vermögen des Menschen bestehen muß.“

neren Beziehung zu einander stehen, mit welcher wiederum ein nicht minder bedeutsames und allgemein gültiges Wechselverhältniß zwischen Größe und äußerem Lebenselemente (Land, Meer, Süßwasser u. s. w.) zusammenhängt, — auch dieser Umstand weist mit nachdrücklicher Deutlichkeit auf das Vorhandensein eines specifischen Princips immaterieller Art in den einzelnen Thieren wie Pflanzen hin (A. 13. 14).

Im 15. Abschnitte des ersten Capitels, welcher speciell der Erweisung des fixen oder immutablen Charakters der Species gewidmet ist, erinnert Agassiz 1) an die schon von Cuvier betonte Thatsache der identischen Beschaffenheit der nahezu 5000 Jahre alten Thiere, deren Mumien man in den Pyramiden Aegyptens gefunden habe, mit den noch jetzt in ebendemselben Lande lebenden Repräsentanten der nämlichen Species. Wenn Thiere oder Pflanzen der dermaligen Schöpfungsepoche verglichen mit ähnlichen der früheren geologischen Zeitalter immerhin manche Differenzen kundgäben, so seien diese nicht auf eine allmähliche natürliche Umwandlung oder Metamorphose im Laufe der Jahrtausende zurückzuführen (wie Powell will, s. oben), sondern einfach aus einer neuen, wenn schon ähnlichen Erschaffung der betreffenden Organismen zu Anfang der gegenwärtigen Weltperiode zu erklären [1]). Der unveränderte Bestand der jetztlebenden Thierarten ergibt sich unserem Autor 2) aus dem Umstande, daß die Entstehung der Korallenriffe von Florida mindestens 30,000, ja möglicherweise 200,000 und mehr Jahre erfordert haben müsse, daß also die sie erbauenden Korallenpolypen zum mindesten ebensolange ohne irgend welche wesentliche Veränderung ihrer Organe oder Functionen existirt haben müssen; 3) aus der Thatsache, daß, vorausgesetzt das unveränderte Fortleben einzelner Species durch zwei oder mehrere aufeinanderfolgende geologische Epochen hindurch wäre in der That erweislich, die Tenacität eben dieser Species nur um so entschiedener hieraus resultiren würde; 4) aus der Unzulänglichkeit und Unzulässigkeit derjenigen Schlüsse, welche die Transmutationisten auf die durch künstliche Züchtung seitens der Menschen hervorgerufenen Veränderungen bei ihren Hausthieren zu begründen pflegten (denn menschliche Kunstthätigkeit sei nun einmal nicht Naturwirkung; die meisten Hausthiere,

---

[1]) Gegen diese Behauptung einer durchgängigen Verschiedenheit der organischen Geschöpfe der jetzigen geologischen Epoche von denjenigen der vorhergehenden und überhaupt einer durchgreifenden Nichtidentität der successiven Flora's und Fauna's der Erde, lassen sich erhebliche Gründe vorbringen. S. besonders Keerl, der Mensch, das Ebenbild Gottes 2c. I, S. 590—608.

z. B. unsere Hühner, seien aber notorisch aus Amalgamation mehrerer von Natur verschiedener Urspecies entstanden); 5) aus der Permanenz der Hausthierraçen, Culturpflanzenspielarten und Menschenraçen auch unter dem Einflusse der allerentgegengesetztesten Climate, sowie endlich 6) aus der Erfahrungsthatsache, daß die eigenen Arten von Hausthieren und Culturpflanzen, welche eine jede Menschenraçe besitzt, um so weniger variiren und neue Bildungen annehmen, je reiner sie durch die isolirte Lebensweise ihrer Herren vom Verkehre mit Nachbarraçen erhalten werden, je selbstständiger und unvermischter sie sich also entwickeln können.

Von Abschn. 16. an beginnt Agassiz durch näheres Eingehen auf die Lebenssitten oder Gewohnheiten der Thiere noch speciellere Gründe zu Gunsten der Unabhängigkeit des organischen Naturlebens von den alles bestimmenden Einflüssen rein materieller Kräfte und Gesetze aufzuzählen. Denn noch sei die Zeit nicht da, wo die mühsame und angelegentliche Zurückweisung der materialistischen Doctrinen geradezu als ein lächerliches „Streiten wider Windmühlen" erscheinen könne. Noch sei es durchaus nothwendig, die Leugner eines persönlichen Gottes und Weltschöpfers durch wissenschaftlich exacte Geltendmachung auch der evidentesten und scheinbar trivialsten teleologischen Instanzen des Naturlebens aus dem Felde zu schlagen, zumal da auf der anderen Seite eine engherzig bigotte Gläubigkeit sich vielfach bemühe, alle wissenschaftliche Betrachtung der Natur überhaupt und zumal jede unbefangene, freie und nach exacter Methode zu Werke gehende Erörterung physikotheologischer Probleme zu verkümmern oder zu verwehren [1]). Daher weist er jetzt noch insbesondere hin auf die fast völlig allgemeine Unabhängigkeit der Functionen des thierischen Lebens vom Bau und der physiologischen Beschaffenheit der Organe, mittelst welcher sie ausgeführt werden (wie denn die eine und selbige Function des Athmens bald durch Lungen, bald durch Kiemen, bald durch Tracheen, bald durch kiemenartige Lufthöhlen — wie bei den Mollusken — vor sich gehe u. s. w.); ferner auf die Beziehungen und Aehnlichkeiten theils organischer oder physischer, theils seelischer Art, welche zwischen den einzelnen Individuen der nämlichen Art stattfinden und auf denen z. B. die in-

[1]) s. S. 62, Note 3, wo der Schriftsteller sich feierlich verwahren zu müssen meint: „against the bigotry spreading in some quarters, which would press upon science doctrines not immediately flowing from scientific premises, and check its free progress."

dividuellen Fähigkeiten und Fertigkeiten der Jagdhunde, der Reitpferde u. s. w., oder auch die charakteristischen Stimmen und Laute zahlreicher Säugethiere und Vögel — gleichsam Vorbilder unserer menschlichen Sprache — beruhen; nicht minder auf die in der Embryologie (z. B. in den instinctiven Maßregeln des Schutzes, welche alle Thiere, die oviparen gleicherweise wie die viviparen, für das sofortige Unterkommen und Fortkommen ihrer zukünftigen Brut treffen), der Entwickelungsgeschichte (z. B. in den Erscheinungen der Insectenmetamorphose und des Generationswechsels) und der geologischen Succession der urweltlichen Flora's und Fauna's zu Tag liegenden Instanzen zu Gunsten der Annahme eines freien und übermateriellen Waltens der Schöpfungsthätigkeit und welterhaltenden Fürsorge Gottes (Abschn. 16 - 21). Daß jene schon früher (im 11. Abschn.) erwähnte Localisation der pflanzlichen und thierischen Typen, z. B. das Gebundensein der Beutelthiere an Australien, der Faulthiere an Südamerika, sich auch durch allen Wechsel der geologischen Beschaffenheit unserer Erdoberfläche hindurch gleich bleibt, und daß die zahlreichen totalen Subversionen, welche die Länder der Erde im Laufe der geologischen Urzeit erfahren haben müssen, nichtsdestoweniger die stetig fortschreitende Succession der organischen Bildungen zu hemmen außer Stande gewesen sind, spricht entschieden für einen wohldurchdachten und mit Consequenz festgehaltenen Plan eines intelligenten Schöpfers (A. 22. 23). Dazu lehrt die Erscheinung, daß, neben den von Anfang an in ziemlicher Vollständigkeit ihrer Unterabtheilungen auftretenden drei niederen Haupttypen des Thierreichs, aus der Gesammtzahl der Vertebraten zunächst bloß die Fische vorkommen, während Reptilien, Vögel, Säugethiere und letztlich der Mensch nur nach und nach, in einer von unvollkommeneren Bildungen zu immer höheren aufsteigenden Reihe hervortreten, wie auch hier, in den einzelnen Acten des großen Drama's der paläontologischen Entwickelung, eine einzige, in der herrlichsten Harmonie ihrer Verhältnisse ausgedrückte großartige Conception zu Grunde liege. Denn auch die geologische Succession der Pflanzen erscheint planmäßig geregelt, nur daß dieselben von Anfang an eine stetig aufsteigende Stufenleiter darstellen, anfangend mit den Kryptogamen, denen dann die Gymnospermen, weiterhin die Monocotyledonen und endlich die Dicotyledonen folgen [1]) (Abschn. 24).

[1]) Agassiz fordert nämlich eine Trennung der nacktsamigen Dicotyledonen von den übrigen höheren Pflanzen dieser Hauptgruppe und eine Degradation

Der durch die Stufenfolge aller organisirten Wesen der vergangenen Erdepochen hindurchgehende leitende Gedanke offenbart sich aber auch wiederum in neuen Combinationen in den embryonischen Entwickelungsphasen der jetztlebenden Thiere, besonders in dem analogischen Verhältnisse gewisser prophetischer Haupttypen von zusammenfassender Eigenthümlichkeit des anatomischen Baues zu den ihnen entsprechenden Formen der Jetztwelt, z. B. in dem vorbildlichen Verhältnisse der Saurier zu unseren Fischen und Reptilien zugleich; der Pterodactylen zu den Vögeln, Eidechsen und Fledermäusen zugleich; der Ichthyosaurier zu den Delphinen, Robben und Walen; der Affen zu den Menschen u. s. f. (Abschn. 25. 26) [1]. Daß zwischen den sich allmählig vervollkommnenden Formen der jetztlebenden niederen Thierclassen und zwischen den embryonischen Zuständen der zunächst auf sie folgenden höheren ein bedeutsamer Parallelismus stattfindet, daß also z. B. die niedersten wurmartigen Insecten (Anneliden) den Larven der Käfer und Schmetterlinge, die Salamander als unvollkommenste Reptilien den Kaulquappen der Frösche, die Seehunde den eben zur Welt gekommenen Hunden im Wesentlichen ähnlich sehen, dieser Umstand spricht um so entschiedener nicht für, sondern gegen die materialistische Entwickelungshypothese, als dergleichen niedere Stufen der Entwickelung ohne Ausnahme nur Durchgangspunkte für das Leben der betreffenden höheren Thiere bilden und als sie sich immer nur analog, niemals identisch zu jenen ausgebildeten unvollkommneren Thierformen verhalten (Abschn. 27) [2]. Zu diesem allem kommt noch hinzu die innere Wechselbeziehung zwischen der Succession im Bau und embryonischen Wachsthum auf der einen und zwischen der geographischen Vertheilung der Geschöpfe auf der anderen Seite (wie denn z. B. den Tropengegenden allemal die größten und ausgebildetsten Formen einer Abtheilung, die vollkommensten Affenarten und Fledermäuse, die gewaltigsten Dickhäuter

---

dieser besonderen Gruppe der Gymnospermen noch unter die Einsamenlappigen (S. 112). Die auf diese Weise hauptsächlich der paläontologischen Entwickelung des Pflanzenreichs zu Liebe formirte Stufenreihe der Akotylen, Gymnospermen, Monokotylen, Dicotylen erklärt er für völlig parallel der Stufenreihe der zoologischen Haupttypen der Radiaten, Mollusken, Artikulaten und Vertebraten (s. S. 161).

[1] Außer diesen prophetischen Typen nimmt Agassiz noch sogenannte synthetische und progressive Typen an. s. S. 117. 118.

[2] Des nämlichen Arguments sahen wir oben bereits Hitchcock sich bedienen (s. dessen Relig. of Geol. S. 254).

und Raubthiere, die Palmen als colossalste und edelste Monokotylen angehören u. s. f.); die mit der sorgsamsten öconomischen Weisheit geordnete gegenseitige Mittheilung von Sauerstoff und Kohlensäure seitens der Thiere und Pflanzen; das Verhältniß thierischer und pflanzlicher Parasiten zu den sie ernährenden und tragenden höheren Organismen, welches nur ein Unsinniger auf eine ursprüngliche abnorme Erzeugung der Schmarotzer im Körper ihrer Wirthe zurückzuführen versuchen kann; endlich die überraschende Thatsache, daß zufolge einer Entdeckung von Peirce das botanische Gesetz der Phyllotaxe (oder des Hervorwachsens der Blätter an den verschiedenen Stellen des Stengels der Pflanze) fast genau dasselbe ist, wie das astronomische der Umdrehungszeit der verschiedenen Planeten (Abschn. 28—31). Lauter Thatsachen, welche die Existenz einer allumfassenden weltschöpferischen Intelligenz und somit das Dasein einer Gottheit selber mit wissenschaftlicher Gewißheit darthun und ebendeshalb der naturgeschichtlichen Forschung überhaupt das Ziel anweisen, dem sie bei normaler Entwickelung nothwendig nachzutrachten hat: nämlich die Analyse der Gedanken des Weltschöpfers zu geben, wie dieselben im Thier- und Pflanzenreiche geoffenbart sind [1]).

Im zweiten Kapitel sucht unser Schriftsteller die objective Begründetheit und den realen Charakter der herrschenden Eintheilungsweisen des Thierreichs zunächst daran nachzuweisen, daß vor allen Dingen die beiden obersten Hauptabtheilungen der Thierwelt von sämmtlichen Zoologen seit Aristoteles in wesentlicher Uebereinstimmung miteinander angenommen werden (daß also des Aristoteles *Ἄναιμα* und *Ἔναιμα*, Lamarck's Evertebrès und Vertebrés, Oken's Darm- und Fleischthiere, Ehrenberg's Ganglioneura und Myeloneura einander im Wesentlichen decken); daß aber näher auch Cuvier's vier oberste „Embranchements" oder „Grandes divisions", abgesehen von manchen einzelnen Modificationen oder übel begründeten Abweichungen, sich jetzt eine ziemlich allgemeine und objective Geltung bei fast allen Forschern errungen haben. Weshalb jedenfalls diese vier großen Hauptzweige des Thierreichs nichts anderes bezeichnen, als „diejenige intellectuelle Conception, welche die Thiere im Gedanken des Schöpfers ursprünglich zusammenbefaßte" (Abschn. 1). Innerhalb dieser Haupt-

[1]) „Natural History must, in good time, become the analysis of the thoughts of the Creator of the Universe, as manifested in the animal and vegetable kingdoms" (p. 135).

abtheilungen sind nun zuvörderst die Classen die objectiv verschiedenen „besonderen Ausdrucksweisen oder Methoden, in denen der in einer jeden verkörperte jeweilige Grundgedanke sich mittelst einer Mannichfaltigkeit geschöpflicher Productionen offenbart," oder mit anderen Worten die verschiedenen Ausführungsweisen der einzelnen Hauptbaupläne, die mehrfachen Variationen der die vier Haupttheile des ganzen herrlichen Musikstücks bildenden Urmelodieen [1]). Die Ordnungen sodann sind die „durch verschiedene Grade der Complication des Baues unterschiedenen nächsten Unterabtheilungen der einzelnen Classen", oder diejenigen „natürlichen Gruppen, welche den Rang, den relativen Standort, die Superiorität oder Inferiorität, die höhere oder niedere Stellung auf der hierarchischen Stufenleiter innerhalb der betreffenden Classen" bezeichnen. Die Familien charakterisiren sich wesentlich durch die Verschiedenheiten „der Form, wie dieselbe durch den Bau bedingt ist" (form as determined by structure) als die nächsten Unterabtheilungen der Ordnungen [2]). Innerhalb der Familien bilden dann die Gattungen „gewisse natürliche Gruppen, deren specielle Distinction auf den feinsten Details ihres anatomischen Baues beruht" (Abschn. 2—5).

Die Species, auf deren Wesen und gegenseitige Abgrenzung Ag. nun nochmals in specieller Erörterung eingeht, sind nach Abschn. 6, des 2ten Kapitels zwar bestimmt umgrenzte objective Einheiten, aber die fruchtbare geschlechtliche Vermischung ist es nicht, die ihr charakteristisches Merkmal bildet. Denn weder für alle Varietäten der Hunde, Hühner und der übrigen Hausthiere, noch auch für die verschiedenen Menschenracen (?) wird sich jemals ein Ursprung von Einem gemeinsamen Stocke wissenschaftlich erweisen lassen. Auch giebt es Fälle fruchtbarer Vermischung von Thieren verschiedener Art, und zwar in der Ausdehnung und Mannichfaltigkeit, daß sich vielfach die Grenze dieser fruchtbaren Bastardzeugungsfähigkeit gar nicht angeben läßt. Die geschlechtliche Vermischung ist demnach überhaupt wohl nicht die Ursache der Identität gewisser Thierspecies in aufeinanderfolgenden Generationen, sondern nur „ein Ausdruck der innigen Beziehung

---

[1]) S. 148.

[2]) Da mit „form as determined by structure" jedenfalls die äußere Form oder die allgemeine ästhetische Grundgestalt der betreffenden Thiere gemeint ist, so kann ich nicht einsehen, inwiefern R. Wagner (Louis Agassiz' Principien der Classification &c., Seite 27) der vorliegenden Agassiz'schen Definition von Familie Unverständlichkeit vorzuwerfen sich für berechtigt halten kann.

zwischen Individuen derselben Art." „Einmal geschaffen, paarten sich Thiere derselben Species, weil sie für einander geschaffen waren; sie wählten einander nicht zu dem Zwecke, ihre Species erst aufzubauen und zu begründen: denn diese war ja in reeller Existenz vorhanden, bevor nur das erste durch geschlechtliche Vermischung entstandene Individuum zur Welt geboren war [1]). Gerade die Hybriditätserscheinungen zeigen, daß die Species ursprünglich nicht in Form von einzelnen Paaren, sondern in größerer Anzahl von Exemplaren auf einmal, — die Fichten also in Wäldern, die Gräser in Wiesen, die Bienen in Stöcken, die Häringe in Bänken, die Büffel in Heerden, die Menschen in Nationen (!!) ins Dasein traten [2]). Ueberhaupt ist die Species kein rein empirisches Product einer genealogischen Verbindung, sondern vielmehr eine ideale Einheit, so gut wie das Genus, die Familie, Ordnung, Classe oder Gruppe. Sie besteht fort, während ihre einzelnen Repräsentanten sterben, von Generation zu Generation. Die Individuen repräsentiren die Species nur, machen sie aber keineswegs aus; auch ohne lebende Individuen würde eine Species in gewissem Sinne immer noch fortexistiren, als ideale Realität nämlich, als einmal reell vorhanden gewesene Verwirklichung eines bestimmten Gedankens des Schöpfers. So wird also die richtigste Begriffsbestimmung der Species die sein, welche darunter „eine Zusammenstellung thierischer Individuen versteht, die in den engsten Beziehungen zu einander stehen, ein bestimmtes Verhältniß zu den sie umgebenden kosmischen Elementen einnehmen und hinsichtlich ihrer Existenz auf eine bestimmte Weltperiode eingeschränkt sind" [3]). Daraus fließen als weitere gemeinschaftliche Merkmale der Angehörigen einer und derselben Species: 1) ein bestimmter geographischer Verbreitungsbezirk, nebst einer relativen Acclimatisationsfähigkeit in Bezug auf andere Gegenden; 2) bestimmte örtliche Aufenthalte in Süß- oder Salzwasser, Luft, Land, Wäldern &c.; 3) Ernährung von gewissen Nahrungsmitteln; 4) bestimmte Lebensdauer; 5) gewisse sociale Lebenssitten (heerdenweises Zusammenleben oder solitäre Lebensweise); 6) Uebereinstimmung in der Periode der Reproduction, sowie 7) in den Wachsthumsverhält-

[1]) S. 165.

[2]) S. 166. Vgl. schon S. 39, wo bereits die früher anderwärts (im Christian Examiner. Boston 1850 unter der Ueberschrift: „The Diversity of Origin of the Human Species") ausgeführte Behauptung steht: „Pines have originated in forests, heaths in heathers, grasses in prairies, bees in hives, herrings in schools, buffalloes in herds, men in nations!"

[3]) S. 168.

nissen und Verwandlungen; 8) übereinstimmendes Verhalten bezüglich der Association mit anderen Wesen, z. B. seitens der Parasiten gegen ihre Wirthe; 9) Harmonie bezüglich der Größe, der Proportion der Körpertheile, der Ornamentation, sowie der zu erleidenden Veränderungen. So haben also die Species ihre sehr bestimmte natürliche Grenze, welche nur unwissenschaftliche Willkür mittelst Aufstellung immer neuer zweifelhafter Arten überschreiten oder verrücken kann. Die wissenschaftliche Description der Species erfordert übrigens große Sorgfalt und eine sowohl comparative als biographische Methode, vermöge deren man die ganze Entwickelung einer Art von Anfang an, sammt allen ihren Veränderungen durch menschliche Einwirkung, möglichst genau berücksichtigt.

Hieran reihen sich in den letzten Abtheilungen des zweiten Capitels (Abschn. 7—9) noch verschiedene Bemerkungen, betreffend die theilweise Zulässigkeit auch von Unterabtheilungen der Classen, Ordnungen, Familien u. s. w.; die stufenweise Entwickelung der Embryonen, bei welcher zwar allemal zuerst die charakteristischen Merkmale der betreffenden Hauptgruppe, dann aber oft genug die Kennzeichen der Familie vor denjenigen der Classe oder Ordnung, oder auch die der Species vor denen des Genus oder der Familie hervorzutreten pflegten; sowie endlich die heilsamen Folgen einer allgemeineren Verwerthung der eben dargelegten Grundgedanken zoologischer Classification, die hauptsächlich in einer stets vollständigeren Ausschließung aller phantastisch-unwahren und erkünstelten Systeme bestehen würden [1]). — Im dritten Capitel stellt dann Agassiz sein eigenes zoologisches System auf, das im Wesentlichen, wie sich erwarten läßt, kein anderes ist, als das rectificirte und hin und wieder specieller ausgeführte Cuvier'sche. Wir dürfen auf den Inhalt dieser, ohnehin zum großen Theile der Charakteristik und Critik der Systeme der bedeutendsten Vorgänger unseres Autors gewidmeten Abtheilung hier nicht näher eingehen [2]).

---

[1]) s. S. 177, wo die begeisterte Erwartung ausgesprochen wird, daß die zukünftige Naturwissenschaft „die mannigfaltigen Bande, welche alle Thiere und Pflanzen, als den Einen lebensvollen Ausdruck einer, gleich einem großartigen Epos im Laufe der Jahrtausende zur Ausführung gelangten, gigantischen Conception des Schöpfers umschlingen, immer von Neuem prüfen, mit wachsender Genauigkeit bestimmen und mit zunehmender Klarheit und Angemessenheit des Ausdrucks beschreiben werde."

[2]) Vgl. übrigens R. Wagner a. a. O., der wenigstens die Grundzüge des Agassiz'schen Systems mittheilt (S. 40 2c.).

Nur die eine Bemerkung können wir nicht unterdrücken, daß die von Agassiz vorgenommene Zerlegung der Classe der Fische in nicht weniger als vier selbstständige Classen (die der Myzonten, der eigentlichen Fische, der Ganoiden und der Selachier, wozu noch, wenn man will, als fünfte die den Uebergang zu den Reptilien bildende Classe der Amphibien, d. h. der Cäcilien mit dem Ichthyoden und Anuren, kommt) offenbar in die nämliche Kategorie jener aus übergelehrter Detailforschung entspringenden Willkürlichkeiten gehört, die er selbst bezüglich anderer, ihm weniger wichtig erscheinenden Gruppen- oder Classeneintheilungen, z. B. hinsichtlich der Leuckart'schen Zerlegung der großen Radiatengruppe in die beiden Gruppen der Cölenteraten und der Echinodermen, perhorrescirt[1]).

Die stringenten Beweise für das Wirken und Walten einer intelligenten und persönlichen Weltursache, die Agassiz aufgestellt zu haben meinte, erwiesen sich, trotz der enthusiastischen Bewunderung, womit sein Werk namentlich in Nord-Amerika aufgenommen wurde, doch keineswegs wirksam in dem Sinne, daß entweder der ältere Materialismus mit seiner mehr oder weniger rohen und unwissenschaftlichen Transmutationshypothese sofort zum Niederlegen der Waffen genöthigt, oder auch das alsbaldige Auftreten neuer und raffinirterer Gattungen dieser Theorie, in denen theilweise gerade von Hauptargumenten jenes Autors eine Verwendung in direct entgegengesetztem Interesse gemacht wurde, verhindert worden wäre. — Der im Wesentlichen auf dem wissenschaftlichen Standpunkte des Verfassers der Vestiges stehende, nur freilich in jeder Hinsicht entschiedener atheistisch denkende Nordamerikaner Hudson Tuttle veröffentlichte nicht lange nach dem Erscheinen von Agassiz's Essay, aber, wie es scheint, ohne specielle Rücksichtnahme auf denselben oder auch ohne ihn nur zu kennen, seine „Arcana of Nature" oder „Geschichte und Gesetze der Schöpfung", worin er mit einer gewissen geistreichen Zungenfertigkeit des Raisonnements und nicht ohne vielseitige Belesenheit die früher üblichen Hauptgründe für die Entwickelungstheorie wiederholt und durch eine ziemliche Anzahl neuer, zum Theil mit vieler Emphase geltend gemachter Einzelheiten zu verstärken sucht[2]). Für ihn gibt es nur Materie;

---

[1]) Vgl. auch Wagner, S. 42. 43.

[2]) Der Originaltitel lautet: „Arcana of Nature; or the History and Laws of Creation," Boston 1859. Ich bediente mich der deutschen Uebersetzung, welche H. M. Achner unter dem Titel: „Geschichte und Gesetze des Schöpfungsvorgangs", Erlangen 1860, herausgegeben hat, begleitet von einem Epilog, worin er das

alles Leben ist ihm nichts als „Specialisation der in der Materie liegenden principiellen Kräfte" oder als eine „auf der wechselseitigen Anziehung wahlverwandter Atome und Moleküle beruhende Erscheinung". Geist und Gedanke sind nur eine gewisse „sublime Verflüchtigung der Materie", höher an Rang, als die sich in den Erscheinungen des Lichts, der Wärme, der Electricität u. s. w. äußernde Sublimation desselben Stoffes. Eine über die Attribute der Materie, wozu also auch Seele, Geist u. s. w. gehören, noch hinausgehende „höhere Intelligenz" weigert er sich anzunehmen, wiewohl es keineswegs seine Absicht ist „gegen die Annahme einer Gottheit aufzutreten" oder dem gottgläubigen Theologen den Eintritt in das große Gebiet der exacten und rein empirischen Naturforschung zu verwehren [1]). In kosmogonischer Hinsicht erklärt er sich entschieden für Laplace's Nebulartheorie, weil diese allerdings „in durchgreifendem Widerspruche mit der populären Hypothese der Schöpfung stehende" Ansicht alle Himmelserscheinungen auf streng natürlichem Wege erkläre und mit ihrer Zurückführung aller Hauptthatsachen der Astronomie auf constante mathematisch-physikalische Gesetze „der Hypothese von einer ursächlichen Absicht einen Klecks in's Gesicht werfe [2])." Ein specifischer Unterschied zwischen den anorganischen Naturprocessen und dem Leben der organisirten Wesen finde keineswegs statt. „Oberflächlicher Betrachtung kann nichts unähnlicher erscheinen, als der leblose Krystall und das lebendige intelligente Thier. . . . . . Allein bei tiefer gehender Untersuchung verschwimmen und verschwinden beinahe alle diese Unterschiede (!) [3])." Allerdings sei es bis jetzt noch keinem Naturforscher

Werk mehr als Curiosum, als wegen seines etwaigen selbstständigen wissenschaftlichen Werths veröffentlicht zu haben erklärt.

[1]) s. die Einleitung, S. 9—25, und vgl. die begeisterte Selbstverherrlichung der in dem Buche durchgeführten Weltanschauung, in welche der Verfasser am Schlusse ausbricht: „Ja Brahma, Buddha, Jupiter und Jehova müssen ihr weichen; dagegen bleiben die erhabenen Principe der Vernunft und Liebe in ihrem vollen Rechte, auf die ja auch alle Vorstellungen einer Gottheit gegründet waren...... Der Große Unbekannte, der im Universum thront, der jeden Theil, jedes Atom desselben durchdringt und nicht durch Wunder, sondern durch Gesetze herrscht, ist *ein progressives Wesen und eins mit der Natur*.... Weder die Unitarier, noch die Trinitarier werden ihren Gott in der Natur finden, so lange sie ihn nicht als die Personification der Gesetze und der Principien der letzteren erkennen" (S. 328. 329). — Es wäre sehr zu wünschen, daß alle Materialisten sich mit gleicher Offenherzigkeit aussprächen, wie dieser.

[2]) S. 66.

[3]) S. 83.

geglückt, lebendige Organismen zu produciren, weder den Herren Crosse und Weekes, noch auch ihm, Herrn Tuttle selbst, der bei seinem mit einer großen Zinkkupferbatterie angestellten Versuche zwar alsbald Acari in der Flüssigkeit beobachtete, sich aber keine sichere Entscheidung darüber zutraut, ob diese nicht doch vielleicht auf dem Wege der natürlichen Verbreitung von Eiern hineingekommen waren [1]. In der speciellen physiologischen Argumentation zu Gunsten der Entwicklungshypothese spielt hier die Betrachtung, daß sämmtliche Thierarten aus einander fast völlig gleichgestalteten Keimzellen originiren, also das auch von Lamarck und dem Autor der Vestiges besonders betonte entwicklungsgeschichtliche Moment, eine Hauptrolle. Da, der Embryologie zufolge, „alle lebenden wie ausgestorbenen Organismen auf Einen Ausgangspunkt zurückgeführt werden **können**, so **müssen** auch alle in der That von demselben ausgegangen sein. Beständen sie in Folge besonderer und von einander getrennter Schöpfungsacte, so müßten wir eine stets wiederholte Wunderwirkung annehmen. Für eine solche existirt kein Beweis, während die inductive Wissenschaft sie verwerfen muß" u. s. w. [2]). Alle vier Hauptabtheilungen des Thierreichs nach Cuvier sind nichts als verschiedene, von nicht identischen, aber einander sehr nahe liegenden Punkten ausgehende Abzweigungen von einem und demselben animalischen Grundtypus und innerhalb der Vertebraten insbesondere sind z. B. „die Beutelthiere nebst den Vögeln Abzweigungen der Batrachier, die Dickhäuter und Wiederkäuer Zweige der grasfressenden Saurier, die Raubthiere der fleischfressenden Saurier; die Vierhänder sodann stammen von den Raubthieren, der Mensch aber von den Vierhändern. . . . . Die Urform für sie alle aber ist — der winzige Amphioxus"! [3]) Fälle fruchtbarer Bastardzeugung will dieser Autor in Menge kennen, z. B. aus Eseln und Quaggas, aus Pferden und Zebras, aus Bisons und Hausvieh, aus Ziegen und Schafwiddern oder aus Rehen und Widdern (!?). Bedeutendes Gewicht legt er auch auf die von Darwin in seinen Reiseberichten bezeugten merkwürdigen Modifikationen von Pferden, Kaninchen, Schweinen und Füchsen unter dem Einfluß des rauhen Klimas der Falklandsinseln, sowie auf die Beobachtungen desselben Forschers über die Fauna des Galopagosarchipels; nicht minder auf den von Lindley bezeugten

---

[1]) S. 97—101.
[2]) S. 109. 111. 112.
[3]) S. 119. 120.

Uebergang von Hafer in Gerste, sowie auf die Experimente Fabre's zu Agar in Südfrankreich, der durch 12jährige veredelnde Einwirkung auf das wilde Gras Aegilops ovata letztlich Waizen producirt und eben damit den Beweis für die ursprüngliche Identität beider Gewächse (??) geliefert habe [1]). Die von den Physikotheologen als Beweise des Vorhandenseins göttlicher „Absicht oder Berechnung" geltend gemachten teleologischen Instanzen seien fast allemal leicht „in naturnothwendige Harmonie der bedingenden Ursache mit ihrer Wirkung aufzulösen; und der zwecklosen Einrichtungen gebe es fast noch eine größere Anzahl im organischen Leben der Thiere, als der sinnvollen und zweckmäßigen. „Die Blindmaus, welche beständig unter der Erde lebt, bedarf der Sehorgane nicht: sie sind daher auch nicht entwickelt. Wäre dies das Werk der Absicht eines Schöpfers, so dürfte das Thier gar keine Augen haben; so besitzt es aber Rudimente derselben" u. s. w. [2]) — Was das Verhältniß des Menschen zu den vorausgehenden Schöpfungsstufen angeht, so soll der Mensch, der zunächst bloß als roher Wilder in's Dasein trat und zu welchem der Orang Utan das deutliche Uebergangsglied von den übrigen Säugethieren her bildet, nur auf dem Wege eines sehr langsamen und allmähligen Fortschritts aus dem Thierreiche entsprungen sein, wie das mehrfach nachgewiesene (?) Vorkommen menschlicher Knochen neben thierischen in Tertiärschichten, z. B. der von Agassiz auf 185,000 Jahre Alter geschätzte fossile Menschenkiefer aus Florida beweise. Uebrigens sind sämmtliche geistigen Lebensprocesse des Menschen durch physische Erscheinungen im Bereiche des Hirn- und Nervensystems bedingt. Das Denken z. B. beruht auf dem Phosphor der Gehirnmasse und der denkende und wollende Geist übt seinen Einfluß auf die Nerven in der Weise aus, „daß die grauen Markzellen ihm durch ihren Umsatz das erregende Material für seine Einwirkung liefern, die Nerven-

---

[1]) S. 121—143. Daß eine große Anzahl der hier angeführten Beispiele der gehörigen thatsächlichen Begründung entbehren und bereits bald nach ihrer angeblichen Beobachtung durch einzelne Forscher wiederum von anderen als auf Trugschlüssen beruhend erwiesen worden sind, ergibt sich schon aus dem Umstande, daß der doch für die nämlichen Ansichten streitende Darwin bedeutend vorsichtiger und besonnener in ihrer Geltendmachung ist und sie zum großen Theile durch andere auf exacteren Beobachtungen beruhende ersetzt. Es gilt dieß namentlich von dem zuletzt angeführten Fabre'schen Versuche.

[2]) Aehnlichen Argumenten werden wir gleich unten bei Darwin in größerer Anzahl begegnen. s. übrigens S. 146—157.

fasern aber die Canäle bilden, durch welche die centrifugalen, wie centripetalen Erregungen geleitet werden" [1]).

Merkwürdig ist, daß dieser mit so vieler jugendfrischen Begeisterung und übermüthigen Keckheit für die Sache des Materialismus in die Schranken tretende Schriftsteller ein Angehöriger der seit etwa zehn Jahren zu einer so bedeutenden Zahl angeschwollenen nordamerikanischen Secte der Spiritualisten ist, und zwar ein „Hauptmedium", einer der begabtesten Köpfe derselben, der bei Abfassung jenes seines Werkes erst 25 Jahre zählte. Daß aus dem allerdings von vorneherein mit vielem Humbug ausstaffirten Treiben der nekromantischen Spiritualisten Amerika's letztlich craß materialistische Ideen und Tendenzen, gleich den eben dargelegten, hervorgehen mußten, erscheint in gewisser Hinsicht als ein nicht minder eigenthümliches und doch nothwendiges Verhängniß, wie der Umstand, daß gerade der entschiedenste Vertreter des deutschen Materialismus, Heinrich Czolbe, in seiner „Neuen Darstellung des Sensualismus (Leipzig 1855), durch unbedingte Verwerfung aller und jeder Entwicklungs- oder Transmutationshypothesen, sowie überhaupt aller Versuche zur Aufhellung des Geheimnisses der ersten Entstehung der Organismen, sich in einen durchgreifenden Gegensatz gegen alle materialistischen Theorieen neuerer Naturforscher begibt, um, consequenter als sie alle, eine absolute Ewigkeit und Anfangslosigkeit der Materie auch ihren wesentlichen organischen Formen nach zu lehren [2]). Dieser platte und stumpfe Stabilitätsatomismus Czolbe's ist die sich mit gleicher logischer Nothwendigkeit ergebende letzte Consequenz aus dem gewöhnlichen stoffvergötternden Materialismus, wie Tuttle's die ganze Materie gleichsam in Einen organischen Werdeprozeß auflösende extreme Transmutationstheorie das consequenterweise aus dem angelegentlichen Verkehre jener Nordamerikaner mit der unheimlichen Welt der niederen Naturgeister und Dämonen hervorgehende Resultat bildet [3]).

---

[1]) S. 158 2c. 252 2c. 267 2c. 275. 323.

[2]) Vgl. über Czolbe, als den consequentesten aller neueren Materialisten, und über seine Polemik gegen alle Metamorphose und Generatio aequivoca: Fabri, Briefe gegen den Materialismus (Stuttgart 1856). S. 87 2c

[3]) Daß auch Hitchcock's Religion of Geology (s. oben) das Interesse und den Standpunkt des nekromantischen Spiritualismus zu vertreten bestimmt sei, behauptet E. Jörg in seiner „Geschichte des Protestantismus in seiner neuesten Entwicklung", bleibt aber den Beweis dafür schuldig. Sowohl die entschieden offenbarungsgläubige Tendenz der Schrift, als auch schon ihre Abfassungszeit

Weit besonnener und mit weit bedeutenderen wissenschaftlichen Mitteln angelegt, als jener Tuttle'sche Versuch, ist die ungefähr gleichzeitig mit ihm veröffentlichte Reproduction der Transmutationshypothese, welche der große englische Naturforscher Charles Darwin, gestützt auf eine mehr als zwanzigjährige sorgfältige und überaus vielseitige Beobachtung der betreffenden Naturerscheinungen, aufstellte. In seinem zuerst 1859 erschienenen und in kurzer Zeit mehrmals neu aufgelegten Werke: „Ueber den Ursprung der Species“ theilt derselbe in einer vorläufigen übersichtlichen Zusammenstellung (welcher er späterhin eine reichhaltigere Ausführung folgen zu lassen verspricht) die Resultate von Forschungen über Wesen und Entstehung der pflanzlichen und thierischen Arten mit, wie er dieselben seit seiner durch die Entdeckung des Gesetzes der Korallenriffbildungen berühmt gewordenen naturwissenschaftlichen Reise auf dem königlichen Schiffe „Beagle" (1837) und seit der Veröffentlichung seines naturhistorischen Berichts über diese Fahrt (1844) angelegentlichst betrieben hatte. Umfassende Kenntniß fast aller Gebiete des organischen Naturlebens, eminenter Scharfsinn und glänzende Darstellungsgabe ertheilen dem Buche den Charakter einer ebenso anziehenden als epochemachenden wissenschaftlichen Leistung und machen es wohlbegreiflich, daß sein Resultat, die Behauptung der durchgängigen genealogischen Verwandtschaft aller Species als Abkömmlinge von höchstens vier bis fünf besonderen Stammvätern, oder gar nur von Einem Prototype, nicht bloß einen Alfred Russel Wallace, der schon etwas früher sich in ähnlichem Sinne auszusprechen gewagt hatte [1]), sondern auch frühere Gegner der Transmutationstheorie, wie Joseph Hooker, Professor Huxley und den großen Geologen Charles Lyell, für sich zu gewinnen vermocht und daß sie namentlich auf die Ansichten zahlreicher jüngerer Forscher Großbritanniens und des Continents bereits einen bedeutenden Einfluß ausgeübt hat [2]). — Betrachten wir nun die Gründe, die Darwin zu Gunsten seiner homöopathisch verfeinerten und im vornehmen Gewande geist-

---

(1851), die kaum mit den ersten Anfängen des abergläubigen Treibens der Spiritualistensecte zusammenfällt, zeugen für das Gegentheil.

[1]) „On the tendency of varieties to depart infinitely from the original type" (Proceedings of the Linnaean Society, Aug. 1858).

[2]) In Betreff Hooker's s. dessen unmittelbar nach Darwins Schrift erschienenes Werk „On the Flora of Australia" (1859), p. II; in Betreff Huxleys dessen Aeußerungen in den Verhandlungen der British Association von 1860 (bei R. Wagner, Zoologisch-anthropol. Untersuchungen, I, S. 49); in Betreff

reichster Wissenschaft einherschreitenden Entwickelungshypothese anführt, etwas näher im Einzelnen [1]).

Die bisherige Form und Fassung der Transmutationstheorie ist ungenügend, weil sie auf äußere Bedingungen, als Klima, Nahrungsmittel u. s. w. als einzige Ursachen specifischer Variation der Organismen allzu ausschließliches Gewicht legt, und weil die besonders in den „Vestiges" ausgeführte Ansicht, daß die neu entstehenden Species nach Ablauf einer gewissen Reihe von Generationen allemal in vollkommen veränderter Gestalt hervorzutreten pflegten, die zahlreichen Fälle von allmähligen Uebergängen gewisser Formen in andere unter dem Einflusse physischer Bedingungen gänzlich unerklärt läßt [2]). Man muß vielmehr annehmen, daß, wie die künstlich züchtende Einwirkung oder Pflege des Menschen immer neue und immer eigenthümlichere Spielarten im Bereiche der Hausthiere und Culturpflanzen zu produciren vermöge, ebenso auch die Natur vermittelst einer gewissen unbewußten züchtenden Thätigkeit sich in erstaunlichem Grade mächtig in Hervorbringung stets neuer Genera, Arten und Varietäten aus ihren in durchgängiger Urverwandtschaft zueinander stehenden organischen Geschöpfen erweise. Jene künstlich hervorgebrachten Veränderungen an Hausthieren und Gartenpflanzen, welche bald mehr, bald weniger erblich sind, erklären sich theils aus Affection des Reproductionssystems der männlichen und weiblichen Thiere in Folge ihrer Gefangenschaft oder aus gewaltsamer Behandlung des Pollens und der Eier von Pflanzen durch die Hand des Gärtners, theils aus all-

---

Lyells die von Darwin selbst gegebene Versicherung (s. die Recension des Darwin'schen Werks in Edinburgh Rev. 1860, Apr. p. 488).

[1]) Ich citire im Folgenden die Originalausgabe „On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life" (Lond. 1859), von der die folgenden nur wenig abweichen und von welcher H. G. Bronn (Stuttg. 1860) eine im Wesentlichen getreue Uebersetzung unter dem Titel: „Charles Darwin über die Entstehung der Arten im Thier- und Pflanzenreich durch natürliche Züchtung oder Erhaltung der vervollkommneten Rassen im Kampfe um's Dasein" gegeben hat.

[2]) s. S. 3 ꝛc.: „The author of the „Vestiges of Creation" would, I presume, say that, after a certain unknown number of generations, some bird had given birth to a woodpecker and some plant to the misseltoe, and that these had been produced perfect as we now see them; but this assumption seems to me to be no explanation, for it leaves the case of the coadaptations of organic beings to each other and to their physical conditions of life untouched and unexplained."

mählig einwurzelnden Gewohnheiten (denen z. B. die schwereren Beine der zahmen Ente verglichen mit denen der wilden, die größeren Euter der Melkziegen und Melkkühe neben denen der übrigen Thiere derselben Art u. s. w. zuzuschreiben sind), theils aus gewissen zur Zeit noch unbegreiflichen „Correlationen des Wachsthums" (zufolge deren z. B. blauäugige Katzen regelmäßig taub sind), theils endlich — und zwar dieß hauptsächlich — aus einer mit wählerischer Consequenz und Absichtlichkeit festgehaltenen Influenzirung des Zeugungsprocesses durch den auf Vermannichfaltigung, Unterdrückung oder Veredlung gewisser Raçen oder Spielarten ausgehenden Menschen. Von dieser letzteren Methode und der Stärke ihres Einflusses geben bereits Jakobs geschälte Stäbe in den Tränkrinnen der Schaafe Labans Zeugniß, desgleichen ähnliche Proceduren der Chinesen, sowie der Römer nach Plinius; nicht minder die Thatsache der gänzlichen Ausrottung gewisser Pferdeformen durch die ältesten barbarischen Bewohner Großbritanniens. — Dabei ist nun allerdings der wirkliche Ursprung aller Spielarten unserer verschiedenen Hausthierarten aus je Einem Urpaar noch keineswegs erwiesen. Dieselben können auch sehr wohl Nachkommen mehrerer verschiedener Species sein, die sich erst im Laufe der Zeit durch mannichfaltige Kreuzungen in ihrem Wesen und Aussehen verähnlicht haben. Von den verschiedenen Hundearten z. B. als Bluthund, Windspiel, Dechsel, Dogge u. s. f. ist dies überwiegend wahrscheinlich; ebenso vielleicht von den verschiedenen Schaf- und Ziegenspielarten. Dagegen stammen aller Wahrscheinlichkeit nach unsere sämmtlichen Pferderaçen von Einer Urart ab, wie nicht minder alle Varietäten des Huhns, deren gemeinsame Descendenz von dem indischen wilden Huhn (Gallus bankiva) Blyth äußerst wahrscheinlich gemacht hat, gleichwie Darwin selbst in der Lage ist, den Ursprung aller Spielarten der Haustaube von der Felsentaube (Columba livia) mit ziemlicher Sicherheit nachzuweisen. Denn alle zahmen Taubenarten begatten sich vollkommen fruchtbar miteinander, was immer nur innerhalb einer und derselben Hauptspecies oder höchstens bei ganz nahe miteinander verwandten Arten, wie bei denen des Genus Canis, stattfindet [1]). Ebendeshalb muß aber nun jener von der mehrfachen

[1]) „It is difficult, perhaps impossible, to bring forward one case of the hybrid offspring of two animals clearly distinct, being themselves perfectly fertile", sagt hier D. (p. 26). Er macht also seinerseits eben diejenige Thatsache zum Hauptkriterium für die klare und vollständige Unterscheidung der Species, welcher wir seinen Gegner Agassiz oben alles Gewicht in dieser Beziehung ab-

und verschiedenartigen Stammvaterschaft der Hunde, Schaafe, Ziegen u. s. w. hergenommene Einwand gegen Darwins Annahme einer erst allmählig eingetretenen Differenziirung der Hausthierarten überhaupt sehr an Gewicht verlieren. Wie denn gegen die Behauptung eines distincten Ursprungs aller Species auch der Umstand bedenklich machen muß, daß notorisch alle Viehzüchter, gleicherweise wie alle Gartenkünstler, in Folge ihrer langjährigen speciellen Beschäftigung mit dem Studium der Eigenthümlichkeiten ihrer Spielarten, regelmäßig die gänzliche Unmöglichkeit eines Ursprungs derselben von Einer Art zu behaupten pflegen, auch da, wo ein solcher gemeinsamer Ursprung vollkommen erwiesen ist [1]. —

Daß nun auch im Naturzustande die Variabilität der Arten oder ihre Fähigkeit zum Uebergehen in Spielarten, ebendarum aber weiterhin auch die Differenziirbarkeit der Gattungen in besondere Arten u. s. w., eine überaus bedeutende und ausgedehnte sei, zeigt Darwin im 2. Cap. daran, daß schon im Verhältnisse der Individuen zueinander eine fast endlose Mannichfaltigkeit von unterscheidenden Eigenthümlichkeiten im Bau, der Organisation, der Lebensweise u. s. w. wahrgenommen werden könne, ohne daß diese oft so feinen Unterschiede sich ohne Weiteres als unwesentlich und bedeutungslos bezeichnen ließen. Es sei eben deshalb überhaupt schwierig, die Begriffe Gattung, Art und Spielart genau gegeneinander abzugrenzen, und die abweichenden Ansichten der Naturforscher hinsichtlich der Bestimmung vieler einzelnen Species erschienen wenigstens im Allgemeinen wohl gerechtfertigt Ja, „der Ausdruck Species ist überhaupt willkürlicherweise und nur der Bequemlichkeit halber einer Anzahl einander ähnlich sehender Individuen ertheilt worden, differirt aber in der That nicht wesentlich vom Begriffe Varietät, durch welchen die weniger distincten und mehr schwankenden Formen bezeichnet werden“ [2]. Daß die Arten der größeren Gattungen innerhalb eines jeden Landes nachweislich eine bedeutend größere Zahl von Varietäten darbieten, als die zu weniger umfangreichen Genera gehörigen Arten, spreche offenbar für die fortwährende Bildung immer neuer Species, indem jene vorherrschenden Typen durch Hinterlassung einer immer zahl-

---

streiten sahen. Doch vgl. man weiter, was er unten (Cap. 8) über denselben Gegenstand bemerkt.

[1]) S. 28. 29.

[2]) S. 52. Also auch hier wieder ein directer Gegensatz gegen Agassiz, der die Begriffe Art, Varietät, Gattung u. s. f. so scharf und bestimmt unterscheidet!

reicher und mannigfaltiger werdenden Nachkommenschaft ihre Vorherrschaft stets zu erweitern und zu befestigen trachteten. So strebten auch die Gattungen ihrerseits, wenn sie hinreichend groß geworden, wiederum in kleinere Gattungen auseinander zu gehen, und so ordne sich eine Gruppe fortwährend der anderen unter; Hauptgruppen von Gattungen oder Arten umgäben sich allmählig mit kleineren Gruppen, gleichwie die Planeten großentheils von mehreren Trabanten umkreist würden: die Thatsächlichkeit dieser zunehmenden Verzweigung der großen Hauptmassen der thierischen und pflanzlichen Lebensgestalten mache es aber überhaupt im höchsten Grade wahrscheinlich, daß sämmtliche Species ursprünglich bloße Varietäten einer und derselben Urart gewesen seien [1]).

Denn, so werden wir weiter in Cap. 3 und 4 belehrt, es findet bei allen organischen Individuen beständig ein „Kampf für die eigene Existenz“ statt, aus welchem das von den Eltern sich immer auf ihre Nachkommen vererbende, unbewußte und naturnothwendige Streben hervorgeht, auch die geringste der einmal durch Anpassung an die äußere Natur erlangten unterscheidenden Eigenthümlichkeiten treu zu bewahren, um eben dadurch die Grundrichtung aller organischen Wesen auf möglichste numerische Vervielfältigung durchsetzen zu können. Dieser Kampf der Selbsterhaltung, der sich bald gegen Insecten, Schnecken oder Raubthiere, sowie gegen unkrautartig wuchernde und erstickende Pflanzen, bald gegen die Unbilden des Klimas, namentlich gegen die verkümmernden Einflüsse der Winterkälte und der Polarregionen, bald gegen Epidemieen, bald gegen Heerden parasitischer Würmer richtet, und in welchem den mit dem Untergange bedrohten Individuen oder Arten auch wiederum entsprechende natürliche Schutzmittel zu Hilfe kommen, führt schließlich zu dem allgemeinen Resultate einer „Erhaltung günstiger oder wohlthätiger neben der Unterdrückung schädlicher Variationen durch die Natur.“ Darwin nennt diese von Weltanbeginn (von dem schöpferischen Befehle: „Seid fruchtbar und mehret euch) an [2]) wirksame und fort- und fort einen überallhin durchdringenden Einfluß bethätigende Erscheinung das Princip der „natürlichen Aus-

---

[1]) S. 55—59.

[2]) s. S. 244, wo mit den Worten: „one general law, leading to the advancement of all organic beings, namely, multiply, vary, let the strongest live and the weakest die“, offenbar auf Gen. 1, 22. 28 angespielt wird. Vgl. S. 83. 84.

wahl" (Natural Selection), oder, wie Bronn mittelst eines unserem Verständnisse näher liegenden Ausdrucks übersetzt hat, der „natürlichen Züchtung" [1]). Diese natürliche Züchtung, die sich in der That von einer stets modificirten partiellen „Generatio aequivoca aus bloßen Naturkräften oder aus Zufall" nicht wesentlich unterscheidet [2]), ist so recht das Steckenpferd des Darwin'schen Raisonnements, die Wünschelruthe, mittelst welcher er in ähnlicher Weise alle nur möglichen Beweise und Aufklärungen herbeizuzaubern sucht, wie Paley mit seiner „Contrivance" oder „zweckmäßigen Einrichtung [3]). Von natürlicher Züchtung rührt die grüne Farbe der laubfressenden Insecten und die graue der von Rinden lebenden, die dem Heidekraut ähnlich sehende Farbe des Birkhuhns und so manche andere einfache Veranstaltung zum Schutze von Insecten, Vögeln oder anderen Thieren her. Auf ihr beruhen jene bereits früher besprochenen geheimnißvollen Correlationen des Wachsthums; beruht insbesondere auch die geschlechtliche Wahl aus Liebe, von der z. B. der vergleichsweise so starke plastisch zeugende und bildende Einfluß herrührt, den mit starken Hörnern, Klauen, Sporen u. s. w. ausgerüstete oder mit besonders bunten und lockenden Farben geschmückte Männchen auf die Gestalt ihrer Nachkommenschaft ausüben. Natürliche Züchtung ist es ferner, wenn, was an so vielen Fällen ersichtlich, Wölfe, Katzen oder andere Raubthiere ihre Art je nach den Lebenssitten, der Größe und Stärke der schwächeren Thiere modificiren, die ihnen zur Beute dienen; wenn Pflanzen sich je nach den Insecten halten und gestalten, die ihren Pollen und Nectar zurechttragen. Auch die Kreuzung entfernterer Varietäten miteinander ist eine höchst einflußreiche Wirkung jenes Prinzips der natürlichen Züchtung, da durch sie in so zahlreichen Fällen nicht sowohl eine Indifferenziirung, als vielmehr eine Individualisirung und Befestigung

---

[1]) S. 81.

[2]) Vgl. Wagner, Zool.-anthropol. Unters. I, S. 38.

[3]) Cap. 23 seiner Natural theology zu Anfang sagt Paley: „Contrivance, if established, appears to me to prove every thing which we wish to prove" etc. Daß aber Darwin's mit nicht minder einseitiger Vorliebe und Bewunderung zur Erweisung von fast allem Möglichen benutzte „natural selection" in der That eigentlich nichts anderes ist, als die von der Voraussetzung einer persönlichen schöpferischen Ursache losgelöste und in's Pantheistische übersetzte Paley'sche „contrivance", oder das physikotheologische Argument in seiner ausschließlichen Beziehung auf die alles erzeugende und ordnende unpersönliche Naturkraft, geht aus verschiedenen Aeußerungen unseres Schriftstellers selbst ziemlich deutlich hervor. s. z. B. S. 201.

der specifischen Charactere herbeigeführt wird. In dem gleichen Sinne wirkt zuweilen auch die Isolirung vom Zusammenleben mit anderen verwandten Arten, noch viel häufiger freilich und in weit ausgedehnterem Maaße das Zusammenleben zahlreicher einander ähnlicher Arten auf einem und demselben Boden, die alles verdrängende Kraft gewisser sich mächtig und unaufhaltsam ausbreitender Arten, die dabei einem gewissen inneren Drange zur Vermannichfaltigung (divergence of character) folgen und zugleich mit ihrer numerischen Zunahme in geometrischer Progression sich in steigendem Maaße den speciellen physischen Bedingungen ihrer Länder anzubequemen wissen. Darwin illustrirt diese Erscheinung durch eine graphische Darstellung, bestehend aus mehreren Stammbäumen und genealogischen Linien, welche zeigen sollen, wie im Laufe der Myriaden oder Millionen von Jahren manche einzelne Urspecies eines und desselben Genus sich in 3, 4, 6, 8 oder mehr neue Species (sammt deren besonderen Varietäten) verzweigt, andere es bloß zu gewissen Varietäten gebracht, andere ihren singulären Charakter bewahrt, noch andere endlich völlig untergegangen sein könnten; wie man demnach analoger Weise auch über das Verhältniß der jetzigen Arten und Gattungen zu den nur ganz wenigen Urspecies zu urtheilen habe, die in ihren zahlreichen und mannichfaltigen Nachkommen nunmehr zu förmlichen Classen geworden seien [1]). Denn keine Anschauung sei richtiger, als die, zufolge welcher man „alle Wesen einer und derselben Classe durch Einen großen Stammbaum" darstelle. „Die grünen und knospentragenden Zweige desselben repräsentiren jetzt noch existirende Species; die bereits abgestorbenen oder verholzten Triebe der verflossenen Jahre entsprechen der langen Reihe untergegangener Species. In jeder Periode des Wachsthums haben gewisse Zweige sich nach allen Seiten hin auszubreiten und ihre sie zunächst umgebenden Nachbarn zu überwältigen und zu tödten versucht, geradeso wie Arten und Gruppen von Arten andere Arten zu vertilgen gesucht haben in dem großen allgemeinen Kampfe um das Leben ..... Die Verbindung der früheren und der jetzigen Knospen durch sich verästelnde Zweige stellt treffend die Classification aller untergegangenen und aller noch lebenden Arten nach ihren Hauptgruppen und Untergruppen dar. Von den zahlreichen Zweigen, welche einst blühten, als der Baum noch ein bloßer Strauch war, leben jetzt noch zwei bis drei, die zu großen Aesten geworden sind und alle übrigen Aeste tragen:

---

[1]) s. die Tafel zwischen S. 116 und 117. —

so ist es mit den Species, die einst in längst vergangenen geologischen Epochen lebten, jetzt aber nur noch sehr wenige und durchaus veränderte Nachkommen haben"[1]).

In einem weiteren Abschnitte (Cap. 5) geht Darwin noch näher auf die bestimmten Gesetze ein, welche allen jenen Variationen oder Selbstspecificationen der organischen Wesen zu Grunde liegen sollen. Er rechnet dahin, neben den äußeren Einflüssen des Climas, der Bodenbeschaffenheit und der Nahrungsmittel, besonders die Uebung, welche nicht wenige Thiere sich im Gebrauche ihrer Organe erwerben, um dieselben zu stärken, sowie den Mißbrauch, durch welchen sie dieselben häufig schwächen (use and disuse)[2]); die Erscheinung einer gleichartigen Variation homologer Theile, die Hervorrufung gewisser Modificationen in weicheren Theilen durch entsprechende Umbildungen härterer, oder innerlicher Deformationen als unmittelbarer Wirkungen von analogen Umgestaltungen der äußeren Organe (wie z. B. bei den Blüthen vieler Compositen und Umbelliferen). Er zeigt, daß alle diese Veränderungen vorzugsweise leicht bei niedriger organisirten Wesen, oder bei den niederen Entwicklungsstufen, sowie an rudimentären Organen der höher stehenden vorkommen; daß aber oft auch gerade die charakteristischen Merkmale gewisser Arten am allervariabelsten sind, was wohl darauf beruhe, daß dgl. charakteristische Organe vermöge der häufigen Umbildungen, die sie im Laufe der Entwicklung ihrer Art erfahren haben, gleichsam empfindlicher geworden sind, als die sich stets gleichbleibenden generischen Organe oder Gattungsmerkmale. Verwandter Art sind die analogen Veränderungen, welche öfters ganz verschiedene Arten betreffen, und die Fälle von Gleichgestaltung gewisser Varietäten innerhalb der einen Species mit den Formen einer ganz verschiedenen anderen, welche man am einfachsten und wahrscheinlichsten aus einer Rückkehr zum Aussehen eines früheren gemeinschaftlichen Stammvaters zu erklären haben werde[3]).

---

[1]) Auch das Fortexistiren gewisser ganz vereinsamt dastehender Arten, wie z. B. des Schnabelthieres und des Fisches Lepidosiren, weiß Darwig vermittelst dieses Bildes vom „great Tree of Life" in höchst geistvoller und ansprechender Weise zu illustriren. s. S. 130.

[2]) Auf Mißbrauch oder Trägheit beruhe z. B. das Unvermögen zahlreicher Vögel zum Fliegen, die Verstümmelung der Vorderfüße oder -Tarsen mancher Mistkäfer, z. B. des Ateuchus; die Blindheit mancher Krabben, der sog. Höhlenratte von Kentucky, des Amblyopsis, des Proteus u. s. w. s. S. 134 ꝛc.

[3]) So verhält es sich nach Darwin z. B. mit den Querstreifen auf den Beinen,

Mit Cap. 6 beginnt Darwin sich mit der Abweisung der verschiedenen Einwürfe zu beschäftigen, die gegen seine Theorie gemacht werden können. Daß die meisten jetzigen Species scharf und constant von einander geschieden existiren und keineswegs ein immerwechselndes Chaos von variirenden Formen und Mittelgliedern darstellen, erkläre sich 1) daraus, daß die Bildung neuer Varietäten immer nur sehr langsam von Statten gehe; 2) aus der allmähligen Ausrottung zahlreicher vermittelnder Zwischenglieder durch den fortwährenden Kampf aller um ihr Dasein; 3) aus dem Umstande, daß die größere Zahl und Masse, in der gewisse Haupttypen aufzutreten pflegen, denselben nothwendig eine Tendenz zur Unterdrückung der zwischen ihnen gelegenen schwächeren Spielarten ertheilen müsse; sowie 4) aus der durch die Beschaffenheit der fossilen Flora's und Fauna's zur Gewißheit erhobenen Thatsache, daß nicht blos zu einer, sondern zu allen Zeiten und bereits seit den ersten Anfängen organischer Entwicklung zahlreiche Varietäten neben und zwischen den Hauptarten existirt haben müssen. — Daß ferner kein Uebergang aus einer gewissen Lebensweise in eine ganz andere, z. B. aus der schwimmenden in die fliegende oder aus der fliegenden in die terrestrische, stattfinden könne, diesen zweiten Haupteinwurf sucht Darwin — besonnener als z. B. Demaillet in der bereits angeführten Auseinandersetzung über dieselbe Schwierigkeit, aber immerhin doch ähnlich wie dieser und wie der Autor der Vestiges — damit zu widerlegen, daß er auf Mittelglieder zwischen Land- und Wasserraubthieren, wie die nordamerikanische Mustela vison, oder zwischen Flug- und Kletterthieren, wie die sogenannten fliegenden Eichhörnchen und Lemure, hinweist; desgleichen auf das Vorkommen gewisser abnormer Lebenssitten bei manchen Species, z. B. auf die Existenz von Erdpapageyen und Erdspechten, von tauchenden Drosseln, von rein terrestrischen Gänsen mit Schwimmfüßen, von Bären, die im Wasser schwimmend ganz nach Art der Wale, Insecten oder sonstige kleine Schwimmthiere haschen u. s. w. [1]). — Selbst daß Organe von so vollendeter und complicirter Structur,

welche bei manchen Pferderaçen, beim Quagga, Zebra, Hemionus, Kulan und Esel in ganz gleicher Weise vorkommen (S. 159—167).

[1]) Das letztgenannte Beispiel ficht der Recensent in Edinb. Review l. c. p. 517. 517 als eine jener bedenklichen Analogieen an, die auf gewisse fabelhafte Vorstellungen in Betreff früherer thierischer Metamorphosen schließen ließen und die ein Buffon für seine Degenerationshypothese oder ein Telliamed für seine Transmutationstheorie hätte willkommen heißen können.

wie die Augen der höheren Thiere, sich auf dem Wege allmähliger veredelnder Ausbildung zu ihrer gegenwärtigen Gestalt entwickelt haben sollen, kann Darwin als kein so unübersteigliches Hinderniß für die Annehmbarkeit seiner Theorie betrachten, wie es manche wohl darstellen möchten. Denn es fehle keinenfalls an Analogieen für dgl. allmählige organische Vervollkommnungsprocesse im Kreise unserer empirischen Erkenntniß des Naturlebens, wie denn z. B. der augenscheinliche Uebergang der Schwimmblase des Fisches in ein Respirationsorgan, oder derjenige der eigentlich als frena ovigera dienenden Hautfalten gewisser Cirripedien in Kiemen hierher gehören [1]). — Auch daß Organe von scheinbar geringer Wichtigkeit für das physische Leben und Gedeihen ihrer Besitzer Gegenstände der modificirenden Einwirkung der natürlichen Züchtung geworden sein sollten, sei nicht schwer begreiflich, da die Unerheblichkeit solcher Organe meist nur eine scheinbare sei, — wie z. B. die eigenthümliche kleine Gestalt des Schwanzes der Giraffe, der in der That als Fliegenklatsche eine höchst wichtige Bestimmung zu erfüllen habe; da ferner gar manches gegenwärtig scheinbar überflüssiges Glied auf früheren Entwicklungsstufen von höherer Bedeutsamkeit und Unentbehrlichkeit war — z. B. der Schweif mancher jetziger Landthiere, die von Wasserthieren abstammen; da endlich überhaupt eine absolut gleichmäßige teleologische Vollkommenheit der Organismen sich um so weniger erwarten lasse, je entschiedener die beiden großen Grundgesetze aller organischen Bildung überhaupt, die „Einheit des Grundtypus" und die „Bedingungen der Existenz" — d. h. mit anderen Worten das ästhetische und das teleologische Princip — einander überall ebenso wesentlich ergänzten als einschränkten.

Auch die oft so auffallenden Wirkungen der thierischen Instincte können keine Instanz gegen die Annahme der natürlichen Züchtung als des gemeinsamen Entstehungsgrundes für alle specifischen Unterschiede des Thierlebens bilden, — dieß sucht unser Autor weiter in dem an höchst merkwürdigen und originellen Mittheilungen besonders reichen 7. Cap. seines Buches zu zeigen. Sowohl die Wanderinstincte aller möglichen Thierarten, als die von so vielen Vögeln bei ihren Nestbauten bewiesenen Kunstfertigkeiten, die verschiedenartigen Aeußerungen des Verwahrungs- und Vertheidigungstriebs, die häuslichen Gewohnheiten, Neigungen und Geschicklichkeiten der Hunde u. s. w. —

---

[1]) Den letzteren Punkt bestreitet der vorgenannte Recensent in seiner Thatsächlichkeit und erklärt ihn für unerweislich. (S. 489).

alle diese Erscheinungen könnten in mannichfacher Hinsicht die umbildende oder variirende Einwirkung der „natürlichen Züchtung" erfahren und in dieser veränderten Gestalt sofort auch erblich werden. Als besonders lehrreiche Beispiele solcher erblich werdenden Instincterscheinungen hebt Darwin hervor den Kuckuk, der seine Eier in fremde Nester legt; die Ameisenarten (Formica rufescens und sanguinea), welche, nach Peter Hubers merkwürdiger Entdeckung, andere schwächere Arten ihrer Gattung (z. B. F. fusca) zu ihren Sklaven machen und, je nach den bedingenden Umständen, bald auf diese, bald auf jene Weise für sich arbeiten lassen; die Bienen, deren wundervolle Zellenbaukunst sicherlich auf dem Wege allmähliger Vervollkommnung ihrer ursprünglichen Anlage entstanden sei, wie die nahe Verwandtschaft der von der mexicanischen Melipona domestica construirten Zellen mit denjenigen unserer Stockbiene zeige; endlich die ungeschlechtlichen Insecten, z. B. die Ameisenarbeiterinnen, deren vorzügliche Fähigkeit zu gewissen Arbeiten offenbar auf erblichen Instincten und Organisationseigenthümlichkeiten beruhe, wie die natürliche Züchtung sie auf dem Wege einer scharfsinnigen Arbeitstheilung erzielt habe.

Daß auch die (bereits früher im Allgemeinen concedirte) Unfähigkeit der organischen Arten, sich fruchtbar vermischen zu können, nur scheinbar gegen Darwin's Theorie zeuge, sucht Cap. 8 darzuthun. Bei Pflanzenspecies seien die Fälle, wo die Sterilität der Bastarde durch consequente Influenzirung künstlicher oder auch natürlicher Art völlig überwunden und aufgehoben worden, keineswegs gering an Zahl, wie namentlich Sir W. Herberts erfolgreiche Versuche einer Kreuzung von Crinum capense mit Crinum resolutum, sowie zahlreiche andere Versuche desselben mit Calceolarien, Rhododendren u. s. w. dargethan hätten. Aber auch was Thierspecies betreffe, so hätten z. B. Begattungen von Cervulus vaginalis mit Cerv. Reevesii, von Phasianus Colchicus mit Phas. torquatus, von unserer gemeinen Gans mit der chinesischen; vom europäischen Schaafe mit dem indischen u. s. f. Bastarde mit entschieden fruchtbaren Eigenschaften ergeben [1]). Absolut universell sei also die Unfruchtbarkeit der Hybriden weder bei Pflanzen noch bei Thieren. Ihre Fertilität steigere sich vielmehr von Null bis zu vollkommener und bleibender Zeugungsfähigkeit, und zwar

---

[1]) Schade nur, daß alle diese Beispiele immer nur solche Arten betreffen, die, wie schon ihre Namen zeigen, anderen Forschern, und zwar vielleicht den meisten, als bloße Varietäten gelten! Vgl. die Recension in Ed. Rev. pag. 523 ꝛc.

nach verschiedenen ziemlich verwickelten Gesetzen, durch welche die Sterilität der Kreuzungsproducte verschiedener Species, sowohl derjenigen mit vollkommenen, wie derer mit mangelhaften Reproductionsorganen, gleicherweise wie ihre bald größere, bald geringere Fruchtbarkeit, bedingt sei. Auf jeden Fall seien die Mischlinge, welche durch Kreuzung verschiedener Varietäten einer und derselben Art entstehen, fast immer vollkommen fruchtbar; und da sie den Artbastarden in so vielen anderen Stücken analog seien, so folge eben hieraus mit bedeutender Wahrscheinlichkeit, „daß kein fundamentaler Unterschied zwischen Arten und Varietäten bestehe [1]).

Die geologischen oder paläontologischen Gegengründe gegen seine Hypothese, mit deren eingehender Besprechung und möglichster Entkräftung Darwin sich in Cap. 9 und 10 befaßt, culminiren in dem gewichtigen und allerdings schwer zu entkräftendem Umstande, daß die Archive der Vorwelt, soweit geologische Forschung sie bis jetzt erschlossen hat, nur äußerst wenig dazu beigetragen haben, die Unterschiede zwischen den Species durch Aufweisung zahlreicher jetzt ausgestorbener ehemaliger Mittelglieder zwischen den Hauptformen zu verringern oder gar völlig verschwinden zu machen. Vielmehr scheine das nicht selten stattfindende plötzliche Hervortreten ganzer Gruppen von mehr oder weniger nahe zusammengehörigen distincten Arten, zumal da, wo es in den alleruntersten Schichten des gesammten paläozoischen Bereichs, in den Uebergangsformationen, statthabe, entschieden zu Ungunsten der Behauptung einer successiven Entwicklung der Species auseinander zu sprechen. Gegen diese namentlich von Pictet, Buckland, Sedgwick und Agassiz [2]) urgirten Instanzen sucht unser Autor hauptsächlich geltend zu machen, daß 1) nur die allerwenigsten Pflanzen- und Thierformen der früheren Erdepochen in den so überaus oft und gewaltsam subvertirten, durcheinandergeworfenen oder gänzlich zermalmten und zerstörten Gesteinschichten unserer Erdrinde hätten präservirt werden können; 2) daß nur der allergeringste Theil unserer Erdoberfläche bis jetzt geologisch untersucht sei; 3) daß einzelne Exemplare solcher Species, die in gewissen Formationen zum

---

[1]) Diese letzte Schlußweise ist in der That von der Art, daß die Behauptung Agassiz's (Essay on Classific. th. II, sect. 6, p. 164), die Geltendmachung der fruchtbaren Vermischung als Kriteriums für die Abgrenzung der Species involvire eine petitio principii, durch sie gerechtfertigt erscheint. Allein in Wahrheit steht die Sache doch anders. s. unten.

[2]) s. Agassiz, a. a. O., I, sect. 22—24. — Vgl. oben S. ?

erstenmale, und zwar sogleich gruppenweise, hervorzutreten schienen, bei fortgesetzter genauerer Forschung auch bereits in früheren Lagen aufgefunden worden seien; sowie daß 4) möglicherweise sogar auch schon die Urgebirge organisches Leben in sich enthalten hätten, von welchem nur gegenwärtig, vermöge der totalen Metamorphose, die diese allerältesten Gesteinschichten erfahren haben müßten, schlechterdings keine Reste mehr nachweisbar seien. Jedenfalls habe Lyell recht, den geologischen Bericht als eine „Geschichte der Welt“ zu betrachten, die unvollkommen aufbewahrt und in einem stets wechselnden Dialecte geschrieben sei, und von der wir nur den letzten Theil besäßen, welcher sich auf vorerst nicht mehr als zwei bis drei Länder beziehe. Von diesem Theile sei nur hie und da ein kurzes Capitel erhalten und von jeder Seite nur hie und da ein paar Zeilen[1]). — Entschieden für die Entwicklungshypothese spreche aber die geologische Succession der organischen Wesen insofern, als nur allmählig neue Species auftreten und die alten während der unendlich langen Entwicklung gewisse Veränderungen erfahren; als ferner manche andere untergehen, verdrängt durch neue Emporkömmlinge, die dann für immer ihre Stelle einnehmen; als oft genug gewisse ältere Bildungstypen die Lücken zwischen recenten Pflanzen- und Thierarten wenigstens theilweise ausfüllen und so ehedem weit verschieden geglaubte Formen einander nahe bringen oder gar ganz vereinigen; und als endlich die paläontologischen Species wenigstens vielfach den Embryonen jetztlebender Thiere von derselben Classe entsprechen. Denn diese letztere Thatsache, die Agassiz, und zwar mit übertriebenem Nachdrucke, für seine Behauptung des ursprünglich distincten Charakters der Species geltend mache, spreche vielmehr weit eher zu Gunsten der Entwicklungs- oder natürlichen Züchtungshypothese. Dasselbe gelte von der dem nämlichen Autor so wichtig erscheinenden Thatsache, daß in den späteren Tertiärepochen und in den nachtertiären Formationen innerhalb derselben Gebiete auch stets die nämlichen Haupttypen von Geschöpfen hervortreten, in Neuholland nämlich die bis jetzt für dieses Land charakteristischen Marsupialia, in Neuseeland die bekannten Riesenvögel u. s. f. Diese Erscheinung sei weder geheimnißvoll, noch deute sie auf höhere Absichten und bewußte Schöpfergedanken hin; sie erkläre sich vielmehr ganz einfach aus Vererbung der organischen Charaktere auf dem Wege geschlechtlicher Abstammung.

---

[1]) S. 310. 311.

So spreche ferner auch die geographische Verbreitung der Species über die Erde (welche Cap. 11 und 12 näher in Rücksicht gezogen wird) nur scheinbar und bei oberflächlicher Betrachtung gegen die Annahme des einheitlichen, oder nahezu einheitlichen Ursprunges aller Arten organischer Wesen. Daß nämlich die alte und die neue Welt bei wesentlich gleichen, oder doch sehr ähnlichen klimatischen und topographischen Bedingungen doch ganz verschieden pflanzliche und thierische Bewohner haben, dies beruhe einfach auf natürlicher Züchtung, wie sie den von ihren gemeinsamen Ursprungsstätten aus in weit entfernte und von wenigstens einigermaßen neuen und fremdartigen physischen Einflüssen beherrschte Gegenden hinübergewanderten organischen Wesen widerfahren sei. Für diese Annahme der Verbreitung der Angehörigen je einer Species von einem bestimmten Heimathsorte oder Schöpfungscentrum aus spreche im Allgemeinen schon die Thatsache, daß nicht wenige Arten, Gattungen und Familien ausschließlich nur in Einer gewissen Region vorkommen, also auf ihrem Schöpfungsheerde oder in dessen Nähe verharrt sind; sowie auf der anderen Seite die bedeutsame Art, in welcher gewisse natürliche Schranken oder Barrieren auf die Ausbreitung mancher Thierarten hindernd einwirken (z. B. der Isthmus von Panama auf die Verbreitung der Fische in den diesseits und jenseits von ihm gelegenen Meeren). Die besonderen Ursachen der oft so auffallende Verhältnisse darbietenden Verbreitung ähnlicher oder identischer Species in Land und See lassen sich freilich nur sehr unvollkommen angeben. Das frühere Vorhandensein von Inseln oder Landengen als Bindegliedern zwischen jetzt getrennten Continenten erklärt zwar Vieles, aber keineswegs alles von dem, was hier in Betracht kommt. Auch darf man in der Ausdehnung dieser Annahme keinenfalls so weit gehen, wie Edw. Forbes, der Urheber jener Theorie der Schöpfungscentra, gethan hat. Aber auch aus der nachweislichen Fähigkeit vieler Pflanzensaamen und Früchte, wochen-, ja monatelange Fahrten auf den Wellen des Meeres auszuhalten und dennoch keim- und triebfähig zu bleiben, lassen sich zahlreiche der hierher gehörigen Erscheinungen erklären; nicht minder aus der erfahrungsmäßig constatirten Möglichkeit, daß viele, wo nicht alle Saamen unverletzt in den Kröpfen und Mägen der Vögel, oder selbst in dem an ihren Schnäbeln oder Zehen klebenden Miste anderwärtshin und zwar weit weg transportirt werden können; desgleichen aus der Thatsache, daß oft auch Eisberge oder schwimmende Baumstämme u. dgl. ähnliche Aufgaben erfüllt haben; sowie endlich aus dem Einflusse, den die letzte

große Periode allgemeiner Vereisung unserer Erdoberfläche in wesentlich dem gleichen Sinn geübt haben muß. Denn nur aus den Wirkungen dieser großen Eisperiode erklärt es sich, wie so viele Pflanzen und Thiere hoher, aber weit von einander entfernter Berggipfel und Gebirgsregionen von einerlei Art oder doch auf's Nächste miteinander verwandt sein können. So mag sich ferner die Identität mancher Süßwasserthiere oder -pflanzen in weit voneinander abliegenden Continenten zum großen Theile aus früher stattgehabten Aenderungen der Höhe des Erdbodens und somit des Laufes der Flüsse oder des Niveaus der Binnenseen erklären lassen. Wirksamer mögen sich indessen sowohl hier, wie bei der eigenthümlichen Vertheilung der Pflanzen und Thiere über die zahlreichen Inselgruppen des stillen Oceans (denen manche auffallende Arten eigenthümlich sind, während andere, die man auf ihnen hätte erwarten sollen, ihnen fehlen, und noch andere ihnen mit den näher oder entfernter gelegenen Continenten gemeinsam sind) [1], jene bereits oben angedeuteten gelegentlichen Transportmittel für Saamen und Keime erwiesen haben, die im Laufe der Jahrtausende immerhin schon ziemlich beträchtliche Beiträge zur Verbreitung organischen Lebens über vorher mehr oder weniger öde Gebiete unserer Erdoberfläche, also zu einem sehr wesentlichen Factor in dem gesammten Processe der „natural selection" geliefert haben können.

Die Hypothese des gemeinsamen genealogischen Ursprungs aller Organismen auf dem Wege der natürlichen Züchtung rechtfertigt sich endlich, nach Cap. 13, auch angesichts aller Hauptthatsachen der animalischen Morphologie und Embryologie. Denn für sie spricht die Aehnlichkeit aller homologen Theile an den Embryonen, welche doch im ausgewachsenen Zustande sehr von einander abweichen; wie nicht minder die Aehnlichkeit der homologen Organe in verschiedenen Arten einer und derselben Classe, sowie überhaupt die verschiedenen direkten und indirekten, einfachen oder verschlungenen Verwandtschaftsbeziehungen der Thiere zueinander. Auch das häufige Vorkommen blos rudimentärer Organe, Atrophieen oder Mißgeburten ist der Entwicklungshypothese in Darwin's Fassung nur günstig. Rührt ja doch auch es

[1]) Hier wiederholt Darwin manche höchst interessante und ebenso geistvolle als gehaltvolle Beobachtungen, die sich ihm bereits auf seiner Reise um die Welt aufgedrängt hatten, namentlich die Bemerkungen über das eigenthümliche Verhältniß der Fauna der Galopagosinseln zu derjenigen des gegenüberliegenden südamerikanischen Festlands, die er bereits in seinem Reiseberichte 1844 ähnlich veröffentlicht hatte (s. S. 397—402).

immer nur von der allen Theilen der Organisation gemeinsamen Tendenz her, sich zu vererben und somit, gleich gewissen Buchstaben unserer Worte, die wir zwar schreiben, aber nicht mit aussprechen, als bedeutsame Fingerzeige auf die geschichtliche Abstammung zurückzuweisen!

In dem recapitulirenden Schlußabschnitte, Cap. 14, contrastirt Darwin noch einmal seine ganze eigenthümliche Naturanschauung (die er lieber mit dem Ausdrucke: the theory of descent by modification oder ähnlich, als mit der älteren und unzweideutigeren Benennung „Entwicklungshypothese" bezeichnet) in scharfer und durchgreifender Weise mit der bis auf ihn herrschend gewesenen teleologischen oder physikotheologischen Betrachtungsweise, die einen distincten Ursprung aller Species durch die freie und intelligente Thätigkeit eines Schöpfers behauptet. Er kann es keineswegs schwer begreiflich finden, „that the more complex organs and instincts should have been perfected not by means superior to, though analogous with, human reason, but by the accumulation of innumerable slight variations, each good for the individual possessor". Vielmehr sei die sich stetig und allmählig steigernde Vervollkommnung der Organisation ein völlig allgemeines Naturgesetz. Denn die Variabilität sämmtlicher Organe und Instincte lasse sich fast durchweg empirisch nachweisen, und so langsam auch die Natur dazu fortschreite, neue Veränderungen hervortreten zu lassen, so unerschöpflich sei sie doch hinsichtlich der Production stets neuer Weisen und Formen der Veränderung [1]). Beides bedinge sich also wechselseitig: die Erkenntniß, daß im Laufe der Zeiten zahllose und unendlich mannichfaltige Veränderungen im Verhältnisse der Species zu einander stattgehabt haben müssen, und das Zugeständniß ungeheuer langer Zeiten für diese Veränderungen, ja die Annahme einer fast unendlich langen Dauer unserer Erde, eine Annahme, die ohnehin durch die Resultate der Geologie geboten, und von den größten Geologen der Gegenwart, wie namentlich von Sir Charles Lyell, immer wiederholt postulirt werde [2]). — Bei dieser Ansicht von der Zeitdauer

---

[1]) „Nature is prodigal in variety, though niggard in innovation", sagt er pag. 471 hinsichtlich dieses Punkts ebenso concis und treffend, als in gewissem Sinne auch wahr.

[2]) S. 481. Vgl S. 287, wo im Anschlusse an Lyells Forschungen ein Zeitraum von „weit über 300 Millionen Jahren" für die Deposition der zwischen den oberen Secundärformationen und dem Alluvialboden der Gegenwart liegenden Erdschichten angenommen wird; und dazu das merkwürdige Geständniß auf p. 285:

der organischen Entwicklung auf unserem Planeten brauche man denn auch nicht etwa auf halbem Wege stehen zu bleiben und, wozu vielleicht Viele geneigt sein möchten, eine nur theilweise Reduction unserer bisherigen Species vorzunehmen, im Großen und Ganzen aber das alte Vorurtheil von einer wunderbaren Erschaffung zahlreicher distincter Thiere und Pflanzen auf einmal festzuhalten. Vielmehr werde man kühn genug sein dürfen, eine Abstammung der Thiere von höchstens nur 4—5 Stammältern und der Pflanzen von einer gleichen oder gar noch geringeren Zahl anzunehmen. Ja man dürfe vielleicht an der Hand der Analogie noch weiter gehen und den Ursprung aller Thiere und Pflanzen von einem einzigen Prototype behaupten [1]). Wiewohl sich dies vorerst nicht mit Bestimmtheit beweisen lasse, so sei doch z. B. ein nicht unerheblicher Wahrscheinlichkeitsgrund dafür die Thatsache, daß zahlreiche Gifte in völlig gleicher Weise zerstörend auf die pflanzlichen, wie auf die thierischen Organismen einwirken.

Darwin erwartet zwar nicht, ältere Naturforscher, die in ihren Ideen von einem einheitlichen Schöpfungsplane, ihrer einseitig teleologischen Betrachtungsweise u. s. w. längst festgefahren seien, wohl aber nicht wenige der von frischem geistigem Streben beseelten und dabei vorurtheilsfreien Jüngeren für seine Theorie zu gewinnen. Die Revolution, welche der Sieg derselben aller Wahrscheinlichkeit nach in den Naturwissenschaften hervorrufen werde, könne sicherlich nur heilsam wirken. Es werde dadurch mancherlei bis dahin getriebener wissenschaftlicher Unfug unmöglich gemacht werden, namentlich die bekannte Manie, die Species ins Unendliche zu vervielfältigen, welche noch vor Kurzem die englische Botanik mit nicht weniger als 50 britischen Brombeerarten zu beschenken versucht habe. Vielmehr werde in Folge jener Umwälzung als einziges gültiges Unterscheidungsmerkmal zwischen Species und Varietäten der Umstand stehen bleiben, daß man von den letzteren die noch jetzt lebenden verbindenden Mittelglieder kenne, während diese bei den ersteren ausgestorben seien; und eben diese

---

„The consideration of these facts impresses my mind almost in the same manner as does the vain endeavour to grapple with idea of eternity". — Aehnlichen Forderungen und Aufstellungen begegneten wir übrigens bereits bei dem Autor der Vestiges, s. oben S. .

[1]) „I believe that animals have descended from at most only four or five progenitors, and plants from an equal or less number. — Analogy would lead me one step further, namely, to the belief that all animals and plants have descended from some one prototype" etc. (p. 484).

Auffassung der Sache werde zu einer weit sorgfältigeren Werthschätzung der wahren Unterschiede zwischen den einzelnen Formen führen, als diese früherhin möglich gewesen wäre. Die Ausdrücke Verwandtschaft, Gemeinschaft des Typus, Morphologie, Adaptation, rudimentäre Organe u. s. w. würden aufhören, blos metaphorische Bedeutung zu haben; es werde mehr und mehr Ernst mit ihnen gemacht werden; man werde überhaupt die organischen Wesen nicht mehr ansehen, wie die Kühe ein neues Thor (as a savage looks at a ship); jede Naturproduction werde vielmehr nach ihrem historischen Zusammenhang mit dem Ganzen, nach der Totalität ihrer morphologischen und teleologischen Eigenthümlichkeiten aufgefaßt werden, wodurch das Naturstudium überhaupt an Reiz außerordentlich gewinnen müsse. Das Studium einer durch die Kunst und Pflege des Menschen erzielten neuen Varietät werde wichtiger werden, als das einer zu den bereits so zahlreich vorhandenen Arten neu hinzuentdeckten Art. Unsere Classificationen würden zu Genealogieen werden und so erst den Schöpfungsplan in seiner vollen Wahrheit darlegen. Die so unvollständigen Berichte der Geologie werde es möglichst aufzuhellen, zu ergänzen und auch nach den Zeiträumen ihrer Entstehung genetisch zu erklären gelingen. Durch eine umfassende Umgestaltung des Zeitbegriffs überhaupt werde unsere ganze Weltgeschichte ihrem bisherigen Umfange nach zu einem winzigen Fragmente der Gesammtentwicklung des Universums zusammenschrumpfen. Auch die Psychologie und die Urgeschichte der Menschheit werde eine ganz neue Basis erhalten. Und in theologischer Hinsicht werde die Constatirung der Thatsache, daß die Production sämmtlicher organisirten Weltbewohner lediglich auf secundären Ursachen, namentlich auf dem Princip der „natürlichen Züchtung" beruhe, den wesentlichsten Gewinn bringen. Die Geschöpfe Gottes würden dadurch, daß man sie nicht mehr als Producte einzelner unvermittelter und supernaturaler Schöpfungsacte, sondern als lineare Descendenten einiger weniger Urrepräsentanten aus der vorsilurischen Epoche des Erdballs betrachte, nur veredelt und verherrlicht werden. Und hinsichtlich der Zukunft der organisirten Erdbewohner werde auf diesem Standpunkte eine prophetische Fernsicht eröffnet, welche uns die bereits jetzt am weitesten verbreiteten edlen Hauptarten der Thiere und Pflanzen, unsere Hausthiere und Culturgewächse nämlich, als Stammväter gewisser schließlich die allumfassende Vorherrschaft erlangender Geschlechter erkennen lasse. Wie das Gespenst einer einstigen alles verheerenden Sündfluth vor dem Lichte der Thatsache verschwinden

müsse, daß keine der seit Entstehung der ältesten Organismen erfolgten geologischen Katastrophen von alles vernichtender und ausrottender Wirkung gewesen sein kann, ebenso werde sich unser vorwärts schauender Blick vertrauensvoll auf eine zukünftige Weltentwicklung von ungestörtem Fortschritte und von unabsehbarer Länge richten und die Erwartung einer ununterbrochenen und unendlichen Vervollkommnung aller möglichen körperlichen und geistigen Vorzüge der Weltwesen werde immer festere und vielseitigere Begründung erlangen.

Wir haben den begeisterten prophetischen Herzenserguß, mit welchem Darwin sein Werk beschließt (S. 485—490) in möglichster Vollständigkeit mitgetheilt, weil er für die Beurtheilung der von ihm vertretenen Weltanschauung vom theologischen Standpunkte aus von unmittelbarstem Belange ist. Daß seine Naturbetrachtung eine durch und durch pantheistische oder materialistische ist, kann keinen Zweifel leiden. Gewisse der Materie immanente Naturgesetze, zuoberst dasjenige der natürlichen Züchtung, sind die Factoren, die er mit vielem Enthusiasmus als die einzigen schöpferischen Ursachen der ganzen geistigen und sinnlichen Welt preist. Gerade darin besteht ihm die „grandeur" einer solchen Weltansicht, daß es der große natürliche Krieg, das unablässige Ringen und Kämpfen mit Hunger, Tod und Verwesung ist, woraus ihr zufolge das einst in nur ganz wenigen, vielleicht in einer einzigen Form athmende, jetzt aber so unendlich vervielfältigte und sich fort und fort vervollkommnende Leben der irdischen Organismen sich entwickelt hat [1]). Von einer specifischen Verschiedenheit des menschlichen Daseins von demjenigen der übrigen organisirten Naturwesen findet sich nirgends auch nur die leiseste Andeutung. Vielmehr wird die Abstammung auch unseres Geschlechts von jenen wenigen Urformen der vorsilurischen Epoche ohne Weiteres vorausgesetzt und dabei die delicate Frage nach der möglichen Art und Weise der Entwicklung des Urmenschen aus dem Affen als der vollkommensten animalischen Form mit weiser Vorsicht umgangen. Was ehrlichere Vorgänger, wie Lamarck und der Autor der Vestiges, eingehenden Erörterungen zu unterziehen gewagt und was consequentere Schüler, wie z. B. Huxley, bereits jetzt durch Studien über die Geringfügigkeit des Unterschieds zwischen dem menschlichen und dem Affen-Gehirn zu einer wissenschaftlichen Wahrscheinlichkeit zu erheben Anstalten machen, das bedeckt der große Meister selbst mit dem Schleier eines geheimnißvollen Stillschweigens, läßt

---

[1]) s. S. 490.

indessen die Uebereinstimmung seiner betreffenden Ansicht mit der jener Kampfgenossen hinreichend deutlich hindurchschimmern [1]). Wo aber die Entstehung auch des Menschengeschlechts durch lediglich physische Kräfte oder rein von unten herauf vorausgesetzt wird, da ist der Pantheismus fertig, und zwar in seiner rohesten hylozoistischen oder materialistischen Gestalt! Es erscheint dann ebenso überflüssig als inconsequent, überhaupt noch von einem persönlichen Schöpfer, von Gesetzen und Vorgängen der Schöpfung, oder auch nur von Geschöpfen zu reden, wie denn Darwin alle diese Ausdrücke, vermuthlich nicht ohne Bedacht, jedenfalls aber mit Recht, auf dem Titel seiner Schrift vermieden hat. Denn wie matt und kümmerlich, um nicht zu sagen wie elend, nimmt sich doch jene deistische Wendung aus, zu welcher er sich im Laufe seiner begeisterten Schlußexpectoration durch die unverkennbare Rücksicht auf einen bedeutenden Theil seiner englischen Leser bestimmen läßt, wenn er schreibt: „Meiner Meinung nach stimmt es besser mit unserer Kenntniß der vom Schöpfer in die Materie gelegten Gesetze überein, die Entstehung und den Untergang der früheren und der jetzigen Weltbewohner von secundären Ursachen herzuleiten, ähnlich denen, welche Geburt und Tod des Individuums bedingen" [2]). Also auch der Mensch, das Bild Gottes, der Sohn des Allerhöchsten, der geborene Bürger der himmlischen Welt, auch er soll nur secundären Ursachen seine erste Entstehung verdanken? Und dazu solchen Ursachen, wie der „natürlichen Züchtung" oder der „Präservation gewisser Lieblingsraçen im allgemeinen Kampfe um's Dasein", — Ursachen, die von den Secundärursachen der Bridgewaterbücher, oder von der „plastic nature" eines Cudworth und Ray genau genommen ebenso himmelweit verschieden sind, wie der theistische Gottesglaube von der atheistischen Stoffvergötterung überhaupt und durchweg!

---

[1]) Vgl. Wagner, Zool.-anthrop. Untersuchungen, S. 31, wo mit Recht behauptet ist, daß die Consequenz, welche Darwin aus seiner Theorie zu ziehen vermieden habe: der gemeinsame Ursprung des Menschen und Affen nämlich, „implicite völlig sicher darin liege"; und sodann die interessanten Mittheilungen über die Aeußerungen verschiedener bedeutender englischer Naturforscher in Betreff der vorliegenden Frage bei Gelegenheit der Versammlung der British Association im J. 1860, welche Wagner S. 49 macht Hier unter anderen die Behauptung, welche Huxley gegenüber einer den überaus großen Unterschied zwischen dem Gehirn des Gorilla und dem des Menschen betreffenden Bemerkung Richard Owen's aufstellte: wie die Dissectionen von Tiedemann und anderen ergeben hätten, so „sei der Unterschied im Gehirn zwischen dem Menschen und dem höchsten Affen nicht so groß, als zwischen dem höchsten und niedrigsten Affen"!

[2]) S. 488.

Es wird Darwin unmöglich gelingen können, den Vorwurf pantheistischer Denkweise, der ihm theologischerseits nothwendig gemacht werden muß, von sich abzuwälzen — wie viel oder wie wenig ihm nun auch darauf ankommen möge, von demselben frei zu sein. Wo der Begriff der Schöpfung überhaupt aufgehoben und mit dem einer spontanen Urzeugung aus blinden Naturkräften vertauscht wird, da fällt auch der Begriff eines lebendigen von der Welt unterschiedenen persönlichen Gottes von selbst weg und die im Gewissen sich bezeugende Existenz einer höchsten sittlichen Weltordnung wird consequenterweise mit gleicher Nothwendigkeit für bloße Illusion erklärt, wie der Glaube an einen intelligenten unsichtbaren Urheber alles Geschaffenen. Es ist aber unmöglich, den Begriff einer Schöpfung etwa festhalten, dabei aber dem Hergange dieser Schöpfung das Wunderbare, Unvorstellbare und Geheimnißvolle nehmen zu wollen, das er für unser Denken stets behalten wird. Eine Theorie einer „Creation by law" im Sinne der älteren und neueren Developisten, eine eigentliche „Natürliche Geschichte der Schöpfung" als auf exacter Forschung beruhende Disciplin ist eine wissenschaftliche Unmöglichkeit, so gewiß als die gänzliche Abwesenheit der Generatio aequivoca in dem Kreise der durch unsere gegenwärtige Thier- und Pflanzenphysiologie empirisch festgestellten Thatsachen die erheblichsten Zweifel auch an jeder früheren Form oder Art natürlicher Selbsterzeugung nahe legen muß [1]), und als die biblische Bezeugung einer zwar auch naturgesetzlich geregelten, zugleich aber auch gemäß den erhabensten ewigen Gesetzen des Geistes (insbesondere gemäß dem Princip der Siebenzahl als dem Grundgesetze alles göttlichen Werdens und Geschehens) verlaufenden Hervorbringung der Welt und ihrer Bewohner durch das schöpferische Gotteswort im Grunde genommen nicht blos ältere, sondern auch gewichtvollere Ansprüche auf wissenschaftliche Geltung hat, als die bald mehr, bald weniger vagen Phantasieen materialistischer Naturphilosophen [2]). Was die am stärksten betonte und in Wahrheit auch die gerechteste der von den neuesten Bestreitern der Entwicklungshypothese gegen dieselbe vor-

---

[1]) S. Rud. Wagner, Louis Agassiz' Principien 2c., S. 37.

[2]) Ich sage absichtlich „Naturphilosophen", da auch Männer wie Darwin in eben dem Augenblicke aufhören, Naturforscher in dem bekannten Sinne einer exacten empirischen Beobachtung und Beurtheilung der Naturthatsachen zu sein, wo sie sich so durchaus schwacher trügerischer oder unbegründeter Analogieen als Stützen für ihre Schlußfolgerungen zu bedienen anfangen, wie die z. B. vom Recensent in Edinb. Rev. a. a. O. pag. 516 2c. gerügten sind.

gebrachten Anklagen bildet, daß ihr zufolge „Maulwurf und Giraffe, Vogel und Baum, Polyp und Mensch, Hecht und Elephant aus einem und demselben Urkeim hervorgegangen sein sollen“ [1]), eben dieser Umstand zeugt um so nachdrücklicher zu Gunsten der durch die Offenbarung verbürgten und besiegelten Annahme einer distincten Erschaffung der Thier- und Pflanzenarten und der über beiden stehenden singulären Species des Menschen, als das Unsinnige, aller empirischen Analogie durchaus Entbehrende und gänzlich Unwissenschaftliche von Behauptungen, wie die angedeuteten, sich auf den ersten Blick verräth und den Gegner der Mühe einer ausführlichen deductio ad absurdum ohne Weiteres überhebt. Es bedarf keineswegs des so oft und so bedeutungsvoll wiederholten „ein jegliches nach seiner Art“ in der mosaischen Schöpfungsgeschichte (Gen. 1, 11. 12. 21. 24. 25); es bedarf auch nicht der Erinnerung an Stellen wie Sir. 33, 16; 42, 25; Apostelg. 17, 26, oder der Betrachtung, daß der göttliche Δεσπότης φιλόψυχος (Weish. 11, 27) am wahrscheinlichsten von Anfang an eine Vielheit belebter und beseelter Geschöpfe als Zugehörige seines irdischen Naturreichs werde in's Leben gerufen haben, — es bedarf dieses alles nicht, um die Forscher des besonnenen und conservativen Standpunkts gegen Neuerungsversuche von der Art der Darwin'schen einzunehmen, mit Bezug auf welche Agassiz bereits ebenso feierlich als scharf und bestimmt erklärt hat: „I shall consider the transmutation theory as a scientific mistake, untrue in its facts, unscientific in its method and mischievous in its tendency“ [2]). Es wird also, und zwar wahrscheinlicherweise nicht blos auf Seiten der älteren, sondern auch bei der Mehrzahl der „jüngeren und vorwärts strebenden“ Naturforscher, doch wohl sein Bewenden dabei haben, daß man, angeregt durch die geistreichen und scharfsinnigen Aufstellungen Darwin's und seiner Genossen, eine theilweise Reduction der dermaligen Species vornimmt und sowohl übertriebenen Annahmen in Betreff ihres früheren numerischen Bestands als auch unnöthigen Vermehrungen ihrer Zahl für die Zukunft mit möglichster Vorsicht vorzubeugen sucht, dabei auch die wechselseitigen genealogischen Verwandtschaftsbeziehungen zwischen den einzelnen Gattungen, Arten und Varietäten mit sorgfältigerer Kritik als bisher zu ermitteln strebt —

---

[1]) Vgl. Wagner, Zool.-anthr. Unters. S. 30. 37 rc.

[2]) So am Schlusse seiner Prüfung der Darwin'schen Hypothese in Vol. III. seiner Contributions. s. Wagner a. a. O. S. 50.

auf weitere Schlußfolgerungen aus den gegebenen Prämissen aber nicht eingeht und so in der That auf dem halben Wege stehen bleibt, vor welchem wir Darwin oben so eifrig warnen hörten. Bedeutende Forscher, wie K. E. v. Baer und Rud. Wagner auf dem Continente, und wie Rich. Owen und viele Andere in England haben sich bereits im Wesentlichen in diesem vermittelnden Sinne ausgesprochen [1]), und daß auch Agassiz, der freilich von Reductionen der bestehenden Species nach wie vor nichts wissen will, immerhin den umbildenden und modificirenden Einwirkungen der sich kreuzenden Species eine gebührende Aufmerksamkeit zu schenken geneigt ist, zeigt

---

[1]) R. Wagner a. a. O. S. 49. 50 sagt: „In Bezug auf die Speciesfrage überhaupt steht meine Ansicht vornehmlich den Ansichten von Cuvier, Agassiz und Owen, doch mit gewissen Modificationen, am nächsten" (Vgl. Louis Agassiz' Principp., S. 37: „Wenn ich nicht irre, so liegt die Wahrheit zwischen der Cuvier-Agassiz'schen Ansicht und der Darwin'schen in der Mitte. Ich glaube, daß sich jetzt schon der Beweis führen ließe, daß neue Species entstehen können, ohne in der gewagten Ableitung so weit zu gehen, wie Darwin"). Vgl. sodann die ganz ähnlichen vermittelnden Aeußerungen v. Baer's (aus dessen Schrift: Ueber Papuas und Alfourus, S. 75), welche Wagner a. a. O. mittheilt: „Ich kann mich der Ueberzeugung nicht erwehren, daß viele Formen, die jetzt wirklich in der Fortpflanzung sich gesondert erhalten, nur allmählig zu dieser Sonderung gekommen sind und also ursprünglich nur eine Art bildeten ...... Die so häufig vorkommende gruppenweise Vertheilung der Thiere nach Verwandtschaften scheint dafür zu sprechen, daß auch der Grund dieser nicht gleichmäßigen Vertheilung ein verwandtschaftlicher ist, d. h. daß die einander sehr ähnlichen Arten wirklich gemeinschaftlichen Ursprungs oder aus einander entstanden sind" u. s. w. — Beachtenswerth ist, daß sowohl Wagner als v. Baer dieses Zugeständniß einer partiellen Transmutabilität der Species bereits vor dem Erscheinen des Darwin'schen Werks gemacht hatten (Wagner a. a. O. S. 52). Aehnlich auch Ph. Fr. Keerl, der Mensch, das Ebenbild Gottes 2c. I, S. 608–614, wo — und zwar noch ohne nähere Kenntnißnahme von Darwin's Schrift — die Ansichten eines Agassiz, d'Orbigny, Andr. Wagner u. A. von einer starren perpetuirlichen Immutabilität der Thier- und Pflanzenarten unter Berufung auf Gewährsmänner, wie B. Cotta, G. H. Schubert, H. G. Bronn u. s. w. wenigstens theilweise zu widerlegen gesucht wird. — In Betreff R. Owen's, der auch nach dem Erscheinen des Darwin'schen Buches fortwährend ziemlich treu auf Seiten der alten Cuvier'schen Annahme beharrt ist, ohne indessen manchen Zugeständnissen in Betreff bedeutender Modificationen einzelner Species abgeneigt zu sein, vgl. Wagner a. a. O. S. 52, und die zahlreichen Berufungen auf sein neuestes Hauptwerk, die Palaeontology (1860) in dem öfter erwähnten Artikel in Edinb. Rev., der sich überhaupt fast ganz auf Seiten der Gegner Darwin's hält und vom Standpunkte gediegenster Wissenschaftlichkeit aus nicht wenige triftige Gründe gegen dessen Theorie in's Feld führt.

der bereits erwähnte Umstand, daß er die Unmöglichkeit einer fruchtbaren Vermischung von Angehörigen verschiedener Species noch viel entschiedener als selbst Darwin bestreitet. Wenn er nun auch in dieser unbedingten Verwerfung eines der bedeutsamsten und allgemeingültigsten Kriterien der Species ohne Zweifel Unrecht hat [1]), so vermag doch diese extreme Ansicht der Trefflichkeit seiner bereits oben aus Cap. 2, Abschn. 6 seines Essay on Classification mitgetheilten Auseinandersetzung über Begriff und Grenze der Species an sich keinen Eintrag zu thun und behält jedenfalls der leitende Grundgedanke seiner ganzen Beleuchtung der naturhistorischen Systematik, wonach die verschiedenen über- und untergeordneten Abtheilungen des objectiven oder natürlichen Systems in der That verkörperte Gedanken des göttlichen Schöpfers sind, die höchste Wichtigkeit, ja eine geradezu unentbehrliche Geltung für alle theologische Naturbetrachtung, für jeden ernstlich gemeinten Versuch, die Grundbegriffe des geoffenbarten Gottesglaubens mit einer wissenschaftlichen Naturanschauung zu vermitteln. Die gleicherweise nominalistisch verflüchtigende, wie atomistisch zerstückelnde und zerbröckelnde Ansicht derer, die sämmtliche Classen, Ordnungen, Familien, Gattungen, Arten und Spielarten der organischen Reiche für ein lediglich durch die subjective reflectirende Thätigkeit des Menschen künstlich geschaffenes Fachwerk zum Behufe bequemer Unterbringung und übersichtlicher Ordnung der einzelnen Formen erklären, verträgt sich eben so wenig mit dem einfach schönen und göttlich wahren Berichte der ältesten Urkunde der Heil. Schrift, welche beides mit gleichem Nachdrucke bezeugt: die ursprünglich geschiedene Erschaffung besonderer Arten und die Bestimmung derselben zur Fruchtbarkeit und Vermehrung (worin eine gewisse Vermannichfaltigung eingeschlossen liegt), als mit einem wahrhaft theistischen Gottesbegriffe überhaupt, dem es stets wesentlich zukommen wird, Gottes Intelligenz als gleicherweise überweltliches, wie innerweltliches, und als der äußeren Natur ebenso vollständig aufgeprägtes, wie dem menschlichen Bewußtsein eingeprägtes Princip aufzufassen.

---

[1]) Vgl. besonders Ed. Rev. a. a. O. p. 523. 524 und Wagner, Principp. S. 38, welcher letztere allerdings in theilweisem Anschlusse an Agassiz sagt: „Ich will den Satz nicht so stellen, wie man öfter gethan hat: weil zwei Thiere sich nicht fruchtbar vermischen, bilden sie verschiedene Arten, sondern umgekehrt: eben weil es verschiedene Thierarten gibt, zeigen sich auch in ihren Generationsprocessen gesetzmäßige Schranken, welche es verhindern, daß durch unbeschränkte Vermischung immer neue Mischlingformen hervorgehen, welche alle Stabilität in dem notorisch Specifischen der Formen vernichten müßten“.

In dieser energischen Behauptung der Objectivität der naturhistorischen Systematik überhaupt und des fixen Charakters der Species insbesondere liegt wesentlich und vornehmlich das ächt theistische Element der Agassiz'schen Weltanschauung, als des idealrealistischen Gegensatzes gegen den alle Unterschiede verschwimmen und verschwinden machenden Materialismus der Transmutationisten. Hinsichtlich zweier anderer Punkte freilich steht Agassiz der entschieden offenbarungsgemäßen Weltansicht ziemlich eben so ferne, wie sein großer transmutationistischer Gegner, und eben sie sind es, die seiner Naturbetrachtung in ganz ähnlicher Weise den Stempel deistischer Denkweise aufprägen, wie diejenige Darwin's als durchaus pantheistisch charakterisirt erscheint. Ich meine nämlich die Stellung, die Agassiz zu den Fragen nach der Zeitdauer unserer Erdkugel mit ihrem organischen Leben und zur einheitlichen Abstammung des Menschengeschlechts einnimmt. Auf beide gilt es zum Schlusse hier noch mit wenigen Worten einzugehen, da unter den mancherlei mit der Speciesfrage zusammenhängenden Materien gerade sie in besonders hohem Grade das theologische Interesse in Anspruch nehmen.

Hinsichtlich der Annahme ungeheuerer Zeiträume von vielen Millionen oder gar Billionen von Jahren für die Entwicklungsgeschichte der Organismen unserer Erdrinde scheinen Darwin und Agassiz im Wesentlichen einig zu sein. Nur verwendet der Erstere diese colossalen Perioden zur Unterstützung seiner Behauptung einer continuirlich fortschreitenden Entwicklung sämmtlicher organischer Erdenbewohner von Einem gemeinsamen Abstammungspunkte aus, während der Letztere dieselben oder ähnliche riesige Zeitlängen dazu benutzt, seine mit vielem Eifer verfochtene Ansicht von einer durchgängigen Verschiedenheit aller successiven Flora's und Fauna's der Erdoberfläche, also von deren Getrenntsein durch ungeheuere Revolutionen mit alles vernichtender Wirkung, wahrscheinlich zu machen. Auch R. Wagner ist zu starken Zugeständnissen in dieser Richtung nur allzu geneigt, wie er denn durchaus keine Einsprache gegen das von nordamerikanischen Geologen behauptete Alter von 57,000 Jahren für gewisse am Missisippi aufgefundene Menschenschädel erhebt und an einem anderen Orte sagt: „Die Möglichkeit eines Zurückgehens der menschlichen Bevölkerung Europa's auf die Zeit, wo sie in der Flora der Tertiärzeit wandeln und Elephanten, Löwen und Hyänen jagen konnte, läßt sich durchaus nicht abstreiten" [1]). — Uns will es bedünken, als ließen sich auf die-

[1]) S. Zool.-anthrop. Unters. S. 36. 26. Doch vgl. auch die Anmerkung auf

sem Punkte die Physiologen — abgesehen von Darwin, dem allerdings ungeheuere Zeitlängen im Interesse der physiologischen Möglichkeit seiner Annahmen ohnehin unentbehrlich sind — allzusehr von den Geologen imponiren, und, als machten wiederum diese, namentlich Lyell, der im Postuliren von fast unendlich langen Perioden bekanntlich am weitsten geht, sich sammt und sonders des Grundfehlers einer Confundirung der Gesetze der Welterhaltung mit denen der Weltschöpfung, oder des Entwicklungsganges im gegenwärtigen Zeitalter der Erde mit demjenigen ihrer jugendlichen Bildungsperiode schuldig. Warum müssen Ablagerungen von Alluvialschichten oder sonstige geologische Veränderungen, die jetzt eine gewisse Reihe von Jahrhunderten brauchen, um eine bestimmte Wirkung bedeutenderer Art zu produciren, nothwendig auch in allen früheren Perioden gleich lange Zeiträume erfordert haben? Mittelst welcherlei Empirie oder experimentaler Beobachtung will man doch beweisen, daß die Gesetze des dermaligen zeitlichen Naturverlaufs auf und an unserem Erdkörper von Ewigkeit her die nämlichen gewesen sein sollen, daß also den tellurischen Naturprocessen überhaupt ein nach dem Gesetze ewig starrer Unveränderlichkeit geregelter Verlauf zukomme? [1]) Warum sollte das Gesetz, das die thierischen und menschlichen Organismen im Fruchtalterzustande und in der ersten Jugendzeit ihres selbstständigen Daseins ungleich viel schneller wachsen und sich entwickeln läßt, als in ihren späteren Jahren, nicht in analoger Weise auch hinsichtlich der Entwicklungs-

---

S. 48, wo er sich gelegentlich der Frage nach dem Alter gewisser neuerdings in Frankreich aufgefundenen Kunstproducte (namentlich Bearbeitungen von Knochen antediluvianischer Thiere und steinerer Aexte, Pfeilspitzen, Messer u. s. w.) bedeutend besonnener und maaßvoller äußert. — Gegen die auch von Darwin (S. 18) behauptete Glaubwürdigkeit der Forschungen Leonhard Horners über das (angeblich 13—14,000 Jahre betragende) Alter gewisser menschlicher Kunstüberreste des Alluvialbodens am Nil sehe man die von Reg. Stuart Poole edirte Schrift: The Genesis of the Earth and of Man (Lond. 1860), pag. 290, wo ein im Uebrigen doch sehr begierig nach Gründen für ein überaus hohes Alter des Menschengeschlechts haschender Autor das ganz und gar Irrthümliche und Uebereilte jener Horner'schen Behauptungen zeigt.

[1]) Vgl. Fabri, Briefe gegen den Materialismus S. 193: „.... Daß die Gesetze der Naturerscheinungen, nach denen sich der Lauf derselben gegenwärtig regelt, ewig starr und unveränderlich seien, — dies ist ein Axiom, das die Naturwissenschaft aus ihrem Princip der sinnlichen Beobachtung niemals beweisen kann, und sie greift damit in ein Gebiet, das nicht das ihre ist." — Vgl. überhaupt die ganze ebenso einsichtsvolle als einleuchtende Erörterung Fabri's über den in Rede stehenden Punkt auf S. 192—194.

geschichte des tellurischen Makrokosmos, zumal der organisirten Factoren desselben, gelten können? Haben nicht Pflanzen gleicherweise, wie Thiere und Menschen, sowohl als Individuen, wie in ihrem socialen Verbande zu Saaten, zu Heerden oder Nestern und zu Staaten oder Nationen, zuerst allemal ihre Zeiten des verhältnißmäßig raschen Wachsens und Aufschießens, auf welche dann längere Perioden eines scheinbaren Stillstandes und endlich, nach eingetretener Reife, die Erscheinungen des Abnehmens und Vergehens folgen? Und sollte es also unnatürlich sein, dieses im Kleinen und Einzelnen sich durchweg bethätigende Gesetz auf das Leben der Gesammtheit unserer organischen Erdenwelt anzuwenden? Hat nicht eine analogische Schlußfolgerung dieser Art zum mindesten ebenso viel für sich, als jenes Axiom einer starren Unveränderlichkeit der jetzt wirkenden Naturgesetze, das eigentlich nur in den Händen des geradezu die Ewigkeit der Materie nach ihrem gegenwärtigen Bestande behauptenden Stabilitätsmaterialisten Czolbe mit entschiedener Consequenz angewandt und durchgeführt wird?[1]) — Vom theologischen Gesichtspunkte aus spricht übrigens gegen die dermalen immer noch ziemlich allgemein übliche Statuirung ungemessen langer Zeiträume zur Erklärung der geologischen Veränderungen und paläontologischen Entwicklungen insbesondere auch der Umstand, daß zugleich mit der auf diesem Wege angenommenen Identität von Weltschöpfung und Welterhaltung (oder -regierung) auch eine vollständige Aufhebung aller Unterschiede zwischen dem gegenwärtigen Weltalter und dem Aeon der künftigen Vollendung gesetzt wird. Was kann aber dem Inhalt der christlichen Offenbarung, insbesondere ihren verheißenden Elementen, gründlicher widersprechen, als jener von Darwin am Schlusse seines Werks mit triumphirenden Worten verkündigte Progressus in infinitum, welcher Gericht, Parusie Christi, Weltbrand und verklärende Neuerschaffung des Himmels und der Erde allzumal in sich auflösen und im monotonen Wellenschlage eines niemals zu unterbrechenden oder zu verändernden Naturverlaufes untergehen machen

[1]) Uebrigens gesteht auch der treffliche v. Baer die Möglichkeit eines rascheren Verlaufs der organischen Entwicklungen in früheren Stadien der Geschichte unseres Erdballs und seiner Bewohner zu, wenn er (S. 52 bei Wagner a. a. O.), zunächst mit Bezug auf die physiologischen Veränderungen des Menschengeschlechts in seiner urgeschichtlichen Epoche, sagt: ..... „es scheint mir auch gar nicht widersinnig, anzunehmen, daß in der ersten Reihe von Generationen der Typus ein mehr veränderlicher war, also auch stärker von den Einwirkungen der äußeren Natur influenzirt wurde“.

soll — und zwar alles dies auf Grund gänzlich unbewiesener Voraussetzungen und vermöge willkürlicher Uebertragung der spannenlangen Zeitmaaße und Erfahrungen unserer Gegenwart auf die unfaßbaren Verhältnisse der Ewigkeit? —

Auch hinsichtlich der Frage nach dem Ursprunge des Menschengeschlechts hegen Beide, Agassiz wie Darwin, entschieden schriftwidrige naturalistische Vorstellungen, deren eigenthümliche Gestaltung bei einem jeden von ihnen auf das Engste mit ihren diametral entgegengesetzten Grundansichten über die Speciesfrage zusammenhängt. Nach Darwin stammen sämmtliche Menschenraçen allerdings von einer einzigen primitiven Menschenform ab: diese ist aber selbst nichts Ursprüngliches, sondern durch natürliche Züchtung oder allmählige Umbildung aus älteren Urformen ähnlicher Thierarten hervorgegangen. Agassiz, der in einer derartigen Annahme nichts als schnöden Materialismus erblickt, durch welchen die freie und selbstständige Würde des Menschen gleicherweise wie das weise und allmächtige Thun des Schöpfers entehrt werde, läßt seinerseits die Menschen, um mit Hase im Hutterus redivivus zu reden, „bandwurmartig“, d. h. haufenweise oder in ganzen Nationen auf einmal geschaffen werden. Denn die Raçen unseres Geschlechts sind ihm geradezu distincte Species, die eben deshalb an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten hervorgetreten seien, und zwar keineswegs blos in einzelnen Paaren, da ja der Begriff der Species überhaupt nicht in dem der Nachkommenschaft eines und desselben Paares aufgehe. Vielmehr habe, ganz ähnlich wie dieß auch bei den zugleich mit ihnen und auf den nämlichen Schöpfungscentris geschaffenen Hausthierarten der Fall gewesen sein müsse, den Menschen einer jeden Raçe oder Art von Anfang an die Möglichkeit zu Gebote gestanden, sich mit anderen Individuen, als mit leiblichen Geschwistern zu paaren, und die Annahme so mancher Moralphilosophen, welche für die früheste Zeit der Menschheitsgeschichte eine, vorerst noch durch keinen horror naturalis verbotene Vermischung zwischen den nächsten Blutsverwandten statuiren zu müssen gemeint, falle bei der so einfachen und naheliegenden Hypothese einer nicht einheitlichen, sondern mehrfach verschiedenen Abstammung unseres Geschlechts von selbst als überflüssig weg [1]). Ob diese Ansicht, zu welcher Agassiz erst nach längerem Festhalten an der einheitlichen Abstammung der Menschheit

---

[1]) Essay on Class. p. 166. Vgl. die schon früher angeführte Aeußerung auf pag. 39.

übergegangen ist und innerhalb welcher er wiederum mehrere Schwankungen hinsichtlich der Zahl der angenommenen Urspecies (zuerst 12, dann 8) durchgemacht hat [1]), in der That eine Gottes und des Menschen würdigere sei, als die auf den Ursprung des Protoplasten unseres Geschlechts angewandte Entwicklungshypothese, möchte nicht leicht zu entscheiden sein. Jedenfalls verträgt sich keine von beiden mit der Lehre und den Voraussetzungen der Heil. Schrift, die sich vielmehr sowohl dem Geiste wie dem Wortlaute nach entschieden abstoßend gegen die eine, wie die andere dieser modernen Ansichten verhält (s. außer Gen. 1, 26; 2, 7; Apostelg. 17, 26 ꝛc. — namentlich auch Röm. 5, 12 ꝛc.; 1. Cor. 15, 45). Aber auch mit ihrer wissenschaftlichen Haltbarkeit sieht es keineswegs allzu glänzend aus. Es gilt dies nicht nur von der bereits früher in dieser Hinsicht von uns angefochtenen und als unwahrscheinlich, ja als in vielfacher Beziehung unsinnig bezeichneten Darwin'schen Hypothese, sondern auch von Agassiz's Ansicht einer raçen- oder nationenweisen Erschaffung der Menschheit. Denn die Art, wie derselbe die bereits mehrfach erwähnte Forbes'sche Theorie von verschiedenen botanischen und zoologischen Schöpfungscentris in unmittelbare Verbindung mit seiner Annahme bringt, ist zwar geistvoll, entbehrt indessen doch aller eigentlichen beweisenden Kraft; wie wir denn oben Darwin sich eben dieselbe Theorie für seine völlig entgegengesetzten Anschauungen zu Nutze machen sahen. Vielmehr steht ziemlich sicher, daß nicht blos aus der mit maaßvoller Besonnenheit angewandten Theorie der Schöpfungscentra (insbesondere aus der auch von Darwin in ziemlich ausgedehntem Maaße für zulässig erklärten Annahme einst vorhanden gewesener Mittelglieder zwischen jetzt getrennten Schöpfungsheerden), sondern auch aus sorgfältiger Beobachtung so mancher anderen Thatsachen und Analogieen, vor allen Dingen aber aus dem nimmermehr völlig zu beseitigenden oder zu entkräftenden Kriterium der fruchtbaren geschlechtlichen Vermischung ein weit höherer Grad von Wahrscheinlichkeit für, als gegen die specifische Einheit des Menschengeschlechts, und somit auch für seine Abstammung von Einem Urpaare, gewonnen werden kann [2]).

---

[1]) S. über diese Wandlungen seiner Ansicht Waitz, Anthropologie der Naturvölker I, S. 221. Vgl. Wagner a. a. O. S. 37.

[2]) Vgl. auch die verschiedenen wissenschaftlichen Gegenbemerkungen, die Wagner (a. a. O. S. 36 und öfter passim) und der von demselben citirte v. Baer (S. 52) gegen die der einheitlichen Abstammung des Menschengeschlechts feindseligen Hypothesen aufstellen.

Und so braucht sich die biblische Auffassung der so überaus wichtigen Frage weder scheu und entmuthigt vom Plane der wissenschaftlichen Verhandlung zurückzuziehen, um denselben einer oder der anderen jener ihrer Gegnerinnen zu überlassen, noch braucht sie etwa ihr Gewand zu wechseln und allenfalls durch Umgestaltung in eine modernisirte Peyrer'sche Präadamitenhypothese das Entkommen aus jenem Dilemma zu versuchen, zumal da die Ausführung, die ein geistvoller englischer Schriftsteller diesem letzteren Versuche vor Kurzem hat angedeihen lassen, immerhin an nicht wenigen erheblichen Mängeln und Schwierigkeiten leidet [1]).

[1]) Ich beziehe mich hier auf das bereits oben erwähnte Werk: The Genesis of the Earth and of Man" (Lond. 1860) und auf meine Anzeige desselben im Theol. Literaturbl. 1861, Nr. 5.

Luther's Lehre bis zum Jahre 1517
mit besonderer Rücksicht auf die Frage nach dem Verhältniß von Rechtfertigung und Heiligung zu einander.

Von Repetent D. Harries in Göttingen.

Die Frage nach der Rechtfertigung des Menschen vor Gott, nach der Wiedererlangung des göttlichen Wohlgefallens ist ein Problem, an welches das religiöse Bedürfniß schon in der vorchristlichen Zeit, wenigstens da überall, wo es zu größerer Klarheit und Kraft gelangte, sich gewiesen fühlte. Will doch frommer Sinn Lebensgemeinschaft mit Gott; Gottes Leben mit dem eignen Leben in Einigkeit zu wissen, das ist der Nerv alles religiösen Strebens. Indem aber der klarere und lebendigere fromme Sinn das Auge nicht verschließen kann vor der störenden Macht der Sünde, muß er sich getrieben fühlen, das durch sie gestörte Gemeinschaftsverhältniß mit Gott wiederherzustellen. Darum drängt sich schon vielfach in der vorchristlichen Zeit deutlicher oder heimlicher, rascher oder langsamer der Trieb nach Versöhnung mit Gott hervor. Das Christenthum als die Erfüllung und Vollendung aller Religion hat die Wahrheit jenes oft so peinvollen und in seiner Fruchtlosigkeit unbefriedigten Strebens bestätigt, indem es seine Erfüllung wurde. Doch noch ein viel Größeres gilt hier: das Christenthum hat nicht nur die Wahrheit desselben bestätigt, es hat diese Wahrheit zuerst und allein zur rechten vollen Wahrheit gemacht. Wohl wird schwerlich eine außerchristliche Religion gefunden werden können, der das Moment der ersehnten Erlösung ganz fremd wäre, aber keine von ihnen ist die Religion der Erlösung selbst, in keiner ist die Erlösung der Herzpunkt und die Alles treibende Kraft; sein volles Recht hat Schleiermacher's Wort [1]), daß „nur im Christenthum die Erlösung der Mittelpunkt der Frömmigkeit geworden

---

[1]) Vgl. den christl. Glauben, 4. Ausgabe, §. 11, S. 73.

ist.“ Darum ist in diesem die Frage nach der Rechtfertigung vor Gott die erste Frage, die es in den Herzen zu wecken sucht und auf sie die rechte und genügende Antwort geben zu können, das ist die erste Verheißung, mit welcher es Jedem nahe tritt. Treibt aber in Wahrheit die herzliche Sehnsucht nach Gemeinschaft mit dem Gott des Guten, verbunden mit einem Schmerz über die Sünde, welcher sie, weil sie Sünde ist, nicht weil sie Uebel bringt, haßt, also ein Schmerz, der unter keiner Bedingung Freude an der Sünde sein möchte, mit einem Wort, treibt lautere Bußgesinnung zur Frage nach der Wiedererlangung des göttlichen Wohlgefallens, so muß zugleich auch die Tendenz auf die völlige Reinigung und Heiligung des Lebens mit gesetzt sein. Und eben hier nun thut sich die Frage nach dem Verhältniß beider Seiten auf, der Rechtfertigung und der Heiligung, hier muß sie von Jedem gelöst werden, der den Heilsweg geht, sei es nun nur in praktischer Weise, oder auch im Fortschreiten zur theoretischen Erkenntniß, zur bewußten, festen Entscheidung zwischen verschiedener möglicher Stellung beider zu einander. An dem Resultat dieser Entscheidung hängt wesentlich die Gesundheit, Frische und Energie des ganzen religiösen Lebens.

Denn das zunächst ergiebt sich leicht, daß beide Seiten, Rechtfertigung und Heiligung, untrennbar zusammen geschlossen vom religiösen Bedürfniß gefordert werden [1]). Wie sollte auch eine Rechtfertigung gewollt werden können ohne Heiligung? eine Entlastung von der Schuld begangener Sünde, eine Hineinstellung in göttliches Wohlgefallen ohne das neue Princip des gottgemäßen Lebens? Ja, wenn ein Menschenleben nur aus einzelnen, aber zerrissenen Thaten bestände, wenn eines Menschen That in solcher Weise an die Einzelheit des Raumes und der Zeit gebunden wäre, daß sie bei dem Dahinschwinden dieser ihrer äußeren Verwirklichungsformen keine andere Wirklichkeit in ihm hätte, als nur in der Erinnerung an sie als eine geschehene, so könnte man es ausdenken, daß nur eine Vergebung der Schuld gefordert werden müßte, durch diese schon genug geschehen sei. Aber Dank der Güte seiner ethischen Ausstattung ist der Mensch nicht ein solches Kind des flüchtigen Augenblicks, die vollbrachte That geht so wenig dahin mit dem Wechsel von Raum und Zeit, hat Gegenwart in ihm so wenig nur in der Erinnerung, daß vielmehr ihre Spuren

[1]) Vgl. Schleiermacher a. a. O. §. 107.

geblieben sind in der durch sie zu immer neuer Kraft erstehenden und anwachsenden bösen Beschaffenheit, in einem habitus, der zu neuem actus fortzuschreiten stetig strebt. Darum ist aber ein Streben nach Vergebung der Sünde und ihrer Schuld, das nicht unmittelbar das Streben nach Heiligung des Lebens in sich schließt, ebenso unlauter, wie seine Erfüllung unnütz wäre und unmöglich ist. Unlauter, denn die Sehnsucht nach Vergebung der Schuld könnte nicht getragen sein von wirklichem Leid über die Sünde, wirklicher Liebe zum Guten, wenn die Neugestaltung des Lebens, die Ueberwindung der habituell gewordenen Sünde gleichgültig bliebe. Unnütz wäre seine Erfüllung, denn was sollte eine Entlastung von Schuld, wenn die Quelle neuer Schuld unversiegt und ungehindert bliebe? Zu einem Scheingeschenk sänke die Vergebung der Schuld herab, eine Danaidenqual bliebe das Leben. Aber auch unmöglich wäre die Erfüllung jenes Strebens; lassen sich nämlich die aktuellen Aeußerungen des Lebenszustandes von diesem selbst gar nicht losreißen, so muß auch weiter gesagt werden, daß das Wohlgefallen Gottes gar nicht über jenen ruhen könnte, ohne daß auch dieser in dasselbe göttliche Wohlgefallen hineingestellt wäre. Steht aber ein Lebenszustand principiell unter dem Charakter der Sünde, so kann kein Gott, der das Gute lieb hat und für das Gute eifert, an ihm Gefallen haben [1]). Darum kann auch das fromme Bedürfniß sich nie befriedigen bei einer Rechtfertigung ohne Heiligung. — Aber bei dem Umgekehrten etwa? bei einer Heiligung, mit der in keiner Weise das Moment der Rechtfertigung zusammen geschlossen

---

[1]) Es ist hier nicht der Ort, die Consequenz dieses Satzes für die Rechtfertigungslehre zu verfolgen. Es sei nur kurz angedeutet, daß der Verf. die aus ihm sich ergebende Folgerung nicht scheut. Nicht nur der Satz hat sein Recht; Gott rechtfertigt den Menschen, obgleich derselbe sündig ist; sondern als nothwendige Ergänzung muß der andere hinzutreten: Gott rechtfertigt nur den Menschen, der wirklich gerecht ist; Gott kann im Christenthum den Menschen nur so ansehen, wie er wirklich ist. Die einseitige Behauptung des ersten Satzes gehört in die vorchristliche, näher, in die Zeit des Judenthums; im Christenthum wird gar Nichts bedeckt und übersehen; das eben ist die Freude des Christenthums, daß das Verhältniß des Menschen zu Gott ein aufgedecktes und freies, und doch zugleich ein friedliches und seliges ist; das eben ist die Macht und der Reichthum des rechtfertigenden Glaubens, daß in ihm der Mensch in reale Gemeinschaft mit Christo versetzt dadurch sofort unter dem Charakter Christi steht; Christus aber kann nicht gedacht werden ohne die Macht über die Versöhnung und Erlösung. Im weiteren Verlauf unserer einleitenden Betrachtung werden noch einige weitere Andeutungen über diesen Punkt sich finden.

wäre? Auch das ist undenkbar. Denn nur durch dieselbe Verkennung der Würde und Hoheit des Ethischen wie der Natur des Menschen würde es geschehen können. Es gilt auch hier, daß die begangene That keine vergangene ist, sie haftet am Menschen und weiß ihn bei sich festzuhalten nicht nur in den Spuren, die sie zurückließ in der sündigen Beschaffenheit, sie lebt in seiner Erinnerung als eine sündige und beweist ihre Gegenwart ebenfalls im Bewußtsein der Schuld. Nur ein stumpfer und oberflächlicher Sinn kann fromm sein wollen und zugleich das Schuldgefühl verkennen. Wie sollte denn gar eine Heiligung des Herzens und Lebens gesucht werden können, ohne daß die Gottwidrigkeit der Sünde gefühlt wäre? wie sollte in der Heiligung der Sinn für das Unheilige immer feiner und schärfer werden können, ohne zum Bewußtsein der Schuld zu gelangen? Oder wenn das Schuldgefühl mitgesetzt und rege ist, wie kann ein sicher fortschreitendes und fröhliches neues Leben gedacht werden, wenn statt der treibenden Kraft des erfahrenen göttlichen Wohlgefallens die hemmende Macht des scheuen und furchtsamen Herzens da ist? [1]) Wie das Streben nach einer Rechtfertigung ohne Heiligung ein eitles und unfrommes wäre, so würde eine Heiligung ohne Rechtfertigung ebensowohl eine Unwahrheit und Unmöglichkeit sein.

So hat es sich denn auch dem religiösen und speciell dem christlichen Bewußtsein nie verbergen können, daß Rechtfertigung und Heiligung beide eng zusammen geschlossen gefordert werden müssen. Doch aber mußten wir oben sagen und haben es jetzt zu erklären, daß die Forderung beider Momente für die Heilserlangung noch nicht die Gesundheit und Kraft des religiösen Bewußtseins und Lebens sichert. Es handelt sich um die Stellung beider zu einander; darin aber stehen im Allgemeinen zwei verschiedene Auffassungen der Heilserlangung sich gegenüber. Denn entweder kann eben durch die allmählig fortschreitende Heiligung des Lebens die Rechtfertigung gewollt und gesucht werden, oder als das Erste, Principielle wird die Rechtfertigung gewollt und gewußt, auf Grund von ihr aber das Leben der Heiligung. Wie verhängnißvoll und gefährlich jene Stellung beider Momente für das Christenleben werden muß, ist nicht schwer zu sehen. Denn soll durch die Heiligung des Lebens die Recht-

---

[1]) Das heißt nach Schleiermacher's Ausdruck: Wie kann es eine Aufnahme in die Gemeinschaft der Vollkommenheit Christi geben ohne eine in die Gemeinschaft seiner Seligkeit?

fertigung erworben werden, wo bleibt die Freude des Christenthums? wo bleibt die frohe Botschaft? Ein Gesetz, ein neues, scharfes, forderndes Gesetz wird das Christenthum, seine Freude wie die Freude des Träumenden, der zu essen und zu trinken glaubt, mit dem Traum ist sie dahin und ungestillt des Erwachenden Hungern und Dürsten. So ist das Christenleben, das angezogen, gefesselt von der heiligen Schönheit des Lebens Christi, gefangen genommen von der Klarheit und Wahrheit seiner Worte nach dem Einen trachtet, gleichgestaltet zu werden nach dem Bilde Christi, darin den versöhnten Gott sich zu erarbeiten. Denn der Kraft und Güte des natürlichen Menschen ist zu viel zugetraut, wenn es für ihn genug sein soll, in Christo das Ideal des eigenen Lebens vor sich hingestellt zu sehen und es nun gilt, zur Harmonie mit diesem Ideal die eigene Wirklichkeit zu führen. Darum aber muß schon überhaupt dieser Heilsweg das Licht einer tieferen Erfassung der Sünde und des Guten scheuen, würde doch eine solche sofort sein Ungenügen aufdecken. Und wie traurig und verheißungsarm wäre ein so geartetes Christenleben! Aus dem Unfrieden und der Leere des Eignen soll der Friede und die Erfüllung geschöpft, das Gefühl der Schuld, das doch jede Liebe zu Gott und jedes fröhliche Leben in Gott hemmt und lähmt, soll erst durch Liebe zu Gott und durch heiliges Leben getilgt werden. Auf das Eigne sieht sich der Mensch gewiesen und im Eignen tritt ihm immer wieder die sich regende, drohende und oftmals siegreiche Sünde zusammen mit dem nie ganz und gründlich weichenden Schuldgefühl entgegen; woher soll da die Sicherheit und Frische des Christenlebens kommen? Es ist ein Streben, ein Vorwärtsringen, dem die Ruhe und der Friede fehlt. — Ganz anders stellt es sich da, wo die Rechtfertigung als das Principielle gewußt wird, wo in ihr das Ziel, die Gott wohlgefällige Stellung des ganzen Menschen, schon am Anfang der Entwicklung in realer Weise gegenwärtig ist, wohl freilich zunächst in objectiver Form, aber doch als ein in seiner Objectivität, in seiner Fertigkeit und Ganzheit schon subjectiv Angeeignetes, da, wo Christus vor Allem als der durch sein objectives Werk Versöhnende gewußt und mit dem objectiven Christus nicht nur ein Gedankenbild, sondern ein neues, seliges Leben der Mittelpunkt und die innerliche Erfüllung des menschlichen Lebens geworden ist. Hier darf aus dem Frieden und der Fülle des Anfangs die Entwicklung geschöpft werden; nicht auf die Güte des Eignen, nicht auf das eigne Ringen nach dem Leben Christi traut der im paulinischen Sinn Gerechtfertigte, sondern

er weiß in dem Christus, der ihm durch den Glauben eigen geworden ist, die Versöhnung mit Gott, darum den Frieden mit Gott. Er weiß aber auch die Befreiung von aller sündigen Beschaffenheit als etwas nicht nur seinem Streben Vorgestelltes, auch nicht nur als etwas durch hülfreiche That Christi Gewährleistetes, sondern als etwas schon reell, wenn auch nur in principieller Realität, Gegebenes und Gegenwärtiges.

In der Verschiedenheit dieser beiden Auffassungen der Heilsaneignung liegt der wichtigste Unterschied in dem religiösen Leben, wie es einerseits von dem römischen Katholicismus, andererseits von dem evangelischen Protestantismus gewollt und geboten wird. Darum treten uns auch die oben angedeuteten Gefahren vielfältig bei jenem entgegen. Das freilich wäre zu Viel gesagt, daß das Bewußtsein und die Behauptung des objectiven Versöhnungswerkes Christi und der Bedeutung desselben als eines objectiv uns Anzueignenden ihm ganz abhanden gekommen wäre, aber wirkliche Bedeutung hat es ihm doch vorwiegend nur für eine in der Taufe erlangte Gnade, die stets wieder verloren wird. In seinem bewußten religiösen Leben ist der Mensch an sich selbst gewiesen und an das christliche Gesetz, wie es die mütterliche Kirche ihm nahe bringt und auslegt. Durch die Heiligung des Lebens soll Gottes Wohlgefallen erarbeitet werden, weil aber darin nicht aus der Fülle des mit neuem Lebensprincip erfüllten Herzens geschöpft werden kann, darum heftet dieser mittelalterliche Pelagianismus den christlichen Sinn an das äußerliche Werk und seine Güte. Es sinkt ihm das Sittliche hinab zu dem Range des bewußtlos Natürlichen, von gewissen Werken behauptet er, daß sie an sich selber schon die Herrlichkeit des sittlich Guten, ja vor Gott Verdienstlichen haben, so daß es nur der äußeren Zusammenfügung menschlichen Lebens mit ihnen bedürfte, dadurch schon menschliches Leben ein Gott wohlgefälliges würde. Hatte man aber in solcher Weise der Würde und Hoheit des Ethischen das Fundament entzogen, so bedurfte es nur noch eines recht hohen Begriffs von der Güte des natürlichen Menschen und es gelang, an die Verwirklichung einer Heiligung zu glauben, durch welche das Wohlgefallen Gottes erworben wird. Man vergaß gerne die wahre Herrlichkeit des Guten, nahm es leicht mit der inneren Zuständlichkeit des Menschen und ließ außer Acht, daß den äußerlichen Handlungen ein Werth vor Gott nur so und insoweit innewohnen kann, als die in ihnen lebende und sich bethätigende innere Zuständlichkeit gut oder böse ist. Wohl war es ein leichter Weg für die Heilserlangung des Menschen, der dadurch gewonnen wurde, doch

aber andererseits ein nie befriedigender, nie sicherer und wahrhaft heilsamer.

Aber konnte sich die mittelalterliche Kirche bei solcher Stellung der Rechtfertigung und Heiligung zu einander nicht selbst auf Augustin stützen? Zum Theil konnte sie es. Hatte doch auch dieser zu klarer Erfassung der paulinischen Rechtfertigungslehre hindurchzudringen nicht vermocht. Die Gerechtmachung (justificatio) galt ihm schlechtweg als die Heilung des inneren Seelenschadens durch allmählige Infusion göttlicher Heilkräfte in das Leben des Menschen. Aber mochte auch die scholastische Auffassung der Rechtfertigung darin ihm ähnlich sein: wie verschieden war doch auf beiden Seiten die nähere Begründung und Betrachtung der Heilsaneignung, wie verschieden die ganze Art des religiösen Sinnes! Augustin war ausgegangen von der schmerzlichen Erfahrung des eigenen sündigen Verderbens, des eigenen Unvermögens, das Heil zu erarbeiten, ihn bewahrte eine seltene Demuth und Tiefe des frommen Bewußtseins vor aller Ueberschätzung der eigenen Kraft, vor allen Gedanken an eigene gute oder gar verdienstliche Werke, durch die Gottes Wohlgefallen zu erwerben sei. Gott selbst muß Alles thun, das ist der eine Ton, der überall bei ihm der lauteste ist, Gott rechtfertigt den Menschen, indem er ihn heiligt. Und in dem Bewußtsein der Alles wirkenden und schenkenden Gnade hatte er einen festen Halt gefunden bei eigener Haltlosigkeit. Augustin wußte von einer Festigkeit, Stetigkeit, Freudigkeit des religiösen Bewußtseins und Lebens, er wußte zu schöpfen aus einer objectiven Fülle des Heils, die in den Anfang der Entwicklung hereingenommen werden sollte. Diese Art des christlichen Bewußtseins, wie sie echt evangelisch ist, hatte er durch sichern Takt seiner Erfahrung klar erkannt; nur sie recht zu deuten gelang ihm nicht: es war die bedauernswerthe Consequenz eines oft zu abstracten Denkens, eines Denkens, das die Bedeutung und Art des Ethischen nicht in voller Kraft und Klarheit erfaßt hatte, die ihn jene Festigkeit und Sicherheit wie des Anfangs, so der ganzen Entwicklung nicht in dem durch freien Glauben ergriffenen und angeeigneten Christus, also nicht in einer von Heiligung zu unterscheidenden, ja für sie erst grundlegenden Rechtfertigung, sondern in einem ewigen, starren, unwandelbaren, von allem Wechsel menschlicher Schwachheit unabhängigen Vorsehungsrath Gottes finden ließ. Hat Gott nach seinem Rath die Gerechtmachung des Menschen beschlossen, so setzt er sie sicherlich durch. Freilich die Kehrseite dieses Gnadenrathschlusses war Gottes Rath, einen Theil der Menschheit

nicht zu erlösen, und wie mußte dadurch wieder jene Sicherheit und Festigkeit problematisch werden! Denn woher anders sollte die Gewißheit des Heils kommen, als von dem Blick auf die innere Erneuerung des eignen Lebens? Das aber war wieder ein schwankender Grund, der einem angefochtenen Gemüth nicht genügende Sicherheit bieten konnte. Wie sollte da in wirksamer Weise der zweifelnden Frage begegnet werden, ob das Streben nach dem Guten durch das donum perseverantiae in Gottes Rath wirklich seine Begründung und Festigkeit erlangt habe und erlangen werde? Mit dem Schwanken der eigenen Entwicklung mußte die Heilsgewißheit selber schwankend werden [1]). Aber von welcher Tiefe und Demuth des religiösen Sinnes zeugt doch diese Anschauung Augustins! Ganz anders die mittelalterliche Kirche: sie kannte nicht mehr solche Tiefe und Demuth des religiösen Sinnes, auf des Menschen Seite, auf des Menschen Thun und Laufen legte sie das Hauptgewicht im Christenleben, darum konnte sie wohl von Menschenwerk und -verdienst viel Großes denken, um so weniger aber Festigkeit und Befriedigung des religiösen Bedürfnisses aufweisen oder gewähren.

Auch die edelste Blüthe der mittelalterlichen Kirche, die deutsche Mystik, hat bei aller Energie des religiösen Bewußtseins den Schaden nicht gründlich heben können. Kam sie auch in einigen ihrer vorreformatorischen Vertreter der späteren reformatorischen Betonung des objectiven Werkes Christi und des rechtfertigenden Glaubens als des Primären, für das ganze Christenleben Grund und Sicherheit Gewährenden sehr nahe (wir erinnern an Johannes Wessel), so übertraf sie darin doch eigentlich schon sich selbst; blicken wir auf ihre Grundrichtung, so muß gesagt werden, daß sie den Schaden nicht gründlich überwunden hat. Wohlthuend und ergreifend ist ja in ihr die mächtig aus dem Jammer des veräußerlichten Lebens, aus dem Ungenügen an einer darin sich tröstenden und spreizenden innerlichen Leere und Hohlheit hervorbrechende Innigkeit des religiösen Sinnes. Der Mensch besinnt sich wieder über dem Bedürfen seines Herzens, Gott selbst will er haben, mit ihm in lebensvolle Gemeinschaft treten; ohne das erreicht zu haben, glaubt er den Frieden und die Ruhe des Herzens ferne. Da will er Nichts mehr wissen von eigner Trefflichkeit und der eignen Werke Herrlichkeit und Verdienst, er kann sich

---

[1]) Vgl. Dieckhoff in der theolog. Zeitschrift 1860, Heft I.: Augustins Lehre von der Gnade S. 110.

selbst nicht bessern, denn gerade die Sucht des Eignen, das Trauen und Bauen auf das Eigne fühlt er in sich als die wahre Sünde, als die Wurzel der Trennung von Gott. Darum sieht er sehnsüchtig hin auf den Einen, in welchem Eigensucht nicht war, in welchem Gott vermenscht und darum der Mensch vergottet wurde, es immer wieder werden kann und soll. In ihm, in Christus, sieht er das heilige Ideal des eignen Wesens und Lebens, darum auch das Ideal des eignen Friedens; ihm nachzueifern gilt es, des Eignen sich zu begeben, sich selbst zu entleeren und dahinzugeben, damit in der Stille und Schweigsamkeit der Gottleidenden Seele Gott selbst sein Werk haben könne. Welch' ein Contrast ist zwischen dem äußerlichen Wesen der damaligen Kirche und der Innerlichkeit dieser Mystik! Die Macht, die sie über jedes tiefer greifende und wahrer fühlende Gemüth haben mußte, ergiebt sich leicht. Aber mochte denn auch sehr Großes in dieser Mystik erreicht sein, eine starke Ueberwindung der Irrsale der kirchlichen Lehre von der Heilserlangung konnte von ihr nicht kommen. Sie ist das jenem äußerlichen Pelagianismus entgegengesetzte Extrem und muß den Weg aller extremen Ueberspannung gehen, muß in sich den Pelagianismus bergen, den sie überwinden will. Vom Aeußerlichen weist diese Mystik in das Innerliche, von der äußerlichen Entleerung von bösen und widerkirchlichen Handlungen in die innerliche Entleerung vom Eigenwillen, von der äußerlichen Erfüllung mit guten verdienstlichen Werken in die innerliche Erfüllung mit dem theilweise auch wieder physisch vorgestellten Göttlichen, Ethischen, Guten. Glaubte der kirchliche Pelagianismus keine objective, einmal durch Christum vollbrachte Versöhnung mit Gott für die Zeit nach der Taufe, keine aller Gott wohlgefälligen Entwicklung voraufgehende Rechtfertigung durch den Glauben zu bedürfen, sondern eine genügende subjective Versöhnung schaffen zu können, so erreichte auch diese Mystik nur die Nothwendigkeit einer subjectiven Versöhnung. Sie begnügt sich mit dem Beispiel und Vorbild Christi, mit der dadurch gewirkten Anregung zur Selbstentleerung des Menschen, darin hat sie sich noch nicht genug ethisch vertieft; sie hält noch zu hoch von den Kräften des natürlichen Menschen, wenn das anregende Beispiel Christi ihr genugsam scheint, um den Menschen zu einem Gott wohlgefälligen Stande zu führen. Die deutsche Theologie sieht die Herrlichkeit des Lebens Christi ausschließlich in der vollendeten Verwirklichung der frommen, guten Gesinnung; ihr besteht die Freude des Evangeliums darin, daß an dem vorbildlichen Leben Christi die eigne innere Erneuerung des Menschen

sich auferbaut, keinen Glauben kennt sie, der mit der ersten Ergreifung Christi ihn schon ganz haben könnte und darin ein objectiv fertiges Heil, vielmehr Christum hat der Mensch nur insoweit, als in ihm Christi Leben ein subjectiv ausgewirktes geworden ist.

Christi Leben ist da, damit es nachgelebt werde, damit es kraft seiner Liebenswürdigkeit eine solche Anziehung auf den Menschen übe, daß es nimmer von ihm gelassen werde [1]). Erst durch die Uebung guter, Gott wohlgefälliger Werke will der Pelagianismus, und erst durch die an Christus gelernte Selbstentleerung und das kräftige, erfolgreiche Streben nach dem Leben Christi will die Mystik Gottes Wohlgefallen und eignen Frieden erwerben. So hat auch die Mystik es verkannt, daß ebenso gut wie ein rechtes Thun gewisser Werke, auch das Aufgeben alles Eignen und die Hinwendung des ganzen Lebens zu Gott für den Menschen unter der Sünde und Schuld nur möglich ist, wenn vor Allem das zu Gott hin fröhliche Herz kraft einer objectiven, durch den Glauben nur anzueignenden Versöhnung da ist. Der Friede mit Gott ist eben die Voraussetzung, weil die einzige Kraft der ethischen völligen Kreuzigung und Auferstehung mit Christo, er ist nicht nur das Produkt der letzteren. Darum kennt auch diese Mystik keine Festigkeit und Gewißheit des religiösen Lebens, sie kennt nur ein ruheloses Streben, ein stetiges Alterniren des Menschen zwischen Hölle und Himmel. So mag sie denn auf die gänzliche Entleerung von allem Eignen dringen, diese Selbstentleerung bleibt das Subjective, bleibt die gute Beschaffenheit des Menschen, durch die allein er Gottes Wohlgefallen soll erlangen können. So steht sie principiell mit dem kirchlichen Pelagianismus in derselben Art des religiösen Lebens; beide unterscheiden sich gewissermaßen wie feinerer und groberer, edler und unedler Pelagianismus.

Die Reformation nun hat naturgemäß von der Frage nach dem Wege der Versöhnung mit Gott ihren Ausgangspunkt genommen, und ihre so viele Gemüther fesselnde Macht ist wesentlich darauf zu-

---

[1]) Vgl. Theologia deutsch, herausg. von F. Pfeiffer, Stuttgart 1851, S. 96, Cap. 45: „Wer Kristi leben weiß und bekennet, der weiß und bekennet auch Kristum. Und hinwiderumb: wer das leben nicht bekennet, der bekennet auch Kristum nit, und wer an Kristum gloubet, der gloubet, das sin leben das aller edelste und beste leben si, das je wart, und wer des nit gloubet, der gloubet an Kristum ouch nit. Und als vil Kristi leben in einem menschen ist, als vil ist ouch Kristus in im, und als wenig des einen, als wenig auch des andern."

rückzuführen, daß sie auf Grund richtig erkannter Heilsordnung, auf Grund richtiger Erfassung der Stellung von Rechtfertigung und Heiligung zu einander die Wege eines gesunden, befriedigten, lebensfrischen religiösen Lebens wieder öffnete. Nur das mächtige Drängen des nach Heil dürstenden Herzens war die Macht, die Willigkeit und Muth gab, aus den engen Umschlingungen einer Kirche sich zu lösen, die nach so manchen Seiten hin den Namen der mütterlichen verdiente, doch aber in Selbstgefälligkeit und Selbstüberhebung es vergessen hatte, daß sie nicht Alles sein durfte und konnte, nicht bei sich selbst festzuhalten hatte die Gemüther im Gehorsam ihrer Gebote, sondern vielmehr zu Christus selbst und zu einem freien, in ihm gewissen Heilsleben zu führen hatte.

Luthers Entwicklung war ja, wie lange schon erkannt und oft ausgesprochen ist, ebenso bedeutsam für die innere Ueberwindung des verkehrten, von der Kirche empfohlenen Heilsweges, wie auch eine treffliche Bereitung für die reformatorische Verwerthung der erkannten Wahrheit. Auf Jenes haben wir mit wenigen Zügen hinzuweisen. Schon in jener frühen Knabenzeit, wo die strenge Leitung und Zucht der einfachen, frommen Eltern des Knaben religiösen Sinn weckte und anregte, merken wir den Sinn seines frommen Lebens, der durch spätere Führungen gereinigt und gekräftigt zur reformatorischen Heilserkenntniß ihn führen sollte. Denn auch er wurde nach seinem eignen späteren Zeugniß dazu angehalten und gelehrt, durch die eignen Werke zu büßen für die Sünde und Christum, den strengen, fast unerbittlichen Richter, zu versöhnen. Darin fühlte er sich auf der einen Seite gebunden, daß er nicht lassen konnte vom Suchen nach Heil, auf der andern aber ruhte es wie eine Last und Pein auf ihm, daß er sich immer fürchten mußte vor Gott. Es geschah aber aus der Ursache, sagt er später, denn ich wußte nicht, daß die Furcht sollte mit Fröhlichkeit und Hoffnung vermischt werden, das ist, ich wußte nicht den Unterschied zwischen unseren und Christi Werken. Luther will der Versöhnung mit Gott gewiß und fröhlich werden. Gerade dieser energisch fromme Sinn, verbunden mit kindlicher Pietät und strengem sittlichen Ernst, hat ihn festgehalten bei der Kirche, nie konnte er vergessen, was er ihr verdankte, an sie und ihr Wort klammerte er sich für die Befriedigung seines Heilsbedürfnisses. Darum hat er den Heilsweg der mittelalterlichen Kirche gründlich durchleben müssen, um von ihm sich zu lösen und durch die Gerechtigkeit des Glaubens das zu finden, was er dort vergeblich suchte. Eine ernste, oft finstere

religiöse Stimmung hat ihn durch seine Erfurter Studienjahre hindurch begleitet; und ein übermächtiger Augenblick wußte dem widerstrebenden Luther ein Mönchsgelübde abzupressen, in welches er, so sehr es auch in seiner ganzen Entwicklung reichen Anknüpfungspunkt findet, dennoch sein ganzes Herz zu legen nicht vermochte. Luther will nun ein frommer, andächtiger und gottfürchtiger Mönch werden, darin giebt er sich ganz in die Zucht der Kirche, auf den Weg, den sie vor allen anderen pries als den sicheren Weg des Heiles. Was er gesucht, hat er nicht gefunden. Mögen wir ihn bisweilen auch in die eitlen Träume von Mönchshoheit und besonderer Mönchsgerechtigkeit versunken sehen, es war nur die kurze Abspannung und Ruhe, die ebenso sehr eine Frucht des unter beständiger innerer Qual sich beugenden und fast gebrochenen Herzens war, wie sie auch für neue Mühsale des Ringens nach Gerechtigkeit immer wieder Anlaß wurde. In alles Dunkel und alle Zweifel eingehüllt lag in seiner Seele die Frage nach der Versöhnung, nach Frieden mit Gott. Nicht die Schrift, die er eifrig liest und sich einprägt, vermag sofort zu helfen, er liest und betrachtet sie durch das Auge der Mönchsgedanken; nicht die an tieferer evangelischer Anschauung doch so reiche Theologie Augustins kann seinen Geist schon befreien, zu verschiedene Elemente einigte sie in sich, förderte sie auf der einen Seite, so hatte sie wiederum Anderes, das seine Verwirrung stärken und halten mußte; nicht die edle Mystik des Staupitz vermag rasch seinen inneren Sinn zu klären, sie ist zu fremd seinen Gedanken und muß in ihrem Einfluß sich gehemmt sehen durch Gegenwirkungen von Seiten der Kirche und ihrer Scholastik. Luther war fest verwirrt und verstrickt in die Heilsanschauung der Kirche. Nur sehr allmählig und unter schweren Mühen beginnt er die fröhliche Seite des Evangeliums, vor Allem den Unterschied von Gesetz und Evangelium verstehen zu lernen. An der Hand der unermüdlich im Herzen bewegten Schriftworte von der Gerechtigkeit gelangt er zur Erkenntniß der aus Gnaden dem Glauben an Christus geschenkten Gerechtigkeit Gottes, darin bahnt sich für ihn die Entwirrung und Befriedigung seiner jahrelangen religiösen Verwirrung und Unbefriedigung an.

So hat Luthers ganze Entwicklung ihn auf die brennendste Frage jedes frommen Sinnes gewiesen, auf die Frage nach der Versöhnung mit Gott, nach dem Frieden und Wohlgefallen Gottes. Auf diese Frage die genügende Antwort zu finden, das ist das Streben, das für die ganze Geschichte seines inneren Ringens und Suchens die

treffende Ueberschrift ist. Frieden verhieß die Kirche durch ihren Heilsweg und sie nahm Luthern in ihre Zucht, aber ihre Zucht wurde ihm zur allmähligen Lösung von ihrem Heilsweg, von einem Heilsweg, der auf einen Sinn voll tiefer Demuth und ernsten Heilsverlangens nicht berechnet war. Hat Luther aber, was er suchte, mehr und mehr im Vertrauen auf die freie Gnade Gottes in Christo gefunden, so wird man nicht leugnen können, daß wir in seiner Entwicklung es nicht verstehen würden, wenn er sich beruhigt hätte bei einem Heilsweg, der den Blick auf irgend eine eigne Güte und Trefflichkeit des Menschen richtete, wir werden erwarten, daß das Verzagen am Eignen, das Vertrauen auf Gottes Werk der Grund seiner Heilserkenntniß wurde. Mit diesem Vorurtheil werden wir an die erste uns überlieferte Lehrgestaltung Luthers hinantreten müssen. Aber auf der andern Seite ist es ebenfalls nicht schwer zu sehen, daß mit kräftiger Hervorhebung des göttlichen Heilswerks und mit dem Mißtrauen in alles eigne Werk noch nicht die Richtigkeit des Resultats entschieden ist. Hatte doch auch die deutsche Mystik bei aller Betonung des Werkes Gottes und der Selbstentleerung des Menschen ein heilsames Christenleben nicht gewinnen können. Und Augustin, wie entschieden er auch das Gewicht legte auf die Alles wirkende Gnade Gottes, wir haben schon angedeutet, daß doch auch er durch seine Heilslehre die Festigkeit und Sicherheit des Christenlebens nur scheinbar gewährleistet hat. Luther ist sehr allmählig zu voller Befriedigung gelangt, sein Lehrmeister war neben der Schrift besonders auch Augustin und die Mystik, und schon dem flüchtigen Blick kann es sich nicht verbergen, wie nahe er in dieser ersten Zeit mit Ausdrucks- und Anschauungsweisen Augustins und der Mystik sich berührt. So ist die Frage nahe gerückt, ob es Luthern schon in diesen Jahren gelungen ist, das Verhältniß von Rechtfertigung und Heiligung zu einander in solcher Weise zu bestimmen, daß in Ueberwindung der gefährlichsten Einseitigkeiten der Lehre Augustins und der Mystik die neue Bahn evangelischer Heilserkenntniß uns deutlich entgegentritt. Indem aber die folgende Untersuchung für die Beantwortung dieser Frage einen Beitrag liefern möchte, wird sie es nicht umgehen können, vor Allem auf die allgemeineren Grundlagen und Voraussetzungen der betreffenden Lehranschauung Luthers den Blick zu werfen. Denn wenn Lehren, wie diese über die Aneignung des Heils, überall schon eine deutliche Erkenntniß nicht finden können, es sei denn, daß ihre Hineinfügung in die allgemeinere Anschauung

von Gott und Welt, Sünde und christlicher Gnade dem Auge nicht verschlossen bleibt, so tritt für uns die besondere Schwierigkeit hinzu, daß unsere Erörterung sich mit derjenigen Entwicklungszeit Luthers zu beschäftigen hat, welche jedenfalls als eine Uebergangszeit bezeichnet werden muß. Vor allem für eine so geartete Aufgabe gilt die Forderung, das Einzelne in das Ganze hineinzustellen, damit im Lichte der Gesammtanschauung das Einzelne deutlich werde [1]). Vor Allem

[1]) In der neueren Zeit hat sich in erfreulicher Weise der Blick auf genauere Erforschung der ersten Anschauung Luthers gewandt. So erschien in der „deutschen Zeitschrift für christl. Wissenschaft und christl. Leben", 1852 (Nr. 17—19 und 27—30), in zwei Artikeln eine tüchtige Abhandlung von Dieckhoff über die erste evangelische Lehranschauung Luthers. Diese hat darauf in der zusammenhängenden Erörterung desselben Verfassers über die Lehre Luthers von der Gnade (Theologische Zeitschrift 1860 und 1861) eine Ergänzung gefunden. In Bezug auf das Verhältniß der hier gegebenen Abhandlung zu jenen Arbeiten sei an diesem Orte nur Folgendes bemerkt: Die erstgenannte Abhandlung Dieckhoffs behandelt Luthers Lehre vom Glauben und zwar auf breiter Grundlage, indem die Voraussetzungen dieser Lehre zum Theil eingehend erörtert werden; darum wird es uns erlaubt sein, manches dort ausführlicher Behandelte kürzer und zusammenfassender darzustellen. Andererseits aber sind doch wichtige Voraussetzungen der Anschauung Luthers dort übergangen, so schon die Frage nach dem Verhältniß des Ethisch-Guten zu Gott; Dieckhoff verweilt vorwiegend bei dem metaphysischen Verhältniß Gottes zur Welt. Ferner hat weder die frühere noch die spätere Abhandlung die über Augustin und die Mystik schon zum Theil weit hinausgreifende Bedeutung, welche Luther Christo für das Heilswerk beilegt, genauer darzulegen versucht. In Bezug auf die uns vorliegende besondere Frage aber giebt die frühere Erörterung nur kurze Züge zum Schluß, ohne daß das Gegebene der Anschauung Luthers genügend genannt werden kann; die spätere aber, obgleich sie mehr in diese Frage eingeht, hat doch eine wesentlich einheitliche Anschauung Luthers zu behaupten und zu begründen nicht vermocht, sie läßt einen Dualismus der herrschenden Macht des Augustinismus und der hie und da durchschlagenden neuen evangelischen Gedanken stehen, der doch, wie unsere Ausführung zu zeigen versuchen wird, an den Aussprüchen Luthers nur einen sehr relativen Halt hat. — Außerdem ist zu verweisen auf Köstlins Artikel über Luther in Herzogs Real-Encyclopädie, der in kurzer, aber treffender Weise auch die frühere Lehre Luthers zeichnet, natürlich ohne dort sie eingehender behandeln zu können. — In Bezug auf Luthers Versöhnungslehre sei an das im vorigen Jahr erschienene Buch von C. F. G. Held erinnert (De opere Jesu Christi salutari quid Lutherus senserit, demonstratur atque illustratur). Wir werden öfter Gelegenheit haben, auf Held's interessante, meistens in kurze Darstellung reichen Inhalt zusammen fassende Arbeit Bezug zu nehmen, obgleich dieselbe die Zeitunterschiede in Luthers Entwicklung nicht besonders berücksichtigt, ihre Tendenz auch gar nicht dahin geht, über das Verhältniß von Rechtfertigung und Heiligung selbst Erörterungen zu geben.

aber bedeutsam ist Luthers Anschauung von der Art und dem Werth des Ethisch-Guten überhaupt. Kann doch jede tiefere Erfassung der Sünde und Schuld, wo sie gewonnen, jedes ernstere und energischere Bewußtsein von dem Unrecht der Sünde nur durch das neu und voller erkannte Recht des Guten gewirkt werden, muß doch darum auch jede fortschreitende Erkenntniß von der Aufhebung des Gegensatzes gegen das Gute, von der Versöhnung und Rechtfertigung des Menschen, auf gleicher Vertiefung des religiösen Bewußtseins von der seinen Gegensatz aufhebenden Macht des Guten beruhen. Verflacht und entleert hatte die mittelalterliche Lehre den Begriff des Ethisch-Guten; auf's deutlichste trat dieser Mangel in der Theorie der Heilsaneignung an ein grelles und das feinere sittliche Gefühl verletzendes Licht. Augustins Stärke lag ebenso wenig in einer heilsamen und tiefgreifenden Erfassung dieser für alle christliche Lehre so entscheidenden Seite; mochte er auch gegenüber der Scholastik durch ernstes Dringen auf Vertiefung des sittlichen Bewußtseins sich auszeichnen, besonders in Bezug auf die Anschauung von Gott selbst leidet seine Lehre an mangelhafter Betonung der Bedeutung des Ethisch-Guten. Die Mystik läßt in mannichfacher Weise denselben Mangel deutlich hervortreten, es sind zu sehr die alten physischen Kategorieen, die Gegensätze des Endlichen und Unendlichen, des Sichtbaren und Unsichtbaren, die sie beherrschen, sie hält sich nicht frei von physischer Färbung des Begriffs des Guten selbst. Bei Luther finden wir die bestimmten Ansätze und Anfänge einer tieferen Erfassung der Natur und Würde des Guten schon in dieser Zeit. Freilich, zum Theil wenigstens, sind es nur Ansätze. Es läßt sich nicht ein bestimmter Punkt in seiner Entwicklung aufweisen, wo die Idee des wahrhaft Ethisch-Guten wie ein neugefundener Schatz mit erster, bewältigender Kraft das Herz ihm hinnahm und einen klaren Wendepunkt seiner Anschauung herbeiführte; Luther gehörte nicht zu den Naturen, die durch den plötzlicher drängenden Gottesgeist wie im raschen Fluge zu lichten Höhen getragen werden, Luthers Weg war ein langsamer aber gründlicher, hat er eine Höhe erreicht, so hat er vorher erst in die Tiefe und das Dunkel hinabsteigen, und langsam hinaufklimmen müssen auf mühevollem Wege, aber um desto sicherer und freudiger zu empfangen und zu halten, was er gewonnen. Allmählig und unvermerkt hat Gottes Gnade ihn geleitet zu neuer evangelischer Erkenntniß. Und auch daran wird man nicht Anstoß nehmen wollen, daß Luthers Anschauung vom Guten überhaupt, wie

sie in guten Anfängen schon in der ersten Zeit uns entgegentritt, doch nicht in nackter, mit den besonderen Fragen des Christenlebens und der christlichen Erkenntniß unvermischter Gestalt sich darstellt; zu klarer, zusammenhängender, systematischer Erkenntniß ist Luther eben noch nicht gelangt, seine Erkenntniß ist innig verschlungen mit den Erfahrungsthatsachen seines frommen Bewußtseins.

Es handelt sich aber besonders um das Ethisch-Gute in Rücksicht auf das Verhältniß Gottes zur Welt, wie dieses Verhältniß mit frommer Gesinnung nothwendig gesetzt ist. Nun muß aber vor Allem feststehen, daß eine ethische Gemeinschaft Gottes und der Welt nur möglich ist auf Grund der richtigen Unterscheidung beider. Wahres Gemeinschaftsverhältniß kann nur zwischen Zweien stattfinden, Selbständigkeit, Fürsichsein ist die Grundlage aller ethischen Gemeinschaft; man muß sich selber haben, seiner selbst mächtig sein, um dem Anderen sich hinzugeben und mitzutheilen, um in solcher Hingabe sich selbst neu und stark wieder zu finden. Hat doch Gott selbst dieses Grundgesetz aller ethischen Gemeinschaft mit starken Zügen in die Tafeln der Geschichte gegraben; Israel, das bereitet werden sollte für die Erfahrung der vollendeten Gottesgemeinschaft, mußte und sollte vor Allem erfahren, daß Gott der über der Welt Erhabene, sich selbst Genugsame und sich Behauptende, der in keiner Weise nach seinem Sein und der Fülle seines Lebens in die Welt Hineingebundene sei. Israel mußte vor Allem von aller heidnischen Vermischung Gottes mit der Welt losgerissen sein und bleiben, mußte darum auch das relative Fürsichsein der Welt erkennen. Was in der Kindheit Israels als ein unmittelbares Ineinander, ein kindlich unbefangener Verkehr von Gott und Welt im nahen Verkehr Gottes mit Abraham stattgefunden hatte und in den Erzählungen des Alten Testaments geschildert war, das sollte in neuer und höherer Weise gewonnen werden im Christenthum, aber darum mußte Israel unter der Zucht des Gesetzes den Gegensatz Gottes und der Welt, wie er an sich gottgeordnet ist, durch die Sünde aber in neuer und falscher Weise befestigt war, lebendig erkennen und erfahren. Wenn aber die Sehnsucht nach dem nahen Gemeinschaftsleben der patriarchalischen Zeit sich regte und nach Erfüllung fragte, da erst wies die Prophetie hinaus auf die kommenden Zeiten dauerhafterer, weil durch die Anerkennung des Gegensatzes hindurch gegangener Gemeinschaft der Welt mit Gott. Nur auf rechter Unterscheidung beider, Gottes und der Welt, ist rechte Gemeinschaft möglich.

Auf den ersten Blick kann es scheinen, als hätte Luther in diesem Punkt nur aufzunehmen gehabt, was die mittelalterliche Theologie schon lange gewonnen hatte und festhielt. Unleugbar stellt sich ja ihre Anschauung der ersten Betrachtung als getragen von scharfer Unterscheidung beider dar. Weiß sie doch kaum, wie sie genug den Gegensatz Gottes und der Welt spannen will. Fern von Vermischung beider sucht sie Gott zu behaupten als den überweltlichen, von aller Wandelbarkeit und allem Wechsel der Welt Freien und Fernen, als den schöpferischen Grund der Welt. Neigt doch darin die scholastische Auffassung des Verhältnisses von Gott und Welt offenbar ihrer Grundlage nach zu jüdischer Einseitigkeit, zu deistischer Trennung Gottes von der Welt. Dieser metaphysischen Grundlage gemäß aber wird Gott auch auf ethischem Gebiet vor Allem als der heilige und strenge Hüter seines Gesetzes gedacht. Und doch, gerade weil diese Unterscheidung zur Scheidung wurde, zu einer Trennung beider, die nicht Raum ließ für ein lebendiges Gemeinschaftsverhältniß, so muß schon deshalb von ihr gesagt werden, daß sie weder wahr und tief noch auch irgend für ein inniges religiöses Bewußtsein befriedigend war. Wie konnte auch wohl eine solche Anschauung anders geboren werden als aus einem Bewußtsein, das unbekannt mit dem Drange wirklich frommen Sinnes nach lebendiger, persönlicher Gemeinschaft mit Gott, vielmehr des nahen Gottes nicht zu bedürfen wähnte und in falscher Selbständigkeit lieber bei sich selbst eine Güte und Herrlichkeit erdichtete, die doch wahrhaft fromm nicht sein konnte, Gott aber für die genommene lebendige Wirksamkeit eine schlechte Entschädigung zu geben suchte, indem sie ihn hineinbannte in die Schranken und Fesseln seiner absoluten äußerlichen Schrankenlosigkeit? Mußte denn nicht die Rückseite dieser Entschädigung die Schwäche Gottes sein, der ohne die Macht über sich selbst und über die Fülle seiner Herrlichkeit in einsame Fernen hinausgedehnt fremd bleiben mußte dem Leben der Welt? Wie sollte ein religiöses Bewußtsein, das in ungehemmtem Streben aus dem Dunkel des eignen Lebens nach dem lebendigen Gott sich zu sehnen begonnen hatte, befriedigt sein in dem Bewußtsein eines solchen Gottes? Und zumal das christliche Bewußtsein kann es nicht. Kann Religion schon an und für sich nicht gedacht werden ohne lebensvolle, persönliche Beziehung zu Gott, wie vielmehr denn kann christliche Religion nicht anders gedacht werden. Die Kirche hatte es auch gefühlt und den Mangel ersetzen wollen, aber sie ersetzte ihn nicht in vertiefter Erfassung des Unterschiedes von

Gott und Welt, sie fingirte einen Besitz göttlicher Kräfte, vorgestellt nach Art einer physischen Kraftmasse; Kräfte, die gelöst von Gott selbst und der steten lebendigen Reproduction durch ihn wie ein fertiger, todter Schatz der Kirche abgetreten wären. So schlug die Scheidung von Gott und Welt über in die falsche heidnische Vermischung beider, so sank das Ethische zum Physischen hinab.

Es wäre Unrecht zu leugnen, daß die Kirche Luthern Vieles gegeben hat für die richtige Erkenntniß des Verhältnisses Gottes zur Welt, wir haben oben es angedeutet, wie folgenreich und heilsam für ihn die vielen Jahre werden mußten, in denen er seiner Kirche folgend sich demüthig und furchtsam beugen lernte vor der Herrlichkeit und Heiligkeit Gottes. Aber hinzutreten mußte zu rechter Vermittlung die andere Seite, auf die schon die Innigkeit seines religiösen Sinnes ihn wies, das Bewußtsein des lebendig nahen Gottes und der nothwendigen persönlichen Gemeinschaft mit ihm. Und dafür hat ihm die deutsche Mystik, besonders Tauler, die deutsche Theologie und Staupitz, trefflichen Dienst geleistet. Drängte sie doch auf die persönliche Gemeinschaft mit Gott; fest geworden war sie in dem Bewußtsein, daß alle Mittel zwischen Gott und der Seele fallen und fahren gelassen werden müßten, damit in Gottes Leben die Seele hineingezogen, in der Seele Gottes Leben wohnend würde. Aber die Mystik hat diese Seite doch oft in einseitiger Weise betont, sie eilt zu rasch zum Ineinander Gottes und der Welt, verweilt nicht gründlich genug bei dem Außereinander. Sie weiß der Welt nicht die nothwendige Selbständigkeit Gott gegenüber zu behaupten, für das Gute in der Welt gewinnt sie nicht den rechten Ort; daß das Sichtbare, Getheilte, Creatürliche der Welt eine nothwendige Grundlage, kein Hemmniß für die Verwirklichung des Guten in ihr ist, scheint sie nicht festhalten zu können; und wenn ihr Gott der Gott alles Guten und der Liebe ist, so sieht man sich doch sehr häufig wieder auf die physische Unsichtbarkeit, Einheitlichkeit, Ewigkeit Gottes gewiesen als auf den eigentlichen Grund seiner Güte.

Bei Luther bahnt sich in dieser ersten Zeit eine tiefere Erkenntniß des Verhältnisses Gottes zur Welt an. In Uebereinstimmung mit der Kirche und der Mystik sieht er in Gott den realen Grund der physischen Existenz der Welt, ihren Schöpfer. In einer der ersten Predigten, der Weihnachtspredigt aus dem Jahre 1515 (bei Löscher [1]),

[1] Es sei hier bemerkt, daß, wenn bei Citaten aus Löschers Reforma-

Ref.=Akten I. S. 231 ff. Walch 12, S. 2144) spricht Luther im Anschluß an das johanneische Wort: Im Anfang war das Wort, sofort es bestimmt aus, daß Gott das reale, wenn auch nur logische, nicht zeitliche Prius der Welt ist (Walch S. 2146). In sich selbst ist Gott ewig erfüllt, hat sich selbst, ohne der Welt zu bedürfen, ist in sich vollendet und selig, nicht etwa in starrer Einerleiheit und einsamer Unlebendigkeit, Luther schaut Gott in seinen ewigen trinitarischen Unterschieden wie in einem innerlichen Selbstgespräch, darin er sich selbst ewig reproducirt und sich selber klar und erfaßbar wird. Denn als das Allerherrlichste und Freudenreichste gilt Luthern das unsichtbare innere Wesen, das Herz Gottes, das ihm selber in seinem inneren Worte, dem Logos, offenbar ist. Gehe es doch ähnlich uns Menschen, daß wir uns faßbar und klar werden in unserm inneren Wort, d. h. darin, daß wir in actuellem Fühlen, Denken, Wollen uns ergreifen und auf uns selbst uns zurückbeziehen, so auch ist in der Fülle göttlichen Lebens Ruhe und Bewegung ewig in Eins gesetzt. Der Vater ist die potentia, das Sein, das aber nicht in starrer Ruhe bleiben kann und will, sondern fortstrebt und den actus setzt, die Bewegung oder den Sohn, aber in der Bewegung darf das Sein nicht verloren gehen, die Bewegung sucht sich wieder zu vermitteln mit dem Sein; die Ruhe, das Ziel und die Vermittlung beider ist der heilige Geist. Dies ist das ewige Selbstgespräch des göttlichen Lebens, darin ist Gott vollendet und fertig in Ewigkeit. So ist dadurch gewahrt der Unterschied Gottes von der Welt insofern, daß die Welt nicht Gottes Wesen constituirt, sie ist ein Neues, von Gott durch schöpferische Kraft Gesetztes. Dasselbe aber geht auch durch die späteren Zeugnisse als klare und stetige Behauptung Luthers hindurch: aus dem Nichts ist die Welt geworden; daß sie ist und was sie ist, das hat sie von Gott (Löscher S. 782). Aber wenn Luther auch durch die schöpferische That Gottes die Welt zu einem Fürsichsein entlassen denkt, so ist er doch ferne davon, ihr aus der Schöpfung gewordenes Leben als ein nun durch sich ohne den lebendig nahen und wirkenden Gott bestehendes zu denken, ferne von der deistischen Betrachtungsweise der Scholastik. Gottes Macht und beständige Wirksamkeit ist ihm die Bedingung und Erklärung ihres Bestehens und Lebens in jedem Augenblick. Die Welt ist ihm schon in ihrem physischen Leben und in den Wirkungen, die

---

tions=Akten später immer nur die Seitenzahl angeführt wird, dann stets der erste Theil gemeint ist; ähnlich in Bezug auf Walch der zwölfte Band.

sie kraft desselben den Menschen erfahren läßt, eine lebendige laute Rede Gottes; gleich „dem dummen und stummen Vieh“ gelten ihm diejenigen, welche „auch nicht einmal daran gedenken oder glauben, daß dasjenige Uebel, damit sie geplaget werden, von Gott herkomme“, die es verkennen, daß Gott darin an ihnen arbeitet [1])! Die verschiedenartigen Schicksale und Begegnisse der Welt weisen immer hin auf den in ihnen nahen und wirkenden Gott. (Walch S. 2191 f. Löscher S. 255 f. 754.) Auch aus allen leiblichen Gütern soll uns Gottes Liebe und Freundlichkeit entgegenleuchten, darum sollen die Eltern ihre Kinder schon frühe hinweisen auf die natürlichen Gaben, wie Gott nicht nur Alles geschaffen, dem Kinde Empfindung, Leben, Seele gegeben hat, sondern auch täglich das Geschaffene durch alle Güter unterstützt und hält (Löscher S. 647) [2]).

Doch, wir gehen nicht näher ein auf diese Betrachtung Luthers, geleitet durch die Erwägung, daß sie überall nur in untergeordneter Weise zur Sprache kommt in unsern Quellen. Sie bildet nur die nothwendige Grundlage für das ethische Verhältniß Gottes zur Welt, auf dieses kam es Luthern doch vor Allem an, von diesem redet er am Liebsten. Darum tritt auch die Bedeutung jener Sätze, durch welche Luther eine Unterscheidung von Gott und Welt zu gewinnen sucht, welche doch zugleich Grundlage wird für lebendige Gemeinschaft beider, durch welche er darum den Deismus überwindet, in ihrer ganzen Stärke erst entgegen in seinen Aussagen über das ethische Verhältniß beider. Wir fragen: welches Luthern die ethische Aufgabe und Bedeutung der Welt ist? Volle und innige Gemeinschaft mit Gott gilt ihm in jener Weihnachtspredigt als das Ziel der Welt und insbesondere des Menschen; Gott wird uns einführen in sein Herz, daß wir sehen das Gute des Herrn im Lande der Lebendigen, da wir die reine Wahrheit und Weisheit sehen werden; dieses Hineinschauen in Gottes Herz wird Allen geben einen herrlichen Anblick und Freude (Walch S. 2154). Darin aber sieht Luther einen Gewinn für Gott selbst; es ist nicht ein unbegründeter Zufall, daß die Welt geworden, vielmehr jene Seligkeit des Menschen dient der Freude und Herrlichkeit Gottes; daß der Mensch eine Creatur ist ad

[1]) Vgl. aus Luthers Auslegung der sieben Bußpsalmen zu Psalm 6, v. 1: „In allem Leiden und Anfechtung soll der Mensch zu aller ersten zu Gott laufen, und erkennen und aufnehmen, daß alles von Gott zugeschickt werde, es kom vom Teufel oder von Menschen“ (Altenburger Ausgabe I, S. 25).

[2]) Vgl. Dieckhoff, Deutsche Zeitschrift 1852, S. 133 ff.

Dei gloriam et laudem, das bezeichnet Luther geradezu als finis ejus creationis (Löscher S. 329). Dieses Ziel aber hat er gedacht als nicht unabhängig von, sondern fest verknüpft mit der Verwirklichung des Ethisch-Guten. Denn damit, daß der Mensch Gottes Geschöpf ist, ist doch das Weltziel als gloria Dei et beatitudo hominis noch nicht gesichert, es ist nicht die nur physische Macht Gottes, in deren Auswirkung er eine neue Befriedigung suchte, deren Offenbarung in der Schöpfung, in der physischen Abhängigkeit der Welt von ihm das Ziel wäre, vielmehr das gerade Gegentheil kann stattfinden und findet Statt, der Mensch, wie wir ihn thatsächlich in uns finden, ist physisch abhängig von Gott, und doch gefällt er Gott nicht, ist nicht eine Creatur zu Gottes Lob und Freude. Ebenso ist wohl jedem Menschen eingeboren der starke und nie verlöschende Trieb nach Seligkeit, aber auch dieses Streben sichert noch nicht das zu erreichende Ziel, Alle wollen selig werden und Gott gefallen, dem Gott, der die Macht hat über freudigen und leidvollen ewigen Zustand, aber gerade der Wille der Seligkeit wird die Kraft der Unseligkeit werden bei einem Theile der Menschen, wird die ewige Nichtbefriedigung wirken. Das gilt Luthern als die wunderliche Antinomie, der seltsame Streit zwischen Gottes und des Menschen Willen, daß beide die gleiche Seligkeit des Menschen wollen und doch das Resultat bei Vielen Unseligkeit wird. Diese Antinomie löst sich ihm dadurch, daß die Seligkeit des Menschen, wie Gott sie will und schenken möchte, nicht wie ein physisches Wohlsein, eine äußerliche Schmerzlosigkeit und Freudenfülle gedacht werden darf, sondern als eine Seligkeit, deren Werth auf der Verwirklichung des Ethisch-Guten beruht. Nicht das ist der oberste Grundsatz Gottes für das Weltziel, daß der Mensch in jenem äußerlichen Sinn Wohlsein empfangen soll, nicht darin schon sieht Gott seine Ehre und Herrlichkeit, vielmehr von solcher unethischen Freude Gottes an eigner Machtfülle, von solcher Selbstbespiegelung in der Hervorbringung von Wesen, die, gegen das Ethisch-Gute indifferent, vollendet wären in wesentlich doch nur thierischer Seligkeit, von derartiger eudämonistischer Liebe Gottes zu uns will Luther fortweisen zu der Freude Gottes am Ethisch-Guten; unser Trachten nach Seligkeit soll ein Trachten nach der rechten Seligkeit sein; auf die rechte Art, auf dem allein Gott wohlgefälligen Wege sollen wir selig werden wollen. (Vergl. Walch S. 2169, 2173, 2176. Löscher S. 244.) Luther hat es so tief empfunden, daß das Gute Seligkeit ist und darin aller Verschiedenheit

äußerlicher Lagen und Lebenszustände spottet, daß er mit mystischem Ausdruck behauptet, die Auserwählten Gottes würden also durch die Gnade befestigt, „daß sie auch im Tode und in der Hölle Gott loben, geschweige denn in jedem anderen zeitlichen Unglück und Schaden, indem sie alles dieses annehmen und billigen als von Gott geschehen, der da ist gerecht, gut, wahrhaftig" (Walch S. 2187. Löscher S. 253, vergl. auch S. 584 f.). So unabhängig ist die wahre Seligkeit von physischen Zuständen, so ruht sie auf der Liebe zu Gott, der gut ist, als auf ihrem festen Grunde. Die Behauptung der wesentlichen Bedeutung der Verwirklichung des Guten im Menschen für seine Seligkeit ruht auf Luthers ernstem sittlichen Bewußtsein; und kaum wird es erforderlich sein, länger zu verweilen bei den vielen Aussprüchen Luthers, nach denen er für die Vollendung des Menschen die Erfüllung mit dem Guten fordert. Mit dem bekannten Ausdruck der Mystik bezeichnet er schon in jener Weihnachtspredigt (Walch S. 2163 ff.) dies Ziel als die Vergottung des Menschen; wie in Gott ist Gerechtigkeit, Heiligkeit, Ehre und Herrlichkeit, so soll es alles auch an uns verwirklicht werden, wir sollen Gott sehr ähnlich werden, Deiformes, Niemand kann selig werden, in welchem es nicht alles verwirklicht wäre (Löscher S. 257; 630; Walch S. 2194 ff.).

In den angeführten Bestimmungen Luthers über den Zweck und die Aufgabe der Welt kann für sich freilich noch nicht eine Anschauung gefunden werden, die wesentlich eine neue und von der scholastischen abweichende genannt werden könnte. Auch Petrus Lombardus, Hugo von St. Victor, Thomas von Aquin u. A. haben es festgehalten, daß die Welt weder irgendwie zur Herstellung göttlicher Vollkommenheit gehöre, noch auch geschaffen sei zu einer Seligkeit, die gegen das Ethisch-Gute indifferent wäre. Das Bedeutende und Weiterführende in Luthers Anschauung ist nun aber, daß er kein Gutes kennt und zugeben will, als nur im lebensvollen Zusammenhang mit Gott. Schön und kräftig spricht Luther dieses in der Auslegung der sieben Bußpsalmen (Alt. Ausg. I, S. 45 a) aus: „Das Gras abgeschlagen oder gebrochen verleust seinen Ursprung; denn der einfließende Saft und Feuchtigkeit wird dürr und wird gut Feuerwerk. Also sind wir alle in Adam durch den Teufel geschlagen und beraubt unsers Ursprungs, das ist, Gottes, von welches Einfließen wir sollten grünen und wachsen, darum sind wir gnadlos, dürr, und des ewigen Feuers Materien worden." Gegen

die oben berührte scholastische Lehre von gewissen an ihnen selbst schon guten Werken verwahrt sich Luther auf's Entschiedenste, der gute Charakter eines Werks haftet ihm so wenig am Werk selbst und irgend einer ihm inhärirenden selbständigen Eigenthümlichkeit, daß er vielmehr von jedem Werk für sich behauptet, es könne Sünde sein. Besonders in der Predigt über die Furcht Gottes aus d. J. 1515 (Löscher S. 252 ff. Walch S. 2184 ff.) handelt Luther recht eigentlich von der Art des wahrhaft Guten und dem Wege, Gottes Wohlgefallen zu erlangen. „Gleichwie es nicht geschehen kann, daß derjenige, der Gott fürchtet, thun sollte, was böse ist, also kann es auch nicht geschehen, daß derjenige, welcher Gott verachtet, thun sollte, was recht und gut ist. Und es ist nicht zu verwundern, sintemal selbst die Verachtung das Böse ist und die Furcht selbst ist das Rechte und Gute. — — Ein jedes Werk hat so viel Gutes an sich, als von der Furcht Gottes dabei anzutreffen; und wiederum führet ein jedes Werk so viel Böses mit sich, als Verachtung dabei zu finden." Darum ist es ein thörichtes und nutzloses Beginnen, gewisse Werke zu erwählen und für besonders gute und verdienstliche zn halten, als könne es Werke geben, die an sich selber gut und Gott wohlgefällig wären (tamquam per se placitura). Die innere rechte Stellung des Menschen zu Gott selbst entscheidet über all sein Thun und macht es zu einem guten; äußerlich betrachtet kann ein Mensch ganz dasselbe Werk vollbringen, das bei dem Anderen gut ist und Gott gefällt, und doch kann es bei ihm schlecht und Sünde sein. Wie von Irrthumsgeistern getrieben kommen Luthern Jene vor, die so sehr von aller richtigen Erkenntniß des Ethisch-Guten sich haben fort und in die Irre führen lassen. Jenen Zusammenhang mit Gott nennt Luther hier nach seinem Text aus dem Prediger Salomonis die Furcht Gottes. Aber wie kann, so fragt er weiter, die Furcht Gottes ein Gutes und Gott Wohlgefälliges sein? Ist denn nicht Gott „das höchste Gut und höchst liebenswürdig", soll er nicht als ein solcher bei den Menschen gelten? Furcht aber hat es ja an sich, daß sie möchte, das Gefürchtete wäre nicht; zu wünschen aber, daß Gott nicht sei, nicht lebe, nicht mächtig, weise, gerecht, gut sei, ist die allergrößte Gotteslästerung. Doch Luther fordert auf, wohl zu unterscheiden zwischen dem Fürchten und dem Erschrecken (timor-horror Dei). Timor est fructus amoris, horror autem seminarium odii. Darum empfiehlt er für Furcht den entsprechenderen Ausdruck Ehrfurcht (reverentia), worin die Liebe liege, die nicht gedacht werden

könne ohne die Scheu, den Geliebten zu verletzen und zu beleidigen. „Die heilige Furcht hat Vergnügen, weil sie gegen den, den sie liebet, also beweget wird, daß sie ihm nicht genugsam kann Ehrerbietung erweisen" (Walch S. 2190). In dieser guten Herzensstellung zu Gott sieht Luther die Erfüllung des göttlichen Willens, die Erfüllung der göttlichen Idee des Menschen.

In mannichfachen Wendungen, bald diese, bald jene Seite hervorkehrend weiß Luther zu reden von dieser Art des wahrhaft Guten, daß es nur da ist in der lebendigen Bezogenheit auf Gott selbst; und man hat sich zu hüten, einseitig den Blick auf einer Seite ruhen zu lassen. Folgen wir ihm in die genauere Beschreibung der guten Herzensstellung des Menschen, indem wir noch ganz absehen von der Modifikation, welche sie durch die wirklich gewordene Sünde erfahren muß [1]), so sondern sich schon dem flüchtigen Blick zwei Hauptmomente, das negative der resignatio et abnegatio sui und das positive der fides, spes, caritas. Zur relativen Selbständigkeit denkt Luther die Welt und besonders den Menschen durch die Schöpfung von Gott entlassen; in eine Welt der Sichtbarkeit ist der Mensch hineingestellt, an ihm haften und ihn umgeben die materiellen Dinge mit ihren verschiedenen Begabungen, ihrem Fördernden und Hindernden. Er hat selbst eine eigenthümliche Begabung von Gott empfangen, in seinem geistigen Wesen ist er ein Abbild Gottes und darin erfährt er und ergreift sich selbst als etwas sowohl von Gott als von den anderen Creaturen Besondertes, als ein Fürsichsein. Mit dieser relativen Selbständigkeit (diesem Außergottsein oder der Sichtbarkeit) ist aber die Möglichkeit des falschen Weges, der sündigen Selbständigkeit der Welt und des Menschen gegeben; nicht die Wirklichkeit und Nothwendigkeit der Sünde, im Gegentheil jene Selbständigkeit ist von Gott gewollt und geschaffen, ist ebenso sehr auch die Möglichkeit und Anlage für das Gute. Bis-

---

[1]) Man darf uns das Recht, die negative und positive Seite der guten Herzensstellung, wie Luther sie zeichnet, als Beschreibung schon der ursprünglichen Aufgabe des Menschen (auch bei Nichteintritt der Sünde) zu fassen, nicht bestreiten. Denn mit bestimmten Worten gründet Luther die Selbstverneinung (an welche ein solcher Einwand sich doch nur schließen könnte) schon an die Schöpfung des Menschen. Die Schöpfung aus Nichts fordert als Widerklang im Herzen des Menschen, als ihre Antwort von ihm, daß er auf ethischem Wege wieder zu Nichts werde. Durch die Sünde bekommt dann die Selbstverneinung eine besondere Bestimmtheit, wie später dargethan werden soll.

weilen redet Luther wohl so, als sei die Sichtbarkeit und das in die Sichtbarkeit Hineingebundensein überhaupt schon Sünde, als komme es deßhalb nicht nur darauf an, die mögliche falsche Verflechtung mit der Sichtbarkeit zu negiren, sondern diese selbst zu fliehen; über dem, was wir sehen, erfahren und berühren von Innen und Außen, sollen wir hinaufsteigen zu dem, was in Gott ist, zu dem unsichtbaren Gott. In solchem Sinne scheint es verstanden werden zu müssen, wenn er in der Disputation vom freien Willen von dem Gegensatz von sündigem Fleisch und gutem Geist Gottes redet und geradezu in dem Wort: omnia bona extra Deum carnis sunt, sola bona increata spiritus sunt, es so stellt, als ob der Gegensatz von gut und böse zusammen fiele mit dem Gegensatz von ungeschaffen und geschaffen, unsichtbar und sichtbar. Doch weist der Zusammenhang des Wortes darauf hin, daß nur, sofern das Geschaffene sich selbst in Gegensatz zu dem Ungeschaffenen, zu Gott stellt, es als sündig bezeichnet werden soll (Löscher S. 331). Aehnlich wenn Luther die Forderung an den Menschen stellt, in purum nihilum sich zurückbringen zu lassen, sowie er aus dem Nichts geschaffen sei von Gott (Löscher S. 759, 782), oder wenn er es für ein Merkzeichen der wahrhaft Frommen hält, daß sie nicht nur divitias, gloriam, voluptatem, sondern selbst vitam fastidiunt (a. a. O. S. 585). Es lassen sich manche derartige Worte Luthers aufweisen, und sie erinnern sehr an die Anschauung und Redeweise der Mystik, welche auch die Gefahr einer dualistisch gefärbten Betrachtung von Gott und Welt, sowie eines darauf sich gründenden pantheistischen Aufgehens in Gott nicht genug vermieden hat. Aber solche Anklänge an unethische Redeweisen der Mystik dürfen nicht irre leiten, nicht sofort als Luthers Lehre bezeichnet werden. Man darf nicht übersehen, daß gegen solche Betrachtungsweise Luthers Gefühl bestimmt reagirt, darf die Ergänzung und Berichtigung jener Sätze durch andere Aussagen, die mit Sicherheit und Klarheit ausgesprochen werden, nicht aus den Augen verlieren. Die Welt der Sichtbarkeit ist Luthern, als von Gott geschaffen, gut, aus ihr leuchtet Gottes Güte und Herrlichkeit. Luther ist fern von einem weltflüchtigen und weltverachtenden Quietismus, von einem farblosen sich Hineinsenken in ein gegen die Welt der Sichtbarkeit nur spröde gedachtes Göttliches, fern von jenem anscheinend so gründlich demüthigen, Allem entsagenden, in Wahrheit aber gründlich hochmüthigen, sich selbst und seine Sünde entschuldigenden und beschönigenden Beschuldigen der Sichtbarkeit und Leiblichkeit.

Vielmehr gerade solchen Werken, die nach jener unrichtigen, physischen Bestimmung des Guten darum gut sein müßten, weil sie auf Negation der Sichtbarkeit und des Lebens zielen (Gebet, Fasten, Wachen), stellt er entgegen „das Werk eines Schneiders, Schusters, Bürgermeisters, Fürsten, ja einer jeglichen Kunst und Amtes“ als Gott wohlgefällige Werke, „wenn sie in der Furcht Gottes geschehen“; jene auserwählten ascetischen Werke haben keine Güte an ihnen selbst voraus vor diesen Werken des täglichen Lebens (Walch S. 2185). Hat Luther sich denn auch nicht genauer mit der Frage, inwiefern die sichtbare Welt die gute und nothwendige Grundlage für das ethische Ziel derselben ist, beschäftigt, schon nach seinem Schöpfungsbegriff steht ihm die Güte der Sichtbarkeit für sich, d. h. sofern der Mensch sie nicht zu einem falschen Centrum seines Herzens macht, fest. Wir fügen nur ein Wort Luthers aus der ersten Auslegung der zehn Gebote hinzu, das hinlängliches Zeugniß für unsere Darstellung ist; bei Löscher S. 591 heißt es: Quasi non sit id ipsum impiissimum sentire, quod Deus fecerit creaturam ad inclinationem peccati et non potius ad creationem justitiae, ut omnia cooperentur in donum (bonum?), non in malum hominibus, aut quasi ullus hominum necessitate pulsus peccat et non potius semper inclinatione [1]).

Diese Abwehr unrechter Auffassung Luthers hat uns schon hineingeführt in die Beschreibung der negativen Seite der guten Gesinnung und Stellung des Menschen. Denn das ist der mit besonderer Kraft erfaßte Gedanke Luthers, daß die mit jener von Gott geschaffenen physischen Selbständigkeit der Welt und des Menschen demselben gegebene Möglichkeit des ethischen Fürsichseins, die falsche Freiheit, negirt werde. Wir sollen nicht wähnen, daß die zunächst außer Gott gesetzte Welt wie ein zweiter Gott neben dem einigen Gott steht, daß sie in sich selbst genug habe und in ihrem physischen Fürsichsein das Ziel ihres Seins verwirklicht sei. Darin allein giebt

---

[1]) Mit einem gewissen Schein des Rechts könnte man aus den Aussagen Luthers über Gottes misericordia die Nothwendigkeit der Sünde zur Offenbarung des wahren Wesens Gottes folgern wollen. Indem Luther die Barmherzigkeit als das wahre Wesen Gottes (sein opus proprium) bezeichnet, zugleich aber Barmherzigkeit als unmöglich hinstellt, wenn nicht Sünder da sind (Predigt vom Evangelium am Tage St. Thomä, Walch 12, 2298 ff.), scheint Jenes zu folgen. Daß aber diese Folgerung unberechtigt ist, werden wir später erkennen können.

der Mensch der physischen Schöpfung und Selbständigkeit das ihr Gebührende, die rechte Bedeutung und Stellung, daß er auf Grund von ihr das Fürsichsein ethisch aufhebt. Man mag die ganze Welt der Sichtbarkeit überschauen, mag blicken auf die Mannichfaltigkeit der äußeren, materiellen Dinge oder auf die Güter des inneren, geistigen Lebens, man mag denken an Gefühle, Gedanken und Strebungen des Menschen, die nach gewöhnlicher Redeweise als gute und tugendhafte bezeichnet werden, ja, man mag nehmen die Sichtbarkeit, sofern sie das Göttliche als ein sichtbar, erfahrbar Gewordenes in sich schließt, alles Ruhen und Befriedigtsein darin, alles Trauen und Bauen darauf ist Sünde und Unrecht, ist falsche Selbständigkeit und Götzendienst; denn in all' dem wird das Creatürliche als Ziel betrachtet, wird das Mittel und der Weg mit dem Ziel verwechselt. Darum ist das der normale Weg der Weltentwicklung, daß der Mensch die Möglichkeit falscher Verflechtung mit der Sichtbarkeit zur ethischen Unmöglichkeit macht, seiner Bestimmung gemäß Ruhe und Befriedigung nicht kennend, als nur in dem unsichtbaren Gott, ihm sich öffnend, ihm gegenüber leidentlich, passiv sich verhaltend. In diesem Sinn beschreibt Luther die vollendete ethische Ausgestaltung des Menschen in der Weihnachtspredigt von 1515 (Walch S. 2167; Löscher S. 243) als ein solches vollendetes passiv sich Verhalten Gott gegenüber und vergleicht es mit der Potenz unsrer geistigen Kräfte im Verhältniß zu ihrer erst durch Einwirkung von Außen vermittelten und realisirten Actualität. Er denkt den Menschen in der Vollendung für sich als ein reines, pures Vermögen, ja einem Nichts ähnlich, wie eine Materie, die erst durch Gottes Berührung die Form erhält. Deus objectum beatitudinis est ipsa essentia beatorum, sine qua beati nihil essent omnino, sed dum attingunt ipsum, fiunt velut ex potentia aliquid (Vgl. Dieckhoff, deutsche Zeitschrift, S. 212). Gewiß, so starke Worte verrathen die große Verflechtung Luthers mit der Mystik, sie beweisen, was wir an einem späteren Ort noch deutlicher erkennen und betrachten werden, daß Luther die ethische Bedeutung der Persönlichkeit des Menschen noch nicht klar und völlig genug erfaßt hat; premirt man jene Worte, so giebt es, und soll es eigentlich gar nicht geben ein im Menschen relativ selbstständiges, positives Gutes auf Grund des göttlichen Wirkens, sondern nur ein reines Vermögen, also strenggenommen nur Physisches. Luther scheint ein Hinabsinken bis zur Selbstlosigkeit in jenen Worten zu fordern, ein pantheistisches Aufgehen in Gott. Und doch dürfen wir

auch hier als nothwendige Ergänzung und Correctiv die andere Seite nicht vergessen. Denn nicht nur, daß er an jener Stelle selbst wenigstens alle substantiellen Auffassungen des Aufgehens in Gott zurückweist, er hat auch an anderen Orten energisch die andere positive Seite hinzugefügt und behauptet, er sieht in jenem sich ganz leidentlich Hingeben und Oeffnen gegen Gott die kräftigste und bewußteste ethische Action des Menschen. Nicht wie in ein trostloses Dunkel der Nacht, nicht wie in's Ungewisse und Abenteuerliche hinein denkt Luther jene Selbstentleerung und Selbstaufgabe, jenes gänzliche Nichtswerden Gott gegenüber, vielmehr ist es ihm ein sehr fröhliches, die vollste Willigkeit und ethische Energie forderndes zu Gott hin sich Strecken und Oeffnen, es ist ihm getragen und in seinem ethischen Werth bewahrt durch die in die Seele gefallene, ihrer mächtig gewordene einzige Liebenswürdigkeit Gottes als des allein wahrhaften, ewigen höchsten Gutes. Deutlich liegt dies Moment schon in der Ausführung der oben angezogenen Predigt über die Furcht Gottes, nach welcher das Höchste und Beste, das allein Werthvolle ein Wollen Gottes ist, das frei von jedem unreinen niederen Motiv Gott um Gottes willen sucht und will, zu ihm hin bewegt wird von kindlich freier Liebe, im Vertrauen, daß Gott das Gute ist und nur das Gute will und thut. In demselben Sinn fordert Luther für die Wohlgefälligkeit vor Gott, für die Erfüllung des göttlichen Willens die caritas, weil Gottes Wille, wenn er erfüllt wird sine caritate, id est, facili, prompta, hilari, libente voluntate, gar nicht erfüllt wird (Löscher S. 631). Und in der Epiphanienpredigt, in welcher Luther recht eigentlich von der Selbsthingabe und ihrer positiven Seite redet, betont er stark die Freudigkeit und Willigkeit, mit der sie geschehen soll (Löscher S. 782, Walch S. 2316).

Diese positive Seite der guten Gott wohlgefälligen Herzensstellung des Menschen beschreibt Luther am Liebsten als fides, spes, caritas [1]). Es ist nun zunächst nicht schwer zu sehen, daß, so gerne Luther auch diese Trias neben einander stellt, sie ihm doch nicht schlechthin drei coordinirte Formen derselben einen rechten Grundgesinnung des Menschen sind. Wohl bezeichnet er sie als die drei theologischen Tugenden, und sie scheinen darnach nur wie Specificationen unter den generellen Begriff der Tugend zu fallen; und kann es nicht geleugnet werden, daß Luther an verschiedenen Orten bald im

---

[1]) Vgl. hierüber Dieckhoff, deutsche Zeitschrift S. 140 ff. S. 209 ff.

Glauben alles Andere schon enthalten sieht, bald in der Hoffnung oder der Liebe, so scheint es nahe zu liegen, in jeder dieser drei Formen der guten Gesinnung einen Ausdruck des Ganzen unter verschiedenen Gesichtspunkten zu finden. Doch wenn wir auch mit Recht dieses daraus entnehmen, daß in der That keines der drei Momente für sich in einem Menschen Wahrheit und Wirklichkeit haben kann, alle mit einander da sind, untrennbar, innig in einander verwoben, so ist dadurch doch nicht ausgeschlossen, sondern wird durch die Natur der Sache und Luthers ausdrückliche Darstellung geboten, daß die erste und grundlegende, die alles Andere vermittelnde und verwirklichende Bedeutung dem Glauben zukommt. Halten wir es im Auge, daß Luther die Bestimmung und Aufgabe des Menschen darin sieht, die mit der Sichtbarkeit oder Erfahrbarkeit seines eignen Wesens und der Welt außer ihm gegebene Möglichkeit des falschen Centrirens in ihr zu verneinen, in allem seinem inneren und äußeren Leben Gott zu wollen als das höchste Gut, den Gott, der für sich nicht erfahrbare Gegenwart im Herzen des Menschen haben kann, sondern als der unsichtbare selbst in seinen Offenbarungen nur in unvollkommener Weise sich uns darstellen und darbieten kann, halten wir es ferner fest, daß Luther trotzdem die Möglichkeit und Nothwendigkeit einer vollen Hinwendung zu Gott auf der einen Seite gewährleistet sieht durch den untilgbaren inneren Zug des Herzens zu ihm hin, auf der anderen durch das Nahetreten Gottes vermittelst äußerer Offenbarungsmittel, ja vermittelst der ganzen Welt der Sichtbarkeit und aller Begegnisse des Lebens, so ergiebt sich das Verständniß für diejenige Art des Glaubens, daß gerade er die Grundlage für die richtige ethische Gesinnung ist. Denn darauf wird es ja vor Allem ankommen, daß der Mensch auf Gott sich bezieht, daß er seine ethische Bestimmung zur Gottesgemeinschaft erfaßt und in seinem Bewußtsein bestätigt. Der Mensch soll Gott erfassen, soll das absolute Recht und den einzigen Werth des Göttlichen, alles Andere als durch das Göttliche gesetzt und in seinem Recht und seiner Bedeutung nur durch das Göttliche begründet und als auf Gott zu Beziehendes anerkennen. Und das ist nun gerade das Eigenthümliche des Glaubens, daß nur er das Organ ist, durch welches der Mensch das Unsichtbare, Göttliche erfassen und erkennen, daß nur er den Menschen in Beziehung setzen kann zu Gott. Darum steht Luthern der Glaube in der schärfsten Opposition gegen alle res und possessio; alles innere sich Richten auf Sichtbares, Erfahrbares, Präsentes kann nicht Glaube

sein, dem Glauben ist es wesentlich und eigenthümlich, auf das Unsichtbare sich zu richten. Aber für sich könnte diese Anerkennung des Göttlichen als des absoluten Urgrundes und alleinigen Zieles doch noch nicht fromm genannt werden, für sich kann es noch etwas Kaltes und starr Erkenntnißmäßiges sein. Luther sieht sehr wohl, daß diese Anerkennung ihrer ethischen Bestimmung erst bedarf, um gut und fromm zu sein. Ja an diese richtige Erkenntniß sieht er oft die größte Gefahr sich anschließen, bei denen nämlich, „die sich auf ihren Verstand verlassen und deßwegen meinen, daß Alles gut sei, weil sie es verstehen und die Wahrheit gar fein speculiren können, und also sicher in's Verderben gerathen" (Walch S. 2317). Darum wird ihm der Glaube wohl wesentlich auch durch die Erkenntniß constituirt, er ist die erkenntnißmäßige Gewißheit, omnia ex Deo esse et fore, der Glaube ist das Fürwahrhalten, daß Alles von Gott gekommen sei und kommen werde, aber an demselben Ort ist es ihm auch der Glaube, im Unterschied von spes und caritas, der *uns selbst uns nimmt* und alles Unsere auf Gott legt *mit Lob und Dankbarkeit* (Löscher S. 782, Walch S. 2315). Daß das Herz *willig* ist in der Anerkennung des Göttlichen, das gehört Luthern schon wesentlich zum Glauben, die fides ist ihm principiell schon im vollen Sinn eine substantia oder fiducia vera rerum non apparentium; im Glauben stellt sich der Mensch schon mit seinem Herzen auf den unsichtbaren Gott, wird auf ihn hingerichtet und geworfen (projicitur) in der das Bewußtsein von Gott bestätigenden Freudigkeit und Willigkeit des Herzens. Darf darum die formale Beschaffenheit des Glaubens nicht aufgefaßt werden als ein Erkennen für sich, sondern vielmehr als ein ethisirtes Erkennen, ein Erkennen, das den Willen, mit der Wahrheit und dem Guten sich zusammen zu schließen, schon unmittelbar in sich hat, so wird nicht geleugnet werden können, daß Luther für die Entstehung des Glaubens die Totalität des Menschen fordert, daß der Glaube schon in dieser seiner allgemeineren Art ihm *ein sittlicher, nicht ein bloß erkenntnißmäßiger Act* des Menschen ist. Aus dieser Bestimmung des Glaubens ergiebt sich, daß er nicht in dem Sinn für das fromme Leben und insbesondere die spes und caritas das Grundlegende sein soll, daß Hoffnung und Liebe zu Gott irgendwie von Außen sollten dem Glauben angehängt und unter seinen Einfluß gestellt werden, vielmehr müssen wir sagen: in gewissem Sinn müssen beide als schon den Glauben wesentlich mit constituirend, als von Anfang an ihm immanent bezeichnet werden.

Das wird schon nothwendig gesetzt durch die Behauptung seiner ethischen Art. Luther kennt wohl in abstracto einen Glauben, der nur erkenntnißmäßig ist, im Herzen und Werk keine Stätte hat, aber ein nur in der Erkenntniß und im Munde wirklicher Glaube ist ihm doch noch kein Glaube; der Glaube, der allein seinen Namen verdient, ist die willige und darum wirksame Anerkennung Gottes und des Guten. Das eben ist es, was den letzteren von jenem unterscheidet und ihm seinen alleinigen Werth giebt, daß sein Erkennen unmittelbar das Erkennen des Herzens ist, welches ferne von Gott nur Unruhe und Nichtbefriedigung kennend, nach Gott sich sehnt und von ihm die Erfüllung mit seinem Leben hofft. Es ist eine innere Bestimmtheit des Glaubens die ihn zur Herausstellung der spes und caritas treibt, so sind beide ihm schon immanent. Ohne Hoffnung und Liebe ist kein Glaube denkbar; der Glaube ist eine sittliche Bestimmtheit des Menschen, weil er in der Erkenntniß Gottes als des summum bonum summeque amabilis nicht gleichgültig ist, sondern Gott suchend und liebend [1]).

Der Glaube aber, der in gewissem Sinn spes und caritas schon in sich hat, soll doch wieder bestimmt von beiden unterschieden werden, Luther behauptet ihn als das beide erst möglich machende, beide verwirklichende Princip, ja, gerade weil er den Glauben schon ethisch bestimmt denkt, gewinnt er einen leichten und sicheren Uebergang von ihm zu Hoffnung und Liebe als Lebenstugenden. Wir suchen kurz das Verhältniß zu bestimmen, wie Luther es sich zu denken scheint, obgleich seine Aussagen darüber oft etwas schwankend und mannichfaltig sind; man wird dieses besonders

---

[1]) Es sei auf die obige Ausführung mit besonderer Betonung deßhalb gewiesen, weil in neuerer Zeit ein sonst so bedeutender und scharfsinniger Theologe Luthern und die lutherische Anschauung überhaupt eine sehr einseitige und ungünstige Beurtheilung hat erfahren lassen. Schneckenburger in der vergleichenden Darstellung des lutherischen und reformirten Lehrbegriffs (Stuttgart 1855) entkleidet den lutherischen Glaubensbegriff seiner ethischen Bedeutung. Es soll der Ruhm der reformirten Anschauung allein sein, einen tieferen, lebensvolleren Glaubensbegriff erkannt und behauptet zu haben. Auf reformirtem Boden soll z. B. nach Band I, S. 59 „die dem Lutheraner unerträgliche Bestimmung" vorkommen, „wonach der Glaube nicht bloß durch Liebe thätig ist, sondern in seinem hauptsächlichsten Lebenspunkte, im Verhältniß zu Gott und Christus selbst Liebe ist". Auf's Deutlichste aber zeigt sich uns hier, wie schon die früheste kräftige Behauptung des Glaubens bei Luther ihn als ethischen Act des Menschen denkt.

aus dem Angedeuteten zu erklären haben; spes und caritas sind in gewissem Sinn schon im Glauben enthalten und doch werden sie erst durch ihn, haben ihn zu ihrer Voraussetzung. Denn wenn im Glauben der Mensch in lebendige Beziehung zum unsichtbaren Gott sich setzt, ihm sich öffnet, hingiebt, Gott willig als den anerkennt, der alleiniger Urgrund und allein werthvolles Ziel ist, so treibt der Glaube nun dazu, daß der Mensch Gottes Thaten und Wirkungen in sich erfahren, durch Gottes Leitung sich will regieren lassen. Hat aber der Glaube alles Eigne und alle Verhältnisse der Sichtbarkeit als auf Gott zu beziehende und zu richtende willig anerkannt, so ist das nun eben die Lebenstugend der spes, daß der Mensch geduldig und still, Gottleidend Allem entgegensieht, sei es Gutes oder Böses. Ging bei dem Glauben die Bewegung vom Menschen hin auf das Unsichtbare, aber mit der Tendenz, vom Unsichtbaren sich bestimmen zu lassen, so geht bei der spes der Weg von Gott her auf den Menschen hin, insofern nun das göttliche Thun erwartet wird, die fides gestaltet die spes als Erwartung der göttlichen That. Darum sagt Luther von dieser, daß sie „erwartet eben das, was der Glaube geglaubt hat", oder daß man in ihr „erträget und hoffet alles Gute und auch das Böse". „Also nimmt uns der Glaube uns selbst und alles das Unsere und leget es auf Gott mit Loben und Danken, die Hoffnung giebt uns andere Dinge, indem sie Alles in Geduld und Sanftmuth tapfer erduldet" (Walch S. 2315. Löscher S. 782). In der Liebe aber vollendet sich das fromme Leben, sie ist das Ineinsbilden göttlichen und menschlichen Lebens, in ihr treffen göttlicher und menschlicher Wille zusammen in der lebendigen That, im fröhlichen Resultat der Vergottung des Menschen. So ist die Liebe der Ausdruck für die faktisch sich vollendende abnegatio sui; wir haben gesehen, daß Luther das Ziel des Menschen und seine Vollendung so dachte, daß der göttlichen That gegenüber der Mensch sich wie reine Potenz verhalte und darin sich selbst als Etwas, ja als vollendet wiederfinde durch die Berührung Gottes. Dies vollzieht sich in der Liebe, darum ist sie es, die uns nun in purum nihilum redigit, also, daß wir allein nach Gottes Willen uns bringen lassen zu unserm Anfang, zu Nichts. Darin ist die Liebe ein Lieben Gottes über alle Dinge, ein ihn allein Lieben und Wollen (Löscher S. 670) und zugleich ein nec Deum nec aliquid extra Deum cupere (S. 782). Der letztere Ausdruck darf nicht gepreßt werden, er ist unvorsichtig und zu sehr verflochten mit

Ausdrucksweisen einer das Ethische nicht genug wahrenden Mystik, er bedarf des anderen Satzes zur Ergänzung. Luther will durch ihn die völlige Resignation auf einen eignen, selbständigen Willen ausdrücken, Gottes Wille muß ganz der eigne Wille werden, ohne alle Klausel, allen Rückhalt. Daß aber, wie in der spes, so auch in der caritas die fides als Grundlage und Bedingung bleibt, ist leicht zu sehen, die Tendenz des Glaubens ist es, die sich in der Liebe erfüllt, fiele der Glaube fort, so wäre auch die Liebe unmöglich. Non habebis deos alienos, dicit ac mandat dominus, i. e. ut pura fide, firma spe, vera caritate in unum solum Deum confidamus, innitamur et ita eundem aestimemus, ut sine ipso nullum bonum nos habere credamus ac sentiamus, solus ipse nostrum bonum sit, quod sapimus, quod quaerimus, quod exspectamus, quod desideramus (Sermo a. 1516, Löscher 752).

Aus der gegebenen Bestimmung der rechten ethischen Stellung des Menschen zu Gott, wie sie grundlegend im Glauben schon ist und als Lebensmacht sich vollzieht und auswirkt in der Hoffnung und Liebe, tritt es deutlich hervor, wie lebensvoll Luthers Anschauung von der Güte des Menschenlebens ist; die innere Totalität des Menschen hat sich als solche dem Göttlichen aufzuschließen und mit ihm sich erfüllen zu lassen, und zwar nicht mit einem einzelnen Göttlichen, sei es Wort oder Werk, sondern mit dem lebendigen Gott in seiner Totalität. Nur darin hat Luther sich befriedigen können und es gilt ihm als ein erst anfangender, auf der Vorstufe befindlicher Glaube, wenn der Mensch seine Hingabe an Gott irgendwie bindet an ein Sichtbares, Erfahrbares, seinem Verständniß Ergreifbares. Nicht als ob das unsichtbare Göttliche nur ferne wäre sei es dem von Gott geredeten Wort oder der göttlichen That, vielmehr ist ja eben die Sichtbarkeit ein Offenbarungsmittel des unsichtbaren Gottes, sie soll Dienst thun für die Erweckung des Glaubens, aber ein Glaube, der dabei stehen bliebe, ist ein mangelhafter Glaube, ja „wenn Jemand nicht zunehmen will im Glauben, ist es eben so viel, als ob er gar nicht glaube." Gott selber muß der Glaube sich hingeben, dem unsichtbaren Gott, nicht bei einem mit der Sichtbarkeit verflochtenen besonderten Göttlichen stehen bleiben. Hierüber redet Luther besonders in der Predigt am 19ten Sonntag nach Trinit. 1517, auf Anlaß der Geschichte vom Königischen (Walch S. 2244 ff. Löscher S. 291 ff.). Der rechte und volle Glaube umfaßt nicht etwas Einzelnes, er ist so vollkommen, daß er viel Meh-

rerem glaubt, als ihm zum Glauben dargeboten werden kann; das heißt eben, er umfaßt Alles, weil er Gott selbst umfaßt und darin nothwendig alle Einzelnheiten göttlicher Offenbarungen und Lebensführungen. In der Gewißheit, daß Gott der einige Leiter und Lenker ist, daß von Gott nur das Gute kommen kann, hat dieser Glaube schon zum Voraus für Alles sich Gott hingegeben und geöffnet. Haec fides amplius nihil habet, cui credat seorsum, quia ita absoluta est et rotunda, ut pluribus credat, quam ei exhiberi possunt credenda: offert enim se totam nihil excipiens prorsus, de quo 1 Cor. 13: caritas omnia credit; hoc est, quod omnia, quae sunt, quae fiunt, ut ex solo Deo fluentia accipit et per suam rotunditatem omnia in ipsum refert, parata quicquid in omnibus cum omnibus voluerit facere (Löscher S. 293). Oft und gerne ergeht sich Luther in diesen Gedanken, gerade er, der so lange und schmerzlich geirrt hatte in den Einzelnheiten und Mitteldingen, aus denen er das ganze Göttliche und Gute zusammen zu stücken suchte, der aber nie darin Befriedigung gefunden hatte, er hat es erfahren, daß nur die lebendige und rückhaltlose Hingabe an Gott selbst der Seele Genügen bringen kann, daß nur eine solche Hingabe der Gottgewollten ethischen Aufgabe des Menschen gerecht wird.

In neuem helleren Lichte stellt sich uns hier die Vertiefung des frommen Lebens in Luthers Anschauung dar, wie wir sie oben schon andeuteten und im Allgemeinen nachwiesen. Luther will Nichts als wahrhaft gut anerkennen, es sei denn getragen von der lebendigen Gemeinschaft mit Gott selbst, ja diese Gemeinschaft, dieses Wollen Gottes ist ihm das Wollen des Guten. Indem nun der Glaube es ist, der Gott in seiner Totalität will und ergreift, so gilt Luthern als gut nur, was aus dem Glauben kommt. Neu und deutlicher stellt sich uns nun der Widerwille Luthers gegen das Auswählen einzelner Werke dar, klarer wird es, warum er solcher Art nur eine vorbereitende, nicht eine bleibende Stellung anweisen kann, sondern sie als gefährlich ansieht, wenn in ihr der Mensch sich begnügt. In seiner Einzelheit und Besonderung will man ja darin das Göttliche, Gute, sucht aus Einzelnheiten das Gute zusammen zu fügen, das doch in Wahrheit eine lebendige Einheit ist und nicht ruhen will, bis es in sich als in eine Einheit das menschliche Leben aufgenommen hat. Die Besonderungen des Göttlichen wollen als Mittel dienen zur Ergreifung des lebendigen Gottes, alle einzelnen Werke und ascetischen Uebungen, mögen sie auch ihr Gutes und ein äußerliches göttliches

Gebot für sich haben, sie haben doch nicht an ihnen selbst das Gute und Göttliche, sondern sollen führen zu Gott. Das Verharren und Befriedigtsein in einzelnen Werken deutet also auf eine falsche Gesinnung des Menschen hin, bezeugt, daß die Seele nicht auf Gott in seiner Totalität bezogen ist. Ist sie in letzterer Weise auf Gott gerichtet, so geht der Proceß des frommen Lebens naturwüchsig von Innen nach Außen. Darum ist das die Probe und der Beweis des rechten Glaubens, der fides rotunda, daß das Leben mit all' seinen Aeußerungen und Begegnissen ganz in Gottes Hand gestellt wird; in eindringlicher Weise fordert Luther diesen Charakter des Lebens für die, welche homines Dei sein wollen, sehr häufig. Gleich dem Thiere, das seinem Herrn gehorsam folgt, wohin es auch gehen mag, soll der Mensch Gott walten lassen in allen Dingen, seine einzige Sorge soll bleiben, Gott selbst sich ganz zu öffnen und hinzugeben. Was kümmert ihn der Name gewisser Werke, namenlos ist ihm das Werk, das er thun soll, indifferent ist er gegen die Einzelnheiten des Lebens und Thuns; da setzt man sich nicht einzelne Werke vor, sondern hat aufgegeben alles einzelne sich Vorsetzen; wie Gott leitet, so will man gehen (Löscher S. 749 und 752). Man würde Luthers Worte aber ganz mißverstehen, wollte man hierin leichtfertigen Antinomismus sehen oder daraus den Schluß ziehen, daß die Unterschiede von gut und böse für den Glaubenden dahinfielen, er überall, bei Allem, was er thue, in dem Vertrauen, Gott thue es durch ihn, ruhig und sicher sein werde, auch in Demjenigen, was etwa aus Lust der Sünde entspringt, welcher nachgebend er Gott nachzugeben sich einbilden könne. Luther will nicht diese antinomistische Mystik billigen. Denn darauf eben ruht jene Anschauung, daß da, wo der volle Glaube ist, Gott oder das Gute in seiner Totalität die Macht im Menschenherzen geworden ist; und darin hat alles Leben des Menschen allerdings den allerbestimmtesten und herrlichsten Namen, auch die einzelnen Werke, weil hervorgegangen aus der inneren Vermählung des Menschen mit Gott, haben den bestimmten Namen des Guten. Luthers Tendenz geht dahin, daß das ganze Leben des Menschen, sofern es aus dem Glauben hervorgeht, dadurch den Charakter des Guten hat, darum nun nicht mehr im Gefühl der inneren Leere und Ferne von Gott ängstlich herumgesucht wird unter Werken, sondern jedes Werk eo ipso schon den Charakter des Guten erhält. Das Gute hat Leben im Menschen, steht nicht äußerlich ihm gegenüber, darum hat das Leben das Gute in allen seinen Bethätigungen. So

ist es Luthern die Beziehung auf den ganzen lebendigen Gott, welche die Einheit, Lebendigkeit, Frische und Freude des frommen Lebens wirkt und sichert.

Es sind diese Fragen über die richtige Grundstellung des Menschen zu Gott im Allgemeinen, die Luthern ganz besonders in dieser Zeit beschäftigt haben und von dem Hinweis auf diese demüthig gläubige Gesinnung des Menschen sind die uns erhaltenen Zeugnisse aus derselben überall getragen. Wie wir schon andeuteten, hatte Luther die Sehnsucht nach Gott wohlgefälliger Art des Lebens durch die Hinwendung zu den Einzelnheiten des Lebens und der frommen Bethätigung zu befriedigen gesucht. Tief versenkt in das Streben, durch die Güte der frommen Uebungen und Werke die Güte des Herzens und Lebens vor Gott zu erarbeiten, hatte er das Ziel nicht erreichen können, die disharmonische Stimmung des Herzens ließ sich nicht in die ersehnte Harmonie umwandeln durch die einzelnen Bewegungen des Lebens; er sieht sich gedrängt auf den umgekehrten Weg, zuerst für die innere Totalität des Lebens die Eingründung in göttliches Wohlgefallen zu suchen, in dieser Richtung unterstützt besonders durch die Handreichung der Mystik. So richtet er sich mit vollster Energie auf diesen Punkt, und schon daraus wird es theilweise begreiflich, daß er im Vollgefühl des Gefundenen viel lieber und öfter über ihm nachsinnend sich vertieft, als daß er sofort zur erkenntnißmäßigen Hineinstellung des ganzen ethischen Lebens nach seinen Explicationen in die neu gefundene Grundlage weiterschritte. Geschieht es doch überall so natürlich und leicht, daß da, wo nach langer vergeblicher Mühe des Suchens rascher wie ein Geschenk des Himmels die befreiende und befriedigende Erkenntniß gewonnen wird, doch der Sinn länger gebunden bleibt in der mehr unmittelbaren Erfassung des Erkannten, die volle Freiheit des Besitzes, darum auch die rechte Gewandtheit und Fülle seiner Verwerthung nicht gefunden wird. So überwältigt ein neuer durchschlagender Gedanke den Menschen, hat ihn mehr noch in seiner Gewalt, als der Mensch den Gedanken. Er hat die Gewalt wohl über den Gedanken, aber eine Gewalt, die er nicht Gewalt hat zu gebrauchen. Luthers Natur zeigt uns Aehnliches öfter, er erringt in der praktischen Erfahrung, in der frommen Intuition, und an das Errungene klammert er sich, und die Furcht, es aus den Augen zu verlieren, läßt nicht rasch eine auf der Sicherheit des Besitzes ruhende Ausarbeitung des zusammen geschlossenen Ganzen in die feineren Nuancirungen

und einzelnen Gestaltungen zu ihrem Recht kommen. So hat Luther die Grundlage des frommen Lebens trefflich erkannt, aber er läßt sich wenig aus über die Art des sich explicirenden ethischen Lebens, es ist meist die Polemik gegen einseitige katholische Schätzung gewisser Werke, die seinen Blick in die Einzelnheiten des Lebens lenkt. Ja, gerade diese polemische Stellung ist hierbei wohl zu beachten, sie zwang ihn, immer wieder auf die Grundstimmung der „richtigen" Menschen zu recurriren, nur von der ihm klar gewordenen allein richtigen Grundlage des frommen Lebens aus konnte er kämpfen und überwinden. Darum muß er immer wieder sie vor Allem betonen. Aber freilich, ein Anderes kommt hinzu, wir sahen schon, Luther läßt sich darin so weit treiben, daß er ohne Weiteres jede Theorie des ethischen Handelns für überflüssig hält, daß ihm jene gute Grundlage schon Alles ist. Darin zeigt sich ein Mangel in seiner Anschauung vom Ethischen. Durch die Behauptung der persönlichen völligen Hingabe des Menschen an Gott hat er wohl dem Bedürfniß des frommen Sinnes genügen wollen, und im Ganzen auch genügt, aber diese Stärke seiner Lehre wird auf der anderen Seite doch zu einer Schwäche. Eine gewisse Selbständigkeit der Welt und des Menschen mußte Luther behaupten als durch die Schöpfung gesetzt, sie war nothwendig für die ethische Hingabe an Gott, sie ließ sich nicht leugnen, die wirklich gewordene Sünde und das Schuldbewußtsein verbot schon ihre Leugnung. Darum hat Luther für die Hinwendung des Menschen zu Gott, für die Verwirklichung dieser Grundstellung zu Gott die Willigkeit des Menschen gefordert. Er denkt das Gläubigwerden, das von Gott zu Gott sich ziehen Lassen nicht wie einen unvermeidlichen Naturproceß, aber in dieser Hingabe sieht er nun, je voller sie geschieht, desto mehr, eine Verzichtleistung auf jede ethische Selbständigkeit Gott gegenüber. Nachdem die Hingabe an Gott vollzogen ist, weiß Luther nicht Raum zu gewinnen für ein sittliches Leben, das auf Grund der Erfüllung mit göttlichem Leben nun auch wirklich ein eignes Leben führt, ein in sich Werthvolles selber wirkt, Gott gegenüber ein eigner Lebensheerd ist. Luther denkt den vollendeten Menschen zu sehr nur wie ein Anhängsel Gottes, zu sehr nur als ausschließlich formal sich verhaltend zum Göttlichen. Das passive oder receptive Verhalten des Menschen zu Gott ist ihm allein das Werthvolle, er läßt es nicht fortschreiten und sein Ziel erreichen in einem relativ selbständigen auf Grund des Empfangens

auch gebenden, auf Grund göttlicher That auch selbst thätigen und ethische Ziele verfolgenden göttlich-menschlichen Thun. Was der Glaubende thut aus seinem Glauben heraus, das thut eigentlich doch immer Gott selbst, welcher den rein instrumental sich verhaltenden Menschen erfüllt und regiert. Die so trefflich erfaßte ethische Grundlage ist zu sehr schon die Totalität des ethischen Lebens. Die natürliche Folge davon war, daß eine feste Theorie des sittlichen Lebens für Luther keinen Werth haben konnte; einzelne ethische Normen haben nur da Sinn, wo gewisse Lebensziele verfolgt werden. Luther neigt zu einer Anschauung, nach der es nur eine Beschreibung des frommen Lebens a posteriori geben kann. Mag er darin aber auch fern sein von sittlich leichtfertigem Antinomismus; wie leicht ein solcher an seine Lehre sich anschließen kann, erhellt von selbst. — Es könnte diese mangelhafte Erkenntniß der ethischen Bedeutung der Persönlichkeit und eines wahrhaft guten Lebens auffallend erscheinen, zumal doch feststeht, daß Luther eine schöne Grundlage für ein rechtes, freies und doch gebundenes sittliches Leben gewonnen hat, und ferner auch doch zugegeben werden muß, daß sein gesunder, kerniger Sinn auf eine recht erfüllte und reiche Anschauung von den Gestaltungen des sittlichen Lebens, der freien Bethätigung der frommen Gesinnung angelegt ist. Es zeigt sich hier aber als die Quelle jener Einseitigkeit die noch zu sehr mit unrichtiger, überwiegend physisch gefärbter Bestimmung des göttlichen Wesens verflochtene Betrachtung des Wirkens Gottes bei Luther. Gerade in diesen allgemeineren Fragen des frommen Lebens, in denen noch nicht so sehr das Interesse an der Barmherzigkeit Gottes seinen heilsamen Einfluß ausübt und vor zu einseitiger Betonung der physischen majestas Gottes bewahrt, wirkt ein Gottesbegriff nach, wie Luther ihn von der Kirche überkam, ein Gottesbegriff, der die physischen Bestimmungen des Wesens Gottes nicht genug ethisirt hatte. Luther sieht Gottes Ehre und Herrlichkeit zu überwiegend darin, daß er in unmittelbarer Weise Alles wirkt. Die Frömmigkeit, die Gott geben will, was ihm gebührt, ihn ehrt, bestimmt sich darnach als das reine passive Verhalten zu Gott. Eine dauernde gute Selbständigkeit der Welt als einer in sich, wenn auch nur durch Gott, werthvollen, darin aber Gottes Ehre am Besten bewahrenden hat Luther nicht gewinnen können [1]).

---

[1]) Es ist deutlich, inwiefern an dem hier hervortretenden Mangel in Luthers Lehre die Behauptung Schneckenburgers, daß die lutherische Anschauung auf die volle ethische Ausgestaltung des Menschen ein viel zu leichtes Gewicht

So gilt es also für das fromme Leben, daß nicht eine Mannichfaltigkeit von sittlichen Normen, nicht einzelne benannte Werke demselben vorgestellt sein sollen, damit es sie in sich zu verwirklichen trachte, vielmehr hat sich uns als einheitlicher Ausdruck für die rechte Art des sittlichen Lebens ergeben, daß der Mensch sich des Eignen entäußernd völlig frei und offen sich hingiebt dem Wirken Gottes. Bedenken wir nun aber weiter, daß Luther doch weit entfernt ist, alles Denkbare als ein dem Wirken Gottes in uns Mögliches zu bezeichnen, mit anderen Worten, daß ihm gar nicht die einzelnen Lebensäußerungen der von Gott Geleiteten denselben Inhalt sollen haben können, den nur immer die Lebensäußerungen der Gottlosen haben können, so daß also der Unterschied nur in der formalen Verschiedenheit beruhte und wir uns denken dürften, bei dem von Gott Geleiteten würde auch das, was wir bei dem Gottlosen als sündiges Werk bezeichnen, ein gutes Werk; vielmehr Luther gar nicht zweifelhaft ist, daß Gott in dem Menschen ein auch inhaltlich bestimmtes Gutes wirken, daß er alle sogenannten Tugenden in ihm verwirklichen wird, so deutet dies dahin, daß Luther wenigstens eine Theorie des göttlichen Thuns annimmt, an einen festen Inhalt desselben glaubt. Und hier nun erhebt sich uns die inhaltschwere und folgenreiche Frage, worauf dieser feste Inhalt des göttlichen Wirkens beruht? Warum ist gerade dieses, was wir als gut oder als Tugend bezeichnen, der Inhalt jenes Wirkens und nicht das, was uns als sündig gilt? ja, warum ist die rechte Furcht Gottes selbst das Gute, in sich schließend die Verwirklichung alles einzelnen Guten, die Verachtung Gottes selbst aber das Böse, in sich schließend alles einzelne Sündige? Wie verhält sich das Gute zu Gott, zu seinem Wesen, seinem Willen? Ist es der gebietende Machtwille Gottes, diese formale Beschaffenheit, durch welche das Gute seine Güte hat? und haben wir den inhaltlich bestimmten Charakter des göttlichen Wirkens in den Frommen so zu deuten, daß Gott nun einmal gewisse Normen des Lebens und Handelns zu Normen des Guten gemacht hat, darum auch an ihnen festhält, obgleich er auch die entgegengesetzten, die uns jetzt als Normen

---

legt, sie in ein viel zu äußerliches und loses Verhältniß zum Glauben setzt, einen relativen Halt hat. Aber doch nur einen sehr relativen, wie schon aus dem oben zur Erklärung Gesagten hervorgeht. Zumal aber später werden wir sehen, daß Luther ein sehr bestimmtes und großes Gewicht auf die ethische Vollendung der Persönlichkeit gelegt haben will.

des Bösen gelten müssen, zu jenen hätte machen können nach seiner Willkühr? Gott ist ja der Absolute, der Herr und Schöpfer, Gehorsam kann er fordern von uns, ruht in diesem Gehorsam gegen Gott darum das Gute, weil Gott der allmächtige Wille ist? Oder giebt es vielmehr eine Güte des Guten, die in sich selbst befestigt und unwandelbar auch eine Macht ist in und über Gott selbst? ruht die Güte des Guten nicht in jener formalen Beschaffenheit, sondern in seinem Inhalt? soll Gott gefürchtet werden nicht weil er zu gebieten hat nach der Macht seines Willens, sondern weil er nur das Gute, das seinen Werth in sich selbst schon hat, gebieten und wirken kann? — Es ist nicht schwer zu sehen, wie verhängnißvoll jene erstere Anschauung für das fromme Leben werden muß, die folgenden Andeutungen werden es abnehmen lassen [1]).

Manche Aussprüche Luthers scheinen auf ein liberum arbitrium in Gott als letzten Grund des Guten zu weisen. Von irgend einer innerlichen Gebundenheit Gottes scheint keine Andeutung sich zu finden, namenlos sind die Werke, die Gott wirkt, für den Menschen, er kennt ihren bestimmten Inhalt noch nicht, nur in Gottes Willen sich zu fügen treibt es den Frommen; daß Alles, was Gott will und wirkt, gut ist, sagt Luther häufig, aber will er dadurch ausschließen, daß es für Gott ein festes Gutes giebt? Und man erinnere sich des früher angeführten Wortes, nach welchem der Fromme auch dann Gott loben soll, wenn Gott ihm die Hölle zutheilte, darum, weil er in Gottes Willen allezeit sich fügt. Gewiß hat Luther unter Hölle die Verdammniß verstanden, die Strafe der Sünde als stärkste Qual. Folgt dann nicht daraus, daß Gott nicht in sich gebunden gedacht ist, nur die Bösen zu verdammen, sondern es ihm möglich wäre, auch dem Frommen die Hölle zuzutheilen? Nun besteht aber ein solches Thun Gottes nicht mit innerlicher Bestimmtheit durch ein festes Gutes, doch sollte der Fromme Gott loben in der Hölle, scheint da nicht nur Gottes liberum arbitrium, Gottes Machtwille Grund des Lobes sein zu können? Oder dürfen wir festhalten, daß jener Fall, als ein in sich unmöglicher, nur gesetzt ist, um auf's Deutlichste die von der Verschiedenheit äußerer Zustände unabhängige Liebe des Frommen zu Gott zu behaupten, als eine

---

[1]) Vergl. über die Bedeutung dieser Frage die treffliche und lichtvolle Ausführung Dorners in diesen Jahrbüchern Band 3, 1858, S. 579 ff.: Dogmatische Erörterung der Lehre von der Unveränderlichkeit Gottes (Nr. II).

Liebe, die, unerschütterlich überzeugt, daß es ein festes Gutes in Gott giebt, weiß, daß Gott nur das in sich wahrhaft Gute thun kann, darum lobend festhält an der Güte des göttlichen Thuns, auch wo das Auge sein Thun als ein gutes nicht verstehen kann? — Ferner in der Predigt von der Furcht Gottes eifert Luther so energisch dagegen, daß das gute Werk seine Güte in sich selbst trägt, alle Güte des Werkes soll allein darauf beruhen, daß es in der Furcht und im Gehorsam Gottes geschieht, ja, in diesem Zusammenhang sagt er geradezu (Walch S. 2185), „daß nicht allein die bösen Werke Sünde sind, sondern daß auch die guten Werke können Sünde sein, nämlich die da in Sicherheit, Stolz und ohne Furcht Gottes geschehen". Darf dies Wort so verstanden werden, daß jene „guten Werke" in Wahrheit und nicht nur in der Einbildung ihrer Thäter gute sind, aber die Güte des Guten, die es an ihm selbst hat, von Gott nicht anerkannt wird, wenn nicht darin sein absoluter Machtwille gewollt wird; oder ist vielmehr zu sagen, daß jene guten Werke nur den Schein des Guten haben und deßhalb böse sind, weil das Gute in seiner Totalität eben nur in Gott ist, darum nur, was an Gott Antheil hat, zum Guten in Wahrheit gerechnet werden darf?

Wir können *starke directe Zeugnisse* aus dieser Zeit Luthers aufweisen, aus denen deutlich hervorgeht, daß er allerdings *eine innere feste Natur des Guten in Gott* glaubt, ein Gesetz des Guten, das nicht auf Gottes Willen, sondern auf seinem Wesen beruht. Da aber diese Aussprüche enge verwoben sind mit der Lehre Luthers von der misericordia Gottes, so wird es vorzuziehen sein, an dem späteren Ort, der über die Barmherzigkeit als Grund des Heils in Christo handeln soll, diese Zeugnisse zu besprechen. *Wir beschränken uns jetzt auf einige Andeutungen, um zu zeigen, wie sehr wir schon in Betreff der behandelten Lehre Luthers in die größten Verwicklungen und Widersprüche geriethen, wenn das Gute von ihm nicht als ein in sich Festes gedacht wäre.* Die Beschreibung der ethischen Aufgabe des Menschen würde unverständlich sein. Denn Gott sollen wir sehr ähnlich werden, Vergottung sieht Luther als das Ziel des Menschen an. Ist aber in Gott das Höchste ein liberum arbitrium, ist Gott gut, indem er indifferent ist gegen ein inhaltlich bestimmtes Gutes oder Böses, warum ist es die Hauptsünde des Menschen, seinem liberum arbitrium zu folgen? müßte nicht die beste Vergottung des Menschen seine Selbstherrlichkeit sein? warum

gilt Luthern gerade das Aufgeben des Eigenwillens, die bestimmteste Bestimmtheit desselben durch Gott als die größte Aehnlichkeit mit Gott? würde denn nicht gerade dann beim Menschen wohl ein Gehorsam gegen göttlichen Willen sein können, aber darin eben die größte Unähnlichkeit mit Gott? Und man bedenke Luthers Lehre in der Predigt über die Furcht Gottes. Nur das ist ihm die rechte Furcht Gottes, in welcher Gott gesucht und gewollt wird als das höchste Gut und höchst liebenswürdig; nicht in der knechtischen Furcht vor dem die Gewalt und Macht der Strafe besitzenden Gott, sondern in der Furcht der Liebe, in einer freien und kindlichen Ehrfurcht. Wie kann ein kindlich vertrauendes Verhältniß zu Gott gedacht werden, wenn all' seine Liebenswürdigkeit darin besteht, daß er absoluter Machtwille ist? wie soll da eine kindliche und nicht knechtische Furcht, Gott nicht zu verletzen, die Triebfeder des ethischen Lebens werden können? wo wäre die Liebenswürdigkeit Gottes, die den Menschen weiter führte als bis zu jener kalten Resignation, welche bescheiden oder klug berechnend dem absoluten Machtwillen Gottes wiche? Und die Seligkeit soll ein Anschauen des Herzens Gottes sein, das soll Allen geben einen herrlichen Anblick und Freude; was soll denn das für eine Freude sein, wenn Gott die leere Macht ist, ein Knecht seiner Laune, seines liberum arbitrium? wäre der Mensch nicht seliger dann, indem er sich selber anschaute, sich selber, der durch Mühseligkeit und schwere Selbstverleugnung eigne Lust und Laune brach und fest wurde in dem, was er für das Gute, das allein sein Sollende hielt? Sünde, Schuld und Erlösung aber würden ganz räthselhaft, ja eigentlich unmöglich werden. Wollte Gott durch die Welt nichts Weiteres gewinnen als die Verherrlichung seines absoluten Machtwillens, wie sollte er den Menschen dann nicht geschaffen haben als einen durch physische Nothwendigkeit ihn Anerkennenden, vor ihm sich Demüthigenden? Die Sünde könnte nicht mehr Sünde sein, das Schuldgefühl würde seinen Stachel verlieren, wenn das Böse auch das Gute hätte sein können je nach Gottes Belieben. Eine Erlösung, die geschichtlich in's Werk gesetzt werden mußte, wäre ein Räthsel, wenn doch ein einfacher Willensact Gottes die sündige Welt zur allerbesten und treusten machen könnte. — Solche Fragen ließen sich um ein Bedeutendes vermehren, es mag genug sein um zu zeigen, daß Luthers Lehre von den größten Schwierigkeiten gepreßt wäre, wenn nicht in Gott das Gute ein Festes, unlösbar mit ihm Verbundenes wäre. Weil Gott

innerlich an das schon in sich Gute gebunden ist, daß er nur dieses wollen kann, so ist Alles, was Gott will, gut [1]).

Werden wir denn auch erst im Folgenden positive Zeugnisse für diese Anschauung Luthers zu betrachten haben, es muß uns schon hier feststehen, daß er Gott innerlich ethisch bestimmt denkt. Auf der anderen Seite aber haben wir schon anzudeuten Gelegenheit gehabt, daß gerade besonders in diesen allgemeinen Fragen des frommen Lebens die centrale Bedeutung des Guten für Gottes Wesen von Luther nicht genügend erkannt, Gottes Ehre und Herrlichkeit nicht entschieden genug in diese innerliche Erfüllung mit dem Ethisch-Guten gesetzt ist. Unser Weg führt uns jetzt weiter von der Betrachtung der ethischen Aufgabe der Welt, der Bedeutung des Guten für die Welt und für Gott fort und hin zu Luthers Lehre von Sünde, Schuld und Erlösung, seine Anschauung darüber wird auf Grund unserer vorangeschickten allgemeineren Betrachtung ohne Schwierigkeit sich ergeben.

Wir haben gesehen, daß Luther mit der Schöpfung der Welt der Sichtbarkeit als einer zunächst außergöttlichen und selbständigen, erst durch ethische That des Menschen ihr Ziel, die vollendete Gottesgemeinschaft, erreichenden die Möglichkeit der Sünde gesetzt sah. Schon dort konnten wir es nicht vermeiden, das Wesen der Sünde, wie Luther es treffend bezeichnet, anzudeuten; mit wenigen Zügen haben wir jetzt darauf zurückzukommen. Die Sünde, wie sie nun eine in der Welt wirklich gewordene ist, ist Luthern die falsche Selbständigkeit der Creatur Gott gegenüber, die Selbstgenugsamkeit und Selbstherrlichkeit der Creatur. Die Sünde ist Götzendienst und

---

[1]) Es sei hier in Bezug auf Luthers Verhältniß zur Prädestination bemerkt, daß diese später so sehr bei ihm hervortretende Anschauung in dieser Zeit selbst noch ganz zurücktritt. Aber wenn doch die Prädestinationslehre auf einer Seite innig mit der Art zusammenhängt, wie das absolute Wirken Gottes gedacht wird, so geht schon aus unseren letzten Ausführungen deutlich hervor, daß dieselbe wohl an den Resten der zu sehr physisch gefärbten Gottesbetrachtung bei Luther, nach welcher er die normale Welt nicht als eine ethisch auch relativ selbständige fassen will, eine Stütze finden konnte, auf der anderen Seite aber doch wieder durch die Keime einer richtigeren Gottesbetrachtung, nach welcher in Gott selbst eine Gebundenheit im Guten mit Ausschluß der Willkühr zu behaupten ist, sobald solche Ansätze eine naturwüchsige Ausbildung fanden, unmöglich werden mußte. Es ist zu bedauern, daß diese Weiterbildung von Luther nie vollzogen wurde.

faßt sich zusammen in der Uebertretung des ersten Gebotes. Am Anfang der ersten Auslegung der zehn Gebote spricht Luther sich darüber genauer aus. Alle Adamskinder treiben Abgötterei und übertreten das erste Gebot. „Doch merke, daß da sind zweierlei Abgötter. Etliche von außen, die anderen von innen. Die von außen, als die das Holz, Stein, Thier oder Sterne anbeten. — — Diese äußerliche Abgötterei fleußt aber aus der innerlichen. Abgötterei von innen ist, so der Mensch aus Furcht der Strafe oder seines Nutzens halb von außen die Creatur zwar nicht anbetet, aber innerlich im Herzen hat er noch eine Lieb und Zuversicht zur Creatur. Was ist's, daß du die Knie nicht beugest für Reichthum und Ehr u. s. w. und opferst ihnen das beste, das in dir ist, nämlich dein Herz und deine Seele?" (Löscher S. 583). War es die ethische Aufgabe der Menschen, durch rückhaltlose Hingabe an Gott ein in Gottes Leben erfülltes Sein zu gewinnen, so ist Sünde die im Gegensatz gegen Gott behauptete Selbständigkeit, jede Richtung des Menschen, deren substantia nicht Gott ist, sondern die Sichtbarkeit. Darum heißt es in der Auslegung der sieben Bußpsalmen (Alt. Ausg. I S. 41 b): „Ein krummer Geist ist des Fleisches und Adams Geist, der in allen Dingen sich in sich selbst büget, das Seine suchet, der ist uns angeboren". So mannichfaltig die Welt der Sichtbarkeit ist, ebenso mannichfaltig ist die Sünde, welche mit ihr sich zusammen schließt. Nicht nur die äußere Welt begreift die Objekte falschen menschlichen Vertrauens, sündiger Liebe in sich, es giebt nicht nur eine luxuria carnis, sondern auch eine luxuria spiritus (Löscher S. 748 ff.). Luthers Kampf ist ganz vorwiegend gegen die superbi sancti gerichtet, gegen alle die, welche in äußerlicher Gerechtigkeit ihr Leben zusammen zu fügen suchen mit gewissen vom Gesetz gebotenen Werken, die in eingebildeter Güte sich damit trösten, daß sie ihr Leben von den gröberen Verflechtungen mit der Sinnlichkeit frei halten, doch aber innerlich an der Trefflichkeit des eigenen Herzens und Lebens, an der eignen Weisheit und Güte vertrauend haften [1]). Luther

---

[1]) Vergl. Auslegung der sieben Bußpsalmen zu Ps. 51, 6 (Alt. Ausg. I S. 39 b): „Was ist das? Kann Gott nicht rechtfertig sein, wir seien denn Sünder? Oder wer richtet Gott? Daß Gott in sich selbst und in seiner Natur von Niemand werd gerichtet oder gerechtfertiget, ist offenbar, denn er die ewige, beständige, wesende und nimmer wandelbare Gerechtigkeit selbst ist und aller Ding der oberste Richter. Aber in seinen Worten und Werken geschieht ihm von den eigenrechtfertigen und eigendünkenden Menschen stetiges Wider=

hat es in eigner schwerer Erfahrung erkannt, wie geistig und heimlich, dem Blick leicht sich entziehend der gottlose, götzendienerische Sinn im Menschen wohnen kann. Und Alles, was nicht Liebe zu Gott, Vertrauen auf Gott allein ist, ist Sünde; tot idola quot dilecta. Darin wird der Creatur ein ganz falscher Charakter gegeben, sie ist bestimmt zur gloria Dei, die Häßlichkeit und Verwerflichkeit der Sünde ist die Entehrung, Verschmähung des Gottes alles Guten. Mag auch anfänglich der Mensch nicht bewußt soweit fortschreiten wollen, es ist der Weg der Sünde, auf den er weiter gedrängt wird, daß er zuletzt Deum violenter negat. Vide, quo perveniat furens et insipiens superbia! (Löscher S. 747).

Es war die Kraft und Lauterkeit des frommen Sinnes Luthers, die ihn das Gute in den unmittelbaren Lebenszusammenhang mit Gott eingründen, die Sünde als die Lösung von Gott erkennen ließ: es war dieselbe Klarheit und Energie seines sittlich-religiösen Bewußtseins, die ihn kein Sündenbewußtsein kennen ließ, das nicht nothwendig das Bewußtsein d e r S c h u l d in sich trüge. Schreckte schon der Knabe furchtsam zusammen vor dem richtenden, die Sühne der Sünde fordernden Gott, so hat die lange Zeit, in welcher Luther um die Versöhnung mit Gott durch eigne Kraft und Gerechtigkeit gerungen hat, jenes Gefühl nicht getilgt noch abgestumpft. Die uns aus den Jahren 1515—17 von seiner Lehre erhaltenen Zeugnisse sind durchaus beherrscht von demselben ernsten Bewußtsein des auf der Sünde lastenden Zornes Gottes. In seiner Forderung des Guten ist Gott unerbittlich, wie in jedem einzelnen Gebot das ganze Gesetz ist, das Gute überhaupt von Luther nicht gedacht ist als ein äußerlich Zusammensetzbares, so muß Gott auch des anscheinend kleinsten Gebotes Uebertretung dem Menschen zurechnen. „Und hilft ihnen nicht, daß sie sprechen, als sollt nicht noth sein, daß jedermann vollkommen sei, gleich als wäre dieses Gebot allein Holz und Steinen und nicht den Menschen gegeben, welches doch so vollkommen erfüllt werden muß, daß auch nicht der kleinste Buchstabe noch Titul davon zergehen soll" (Erste Auslegung der zehn Geb., Löscher S. 586). Darum jagt und plagt den Sünder das Gewissen und wir hören im Gewissen die Stimme des Richters, der uns verurtheilt und von sich weist; die hinzutretenden äußeren Plagen aber empfangen durch das schuldbe-

---

sprechen, Widerstreben, Richten, Verdammen und ist zwischen ihm und denselben ohn Unterlaß ein kriegischer Gerichtshandel über seinen Worten und Werken".

wußte Gewissen die rechte Auslegung, sie werden gewußt als Strafe der Sünde (Walch S. 2281). Vor Allem aber scharf und schneidend wird die Sündenerkenntniß und das Schuldbewußtsein durch das Evangelium, welches den spiritualen Sinn des Gesetzes aufdeckt und entgegenhält. Diese spirituale Erkenntniß des göttlichen Willens tödtet noch viel mehr, sie eben macht eine auf äußerlicher Auffassung der Gebote sich stützende eigne Gesetzeserfüllung und Gerechtigkeit unmöglich, sie führt den Menschen darum in das Verzweifeln an eigner Kraft, sie demüthigt ihn, sie nimmt ihm jeden Anhalt bei sich selbst (Löscher S. 762). „Denn wenn erkannt wird, daß durch keine Anschläge und durch keine Hülfe die Lust kann von uns genommen werden und daß dieselbe wider das Gesetz ist, welches da saget: laß dich nicht gelüsten, und wenn wir alle erfahren, daß die Lust ganz unüberwindlich ist, was ist übrig, als daß die Weisheit des Fleisches aufhöre, weiche, an sich selbst verzweifle, untergehe und also gedemüthigt anderswo Hülfe suche, die sie ihr selbst nicht geben kann.“ (Walch S. 2180, vergl. auch S. 2264. Löscher S. 743.)

Die Unmöglichkeit einer Rechtfertigung des Menschen vor Gott aus eigner Kraft behauptet Luther unablässig und entschieden. Möge seine Anschauung darüber uns deutlicher werden durch die Beantwortung der Frage: worin Luther die Sühne und Heilung der Sünde beschlossen denkt; wodurch der Mensch Gottes Wohlgefallen wieder erlangen würde? Aus der Art der allein genügenden und darum nothwendig von Gott zu fordernden Sühne wird das Verständniß des von Luther vertretenen Heilsweges durch Christum klarer sich ergeben. Eine genauere Betrachtung aber zeigt, wie innig seine Lehre von der rechten Sühne der Sünde sich an die schon dargelegte Bestimmung der ethischen Aufgabe des Menschen anschließt. Es mag hier zunächst eine Ausführung aus der ersten Auslegung der zehn Gebote (Löscher S. 619) ihren Platz finden. Im Gegensatz zu der falschen eingebildeten Gerechtigkeit schildert Luther die Art Derer, welche in Wahrheit nach Gerechtigkeit trachten. Veri servi justitiae sciunt et confitentur, se totos esse peccatum totumque suum bonum non intra se, sed extra se, in Deo et misericordia ejus situm esse volunt. Quia justus ex fide vivet, non autem justificatur in conspectu Dei omnis vivens. Unde suis malis pressi neminem judicant nisi se ipsos. Nulli detrahunt, neminem contemnunt nisi se ipsos. Et implent hanc definitionem justitiae: justitia est accusatio sui in prin-

cipio et justus primum est accusator sui. Hi habent vere unum Deum, ex quo, per quem et in quem justificantur et sunt sine peccato per misericordiam Dei ignoscentem, non per suam justitiam operantem. Sic glorificatur Deus et colitur vere, dum ejus operibus tribuitur, quicquid sumus, imo dum opera nostra non sint nostra, sed Dei, sicut Christus ait: doctrina mea non est mea. Ita nihil nobis relictum est, nisi peccatum, stultitia, malitia, perditio et confusio. Ac per hoc non possumus nobis in ullo placere aut idolum facere, redacti in nihilum, ex quo et venimus, remanente solo Deo omnia in omnibus. Weder hier noch an anderen Orten bezeichnet Luther irgend äußere Werke, Büßungen und andere Satisfactionen als die Sühne, durch welche wir von der Schuld befreit und unter Gottes Wohlgefallen gestellt werden können. Und wie könnten wir auch ein Anderes erwarten, da Luther das entscheidende Gewicht überall auf die innere Richtung des Herzens zu Gott legt. Gewisse Werke, wie Fast- und Betübungen, Liebeswerke, vermögen weder ein Mehreres für die Rechtfertigung des Menschen, als höchstens sie vorzubereiten, noch auch wird dem, der principiell ein justus ist, durch irgend eine operatio ein wirklicher Zuwachs an Gerechtigkeit zu Theil. Das Werk ist nur gut und Gott angenehm, wenn es von dem schon Gerechtfertigten gethan wird (Predigt über die Beschneidung Christi und die Glaubensgerechtigkeit, aus dem Jahre 1517, Löscher S. 775 ff.).

Sind wir also auf die innere Gesinnung des Menschen gewiesen, so gilt Luthern nach dem obigen Ausspruch als das grundlegende Moment der die Sünde sühnenden Gesinnung die Selbstanklage, das innere Gericht über die Sünde. Dieses ist die negative Seite derselben und entspricht der abnegatio sui, die wir früher zu betrachten hatten als die negative Seite der richtigen Gesinnung des Menschen überhaupt. Ja, jenes innere Gericht über die Sünde ist nichts Weiteres, als die überhaupt nothwendige abnegatio sui in ihrer Bestimmtheit durch die thatsächlich gewordene Sünde. Ruhte jene auf dem Bewußtsein des Menschen, daß Gott das Gute ist, und ihn allein Wollen, alles Andere in das Wollen Gottes Versenken seine ethische Aufgabe sei, war dem entsprechend die Selbstverleugnung und Selbstaufgabe an und für sich nur die Negation der falschen Möglichkeit, so ist auch das innere Gericht über die Sünde von demselben Bewußtsein, daß Gottes Wille

das allein sein Sollende ist, getragen (qui non agnoscit, se praeceptum debere, quomodo se agnoscet esse peccatorem? Löscher S. 621). Auf Grund von diesem Bewußtsein erkennt der sündige Mensch die falsche, gottwidrige Art seines Herzens, er hat in seinem Gewissen das Zeugniß von der wirklich gewordenen Sünde, so muß die Selbstnegation den Charakter des Gerichtes über die eigne Sünde erhalten. Auf dieses innere Sterben des Menschen, dieses Absterben des eitlen, selbstgerechten, selbstherrlichen Sinnes, dieses willige und völlige sich Hineingeben in das Bewußtsein der Sünde und Schuld, da der Mensch als das Seinige nur die Sünde weiß, darin ein perfecte mortificatus ist, legt Luther entscheidendes Gewicht. Ohne diesen Weg giebt es kein Heil für den Menschen, kein göttliches Wohlgefallen, ohne ihn kann das Gute sein heilsames Regiment im Menschen nicht beginnen und vollenden [1]). Ein völliges Sterben soll es aber sein, sonst ist der göttlichen Forderung nicht genügt, und im Menschen bleibt noch die superbia, das auf sich selber Stehen als ein theilweises zurück, wodurch auch das Gute, das in ihm verwirklicht zu werden beginnt, eher schadet als nützt. Es bringt eben die schwer vermeidliche Gefahr der Eitelkeit und Eigenliebe: nisi quis sit perfecte mortificatus, plus nocent ei virtutes et bona opera, quam peccata (Löscher S. 760). Darum fügt Luther diesem Wort gleich das andere hinzu: mors patiens satis meretur sufficienter. Nicht in dem Sinn spricht er solchem völligen Sterben die Verdienstlichkeit zu, daß darin wirklich könnte das Gute als ein Selbsterarbeitetes vom Menschen Gott dargebracht werden, im Gegentheil, alles Gute, das nicht principiell schon als ein von Gott Gewirktes gewußt wird, ist gar nicht gut, sondern Sünde; die Tendenz dieses Gedankens ist gerade, dem eitlen Vertrauen auf eigne Verdienste und eigen gewirkte Gerechtigkeit zu widersprechen, zum Eifern um Verzichtleistung auf eigne Güte aufzufordern. Das Prädikat „verdienstlich" kommt dem geistlichen Sterben nur in dem Sinn zu, daß, wo es ist, der Mensch im richtigen Verhältniß zu Gott steht in Beziehung auf die Sünde, darum es keines Anderen bedarf, damit er des göttlichen Wohlgefallens theilhaft werde; das gleiche Wort „verdienen" ist aber gewählt, um den Blick auf den entgegengesetzten Weg der Heilserlan-

[1]) Auslegung der sieben Bußpsalmen a. a. O. S. 28 b: „Darum Weinen gehet für Wirken, und Leiden übertritt alles Thun." S. 47 b: „Gott kann nicht Gnade geben, denn den Demüthigen, das ist: den hungrigen, durstigen, ledigen armen Sündern und Narren."

gung zu richten. In der folgenden Ausführung erklärt Luther auch selbst den wahren Verstand seiner Worte dahin, daß wir in solchem Sterben uns gar Nichts zueignen dürfen, sondern allezeit bleiben müssen in Erkenntniß unsrer Nichtigkeit und das ohne List und Falschheit. „Diese sehen demnach ihre Werke an, nicht daß sie geschehen sind in ihnen und von ihnen, sondern durch sie und von Gott allein, daß sie sich als Werkzeuge erkennen“ (Walch S. 2284). Dieses energische Gericht über die Sünde ist aber darum auch gar nicht zu denken ohne das volle und reine Wollen Gottes und seiner Verherrlichung. So wird nach dem angeführten Ausspruch gerade in dem Gericht über die Sünde Gott und das Gute anerkannt als das allein sein Sollende, Gott die Ehre gegeben. In dem Schmerz und der Betrübniß über die Sünde, sind sie anders voll und rein da, wird voll und rein das Gute geliebt und gewollt, ja beide Momente, das negative und positive, sind so innig in einander gefügt, daß keines das reale, zeitliche Prius des andern sein kann. Leicht aber springt es in die Augen, daß dieses Wollen Gottes, diese Verherrlichung seiner der fides, spes, caritas entspricht und in diesen sich vollzieht. Darum werden wir uns nicht wundern können, wenn Luther bald an das negative Moment, das Trauern, Klagen, Seufzen, Sterben, bald an das positive, das Wollen und Ehren Gottes, das göttliche Wohlgefallen, die Versöhnung der Sünde geknüpft denkt; beides ist mit und in einander, in jedem ist thatsächlich das Ganze, nur logisch können sie unterschieden werden.

Wie weit war Luther in dieser Anschauung von der nothwendigen Sühne und ihrer allein genügenden Art hinausgeschritten nicht nur über die scholastische Betrachtungsweise, sondern auch über den Standpunkt der deutschen Mystik. Indem er das Ethisch-Gute in seiner Lebendigkeit und Innerlichkeit, in seiner nothwendigen festen Zusammengeschlossenheit mit Gott selbst erfaßte, überwand er die äußerliche Genugthuungslehre der katholischen Kirche, zeugt er unermüdet für die vor Allem innerlich zu vollziehende Sühne der Sünde. Indem er ferner in Lauterkeit und Wahrheit von der Stimme des Gewissens und dem strafenden Wort Gottes sich in ein ernstliches und schmerzliches Schuldgefühl hineinführen läßt, in ein klares Bewußtsein von dem Eifer Gottes für das Gute, nach welchem er nicht gleichgültig hinwegsehen kann über die Sünde, so überwindet er die Mystik, welche wohl für Gottesliebe und Vergottung des Menschen viele große Worte hatte, aber ohne in die Tiefe des Schuldgefühls

vor Allem sich versenken zu lassen. Luther kennt keine neue Vereinigung mit Gott, sie habe denn alles Ignoriren der Sünde ganz verschmäht; in rechter, wahrer Weise kann vom sündigen Menschen Gott nicht gewollt werden, er werde denn vor Allem gewollt und geehrt als der die Sünde verdammende, über die Sünde zürnende Gott. Durch Nichts kann die Sünde zu einem licitum werden, den sündigen Charakter verlieren; Gottes Wohlgefallen, soll es über dem Menschen ruhen, muß sich gründen auf die volle Anerkennung des alleinigen Rechtes des Guten, des Gesetzes; nur durch Sühne werden unsere Sünden ignoscibilia. Igitur pro omni peccato requiritur damnatio, et Christus dicit, quod nec unum jota aut apex perire debeat, donec omnia fiant (Disputation vom freien Willen, Löscher S. 345—347).

Eine solche Sühne aber zu bringen, solche bußfertige Gesinnung in sich durch eigne Kraft zu verwirklichen, ist dem Menschen unmöglich. Folgt dieses schon mit Nothwendigkeit aus der Art des Guten, daß es nur durch Gott gewirkt sein kann, so kommt das Weitere hinzu, daß diese Sühne ja eine neue Hinwendung zu Gott selbst sein muß, zu dem unsichtbaren, an ihm selber uns nicht erfaßbaren Gott. Gott muß sich selbst uns nahen und darbieten. Zumal aber der sündige Sinn, mag in ihm auch das Streben nach Seligkeit und darin ein Anknüpfungspunkt für Gottes Gnadenwirken geblieben sein, er ist so sehr verstrickt und verwirrt in abgöttischer Liebe zur Sichtbarkeit, er läßt so schwer sich demüthigen und beugen bis zum lauteren Gefühl des eignen Nichts, der eignen Verdammlichkeit, daß ohne eine perfectissima gratia die bußfertige Gesinnung im Menschen nicht verwirklicht werden kann. In diesem Sinne behauptet Luther in der Predigt am Stephanustage 1515, daß Gott uns unmögliche Dinge und die über unsere Kräfte gehen, auferlegt hat, das erhelle daraus, „weil er unsichtbare Dinge vorstellet, darin er uns will selig haben, welche die fleischliche Weisheit nicht kann schätzen und hochachten, weil sie dieselben nicht fasset; über dieses, weil das Gesetz geistlich ist, die Weisheit des Fleisches aber ist fleischlich, so kann sie dahin nicht gelangen, daß sie es erfülle" (Walch S. 2179). In diesem Sinn spricht Luther in der Disputation vom freien Willen und öfter dem sündigen Menschen die Fähigkeit, durch eigne Willensentscheidung sich zu bessern, deutlich und entschieden ab. „Ein Mensch außer der Gnaden Gottes kann Gottes Gebot nicht halten, noch sich weder halb noch gar zur Gnade bereiten, sondern bleibt nothwendig

unter der Sünde.“ Ohne die Gnade ist des Menschen Wille nicht frei, sondern ein Knecht, er ist gleich dem bösen Baum, der nur böse Frucht bringen kann (Löscher S. 332 ff.) [1]). Darum bedarf es Gottes, der allein die Gerechtigkeit in uns wirken kann, Gottes als des besten innerlichen Lehrmeisters.

So bleibt es also bestehen, daß der Mensch sich nicht selbst versöhnen kann mit Gott, keine eigne Güte hat, auf die er trauen könnte, solche Güte schon darum Sünde wäre, weil sie auf dem Eignen beruhte. Der Mensch hat sich darum auch dessen zu begeben, irgend durch eigne Arbeit die Genugthuung darzubringen. Und hier gerade öffnet sich Luthern der Blick in das Wunder der Gnade Gottes in Christo. Das ist die Gnade Gottes, daß er selbst die Gerechtigkeit zu Wege bringt. Der sündige Mensch im Bewußtsein seiner eignen Heillosigkeit wendet sehnsuchtsvoll den Blick zu Gott: „Ich kann nicht zu dir kommen, darum, mein Gott, stehe auf und komm zu mir und hole mich zu dir. Das

---

[1]) Die oben angeführten Sätze Luthers von der Knechtschaft des Willens scheinen schon ganz auf Prädestinatianismus zu weisen. Und doch, selbst wenn Luther die Behauptung ausspricht, daß nicht einmal das Wollen der Gnade dem sündigen Menschen für sich möglich ist, darf jener nicht als nothwendige Consequenz bezeichnet werden. Es folgt vielmehr mit Nothwendigkeit dann nur die Behauptung der göttlichen Initiative im Heilswerk, offen gelassen ist der Weg, daß eine unwiderstehlich wirkende Gnade die Möglichkeit des Wollens im Menschen herstellt, auf Grund von dieser aber dann bei Jedem die freie Entscheidung eintritt. Luther schlägt aber diesen Weg weder jetzt noch später ein. Hingegen im Zusammenschluß seiner Gedanken über das absolute Wirken Gottes (vergl. oben S. 756, Anm.) mit der behaupteten gänzlichen Unfreiheit des Menschen ergab sich ihm die Prädestinationslehre. So sehen wir schon an der Grenzscheide dieser von uns in's Auge gefaßten Jahre, schon in der letzten Hälfte des Jahres 1517 Sätze auftauchen wie diese: Optima et infallibilis ad gratiam praeparatio et unica dispositio est aeterna Dei electio et praedestinatio; ex parte autem hominis nihil nisi indispositio, imo rebellio gratiae, gratiam praecedit (Theses pro bibliis, Löscher S. 541). Es ist aber wohl zu beachten, daß die Behauptung dieser gänzlichen Unfähigkeit des Menschen bei Luther nicht nur durch die Demuth und Lauterkeit seines frommen Bewußtseins, sondern besonders auch durch die daraus entspringende eifrige Opposition gegen den Pelagianismus der Scholastik motivirt ist. Die Prädestination hat für ihn noch kein selbständiges Interesse. Vgl. Lütkens: Luthers Prädestinationslehre im Zusammenhang mit seiner Lehre vom freien Willen, Dorpat 1858, S. 16 ff.; 24. Dieckhoff in der theolog. Zeitschrift 1860, S. 633 ff.; 716—729. Frank: Die Theologie der Concordienformel. I Erlangen 1858, S. 118 ff.; besonders auch S. 126 ff.

Aufstehen bedeut die allersüßeste und gnädige Menschwerdung Gottes, denn da ist er kommen zu uns, auf daß er uns hübe zu sich" (Ausl. der Bußpsalmen S. 46 b). Und Gottes Werk hat Kraft und Weisheit, den an aller Selbsterlösung verzweifelnden Menschen von den Banden der Sichtbarkeit zu lösen, in das Gericht über die Sünde so tief ihn hineinzutauchen, daß er ohne allen Trost Nichts mehr sieht, fühlt oder berührt von innen und außen, darauf er sich verlassen und vertrauen könnte. Scheint es aber, als müsse dadurch der Mensch in die dunkle Nacht der Verzweiflung gestürzt werden, so ist das eben das Geheimniß der göttlichen Gnade, daß gerade dann der Mensch die Gerechtigkeit erhält, Gottes Gerechtigkeit des Menschen Gerechtigkeit wird. „Darum ist wunderbar die Gerechtigkeit, die aus dem Glauben kommt, weil sie nicht wiedergibt Allen das, was sie schuld ist, sondern sie verlässet Alles und weichet allen Gütern. Denn wenn wir Allen Alles sollten wiedergeben, könnten wir Gott nicht genug thun für das Leben einer einzigen Stunde. Dahero ist keine bessere Gerechtigkeit, als diese, daß wir Allem weichen, alsdann bleiben wir Niemandes Schuldner" (Walch S. 2281, Löscher S. 759). Nicht so darf man diese Worte auffassen, als wäre eine Verzeihung Gottes ohne Sühne möglich, als wäre die Schuld uns erlassen, wenn wir sie selbst uns erlassen und vergessen [1]), Luther will vielmehr betonen, daß wir selbst die Sühne nicht bringen können, daß darum die, welche aller eignen Gerechtigkeit entsagen, gänzlich sich demüthigen lassen im Gefühl ihres Nichts, die Gerechtigkeit erlangen, aber als eine Gerechtigkeit, die ganz Gott gehört, von ihm gewirkt wird in uns. Darum gilt es ihm in derselben Predigt als das gute Resultat, daß ein Mensch alsdann „nun nicht mehr gerecht ist durch seine eigne Gerechtigkeit, die er erlanget oder die ihm eingegossen ist, sondern er ist gerecht selbst in der göttlichen Gerechtigkeit, vor und in welcher er seine eigne Gerechtigkeit verloren hat und ist ihm seine eigne Gerechtigkeit zur Sünde geworden." Wie das aber geschehen kann, dies zu verstehen, sind wir auf die in Christo offenbar gewordene göttliche Barmherzigkeit gewiesen.

---

[1]) Ausl. der Bußpsalmen, a. a. O. S. 29 b: „Niemand ist ohne Missethat, die Gott an uns allen siehet ganz offenbar. Selig aber sind, denen er sie zudeckt, nicht sehen, nicht gedenken, nicht wissen will, sondern lauterlich vergeben will aus Gnaden. Das sind die sie nicht selbst zudecken, nicht selbst ihnen erlassen, vergeben, vergessen, sondern ansehen, wissen, gedenken und strafen."

Motto: „Du willt erbarmen, und nicht Richter sein."
(Ausl. der Bußpſ. S. 42 b.)

Es iſt die misericordia Dei, auf welcher das Heil des Menſchen beruht. In der Bezeichnung Gottes als des Barmherzigen ſieht Luther das eigentliche Kennzeichen des Evangeliums theologiſch betrachtet, durch die Erfahrung und Erkenntniß der göttlichen Barmherzigkeit hat er die eigne Befriedigung gefunden, durch ihre Hervorhebung weiß er einen gefährlichen und unheilvollen Mangel der ſcholaſtiſchen Lehre, ja der ganzen Frömmigkeit, wie ſie unter dem Einfluß der kirchlichen Heilslehre ſich ausprägte, beſeitigt. Es möge ein Wort aus etwas ſpäterer Zeit (a. 1519) uns in dieſe wichtige Gedankenreihe hineinführen. In einem Brief an Spalatin (bei Löſcher III, S. 959 ff.) lobt Luther die Herrlichkeit des Evangeliums Johannis, weil es überall dahin ziele, daß der Menſch aus ſich ſelber gänzlich Nichts könne oder habe, ſondern nur aus göttlicher Barmherzigkeit. An einigen Beiſpielen beweiſt er, wie Chriſtus uns darin auf's Allerlieblichſte empfehle den Vater der Barmherzigkeit. In Allem, was in Chriſtus ſei und an ihm geſchehe, ſollen wir geleitet werden, den Vater zu lieben und zu verherrlichen, nicht in der humanitas Christi, durch welche uns die Barmherzigkeit dargereicht werde, ſolle der Fuß ſtehen bleiben, ſondern durch ſie ſollen wir in den unſichtbaren Vater uns reißen laſſen, ihn bewundernd, daß er ſo Großes durch Chriſti Menſchheit an uns gethan habe. Et is est unicus et solus modus cognoscendi Dei, a quo longe recesserunt doctores sententiarum, qui in absolutas divinitatis speculationes irrepserunt omissa Christi humanitate: et ideo a magnitudine potentiae, majestatis, sapientiae ejus non potest subsistere misericordia; in quo studio ego miserrime et periculosissime sum versatus et multi alii. Ideo repeto iterumque monebo: quicumque velit salubriter de Deo cogitare aut speculari, prorsus omnia postponat praeter humanitatem Christi, hanc autem vel sugentem vel patientem sibi praefigat, donec dulcescat ejus benignitas. Ibi incipiet placere suavissima voluntas patris, quam in humanitate ostendit, hac voluntate Deus pater secure potest apprehendi et cum fiducia (S. 960). Die Uebung in der Betrachtung Gottes auf dieſem Wege gilt Luthern als die Gewähr, daß man in Kurzem ein tieferer Theologus werde, als alle Scholaſtiker ſind.

Das ſichere und vertrauensvolle Ergreifen Gottes war das Ziel,

das seine Wege von Frühe an bestimmt hatte; durch die scholastische Kirchenlehre angeleitet hatte auch er Gott angeschaut von der physischen majestas aus, für ihn war dies eine Quelle immer neuer Gewissensängste geworden. In weite Fernen und unendliche Ausdehnungen sah er sich gewiesen, wenn er fragte nach Gott, wie sollte er ihn ergreifen, wie lebendige, liebende Gemeinschaft mit Gott haben? Bei Christus und Gott selbst Gnade zu suchen, war ihm nicht gelehrt, auf sich selbst und seine Werke, auf Maria und eine große Heiligenschaar lenkte die Kirche den heilsbegierigen Sinn, er dachte Gott nur als den allwissenden, allmächtigen Richter. Eine neue Erkenntniß ist ihm geworden von der Betrachtung der Offenbarung Gottes in Christo her, einen neuen Gesichtspunkt hat er gewonnen; die innere ethische Bestimmtheit Gottes, wie sie sich in Beziehung auf die zu versöhnende Welt als Barmherzigkeit darstellt, ist der feste Ausgangspunkt der Betrachtung geworden, in ihr weiß er Gottes Innerstes, Gottes eigentliches Wesen erfaßt. Und keineswegs fürchtet er den Einwand, Gottes gloria gehe verloren oder werde beeinträchtigt durch die entscheidende Betonung der misericordia, gerade in der Behauptung der letzteren weiß er Gottes Herrlichkeit am Besten behauptet. In den Zeugnissen aus den vorhergehenden Jahren schildert Luther die Bedeutung der Barmherzigkeit Gottes als seines eigentlichen Wesens und Herzens besonders trefflich in der Predigt über das Evangelium am Tage St. Thomä aus dem Jahre 1516 (Walch S. 2298 ff.). „Das Evangelium ist nichts anders als eine Verkündigung der Werke Gottes, denn es prediget diejenigen Dinge, die Gott wirket, und eben dadurch prediget es seine Ehre, weil, indem es die Werke Gottes erzählet, es allerdings Gott verherrlichet. — — — Damit dieses klärer verstanden werde, so muß man wissen, was da sei Gottes Werk: es ist nämlich nichts anders, als Gerechtigkeit, Friede, Barmherzigkeit, Wahrheit, Sanftmuth, Gütigkeit, Freude und Heil wirken; sintemal ein Gerechter, Wahrhafter, Friedfertiger, Gütiger, Fröhlicher, Sanftmüthiger, Barmherziger nicht anders wirken kann, weil es seine Natur also mit sich bringet." Die Barmherzigkeit und ihre Ausübung bezeichnet Luther deßhalb als das eigne Werk Gottes, opus proprium, als das Werk, das am meisten seinem inneren Wesen entspricht. Von ihm unterscheidet er das fremde Werk Gottes. „Siehe aber, zu diesem Werke selbst als seinem eignen kann er nicht gelangen, wo er nicht annimmt ein fremdes Werk und so ihm zuwider; wie es heißt Jesaja 28: Sein

Werk ist fremde, damit er sein eigen Werk wirken möge. Das fremde Werk aber ist, Sünder, Ungerechte, Lügner, Traurige, Narren, Verderbte machen; nicht daß er in der That solche mache, sondern weil der Stolz der Menschen, da sie solche sind, so gar nicht will, daß sie solche werden oder sind; daß also Gott mit größerer Beschäftigung, ja allein dies Werk brauchet, damit er zeige, daß sie solche sind und also in ihren eignen Augen werden, was sie in Gottes Augen sind. Weil nun Gott nicht kann gerecht machen außer diejenigen, welche nicht gerecht sind, so wird er genöthigt, vor dem eigenen Werke der Rechtfertigung durch ein fremdes Werk zu arbeiten, auf daß er Sünder mache" (S. 2300) [1]).

Deutlich und bestimmt tritt uns hier die innerliche Gebundenheit und Nothwendigkeit entgegen, die auch in Gottes Wesen ihre Stelle haben muß. Luther ist weit entfernt von jener skotistischen Denkweise, nach welcher Alles gleichmäßig von Gott könnte gewollt werden; ja, nach Luthers Behauptung entspricht nicht einmal das Alles, was Gott thatsächlich will und wirkt, gleichmäßig seinem eignen Wesen, es giebt opera Dei aliena. Nicht die formale Beschaffenheit des Hervorgangs aus göttlichem Willen ganz abgesehen von der inhaltlichen Bestimmtheit ist ihm die genügende Beschreibung der Herrlichkeit göttlicher Thaten, es giebt eine erfüllte ethische Natur in Gott. Gott kann nicht anders als ihr gemäß handeln, die Ziele verfolgen, die sie vorschreibt. Das reimt sich sehr wohl mit der anderen, wie wir sahen, so häufigen Redeweise Luthers, nach welcher eben Alles, was Gott thut, gut ist, es reimt sich ebenfalls durchaus mit der besonders später bei Luther häufig uns entgegentretenden Aussage, Gott sei exlex, keine Nothwendigkeit, kein Gesetz sei in Gott [2]). Es ist nicht schwer zu erkennen, daß Luther durch solche Worte nur dieses abwehren will, als ob etwa für Gott irgend ein von Außen ihm gegebenes und auferlegtes Gesetz existiren könnte, gleichwie uns Gottes Gesetz von Außen gegeben ist; oder, als könne es in Gott eine Nothwendigkeit geben, die nicht unmittelbar auch sein freier Wille wäre. Nur wenn in solcher Weise ein Gesetz bestände für Gott, würde er aufhören Gott

---

[1]) Vgl. Held: De opere Jesu Christi salutari etc. p. 112 sq.

[2]) Held betont diese Seite, daß Gott als exlex von Luther bezeichnet wird, S. 112, auch S. 257, vergl. aber in Bezug auf die ergänzende andere Seite seine Ausführung und Citate S. 244 ff., besonders S. 247, S. 262.

zu sein, würden wir irgend ein höheres Wesen über ihm denken. Die Barmherzigkeit ist die ethische Natur Gottes, in ihr haben wir nichts Weiteres zu sehen als die Bestimmtheit Gottes durch das Gute, sofern sie in Beziehung tritt zur Sünde. Die der Natur Gottes allein wahrhaft entsprechende Beziehung zur sündigen Welt ist Gottes Barmherzigkeit [1]). — Es erheben sich aber Bedenken gegen diese Behauptung. Denn einmal scheint der Zug zur misericordia nur dann ein mit Gottes Wesen innerlich und unauflöslich verbundener sein zu können, wenn die Sünde ebenfalls etwas nothwendig mit der Welt Gesetztes und von Gott Geordnetes ist (vergl. oben S. 739, Anmerkung). Nur des Sünders kann ja Gott sich erbarmen, so bedurfte er also zur Offenbarung seines inneren Wesens der Sünde? und eine freiere, gehobenere Betrachtungsweise würde die Sünde zum Guten machen müssen? Dadurch aber würde wieder die Barmherzigkeit mehr als problematisch werden, wir hätten im Heilsproceß keinen Ernst und keine Wahrheit; wie die Sünde und Schuld, so würde auch die Barmherzigkeit, jene in ihrer Verdammlichkeit, diese in ihrer Herrlichkeit auf unklarer menschlicher Betrachtung beruhen. Dies ist unmöglich Luthers Gedanke. Vielmehr zeigt gerade diese Betrachtung auf das Schlagendste, daß das Ewige und Unveränderliche in der Barmherzigkeit Gottes die Bestimmtheit durch das Gute schlechthin, die Barmherzigkeit aber eine Modifikation jener Bestimmtheit ist, welche, sofern die Sünde nicht ein Nothwendiges, sondern Zufälliges ist, selbst zufällig, accidentell sein muß. Luther betrachtet Gott, wie sein inneres Wesen sich stellen muß zu der daseienden, wirklich gewordenen Sünde, und da gilt es von Gott, daß er, weil er nur das Gute lieb haben, am Guten volle Freude haben kann, diese Freude am Guten auswirken muß als Barmherzigkeit gegen den Sünder, in der Rechtfertigung desselben. In neuem hellen Licht stellt sich uns hier dar, was schon an früheren Orten uns entgegentrat, die Verknüpfung aller Freundlichkeit Gottes mit dem Eifer für das Gute. Die Seligkeit des Menschen, sahen wir, konnte Gott nicht wollen um jeden Preis, er mußte die Erfüllung mit dem Guten fordern, ohne die sühnende Genugthuung ferner konnte Gottes Wohlgefallen dem Menschen nicht zu Theil werden: die innerliche Begründung dafür enthüllt sich uns hier, Gott selbst ist seinem eigentlichen, wahrsten Wesen

[1]) Vergl. oben S. 754 und ff.

nach dies erfüllte Gute. Gottes Freude ist wohl das Erbarmen, Helfen und Heilen, aber dieses sein eignes Werk kann er nicht wirken, ohne vorher das fremde Werk des negativen Gerichtes über die Sünde zu vollziehen. Er kann sich nicht über die Sünder erbarmen, welche ohne durch das Gericht hindurchgegangen zu sein, das göttliche Wohlgefallen sich zusprechen möchten. „Denn sie wollen nicht, daß das Ihrige verachtet und für närrisch und böse gehalten werde, das ist, sie wollen nicht, daß ihr Adam getödtet werde, deßwegen gelangen sie nicht zu dem eignen Werke Gottes" (S. 2300). Gott muß das Recht des Guten anerkennen im Werk der Barmherzigkeit. Stellt also sein Wesen der Sünde gegenüber als Barmherzigkeit sich dar, so ist damit implicite ausgesagt, daß sein wahres Wesen die Liebe zum Guten ist, die sich, wäre die Sünde nicht eingetreten, einfach als positive Durchführung des Guten geoffenbart hätte. — Größeres Recht hat ein weiteres Bedenken. Die ethische Bestimmtheit der göttlichen Barmherzigkeit und Liebe zum Guten ist nicht rein und tief genug von Luther aufgefaßt. Das Moment der Gerechtigkeit, der ernsten Selbstbehauptung des Guten ist wohl anerkannt, aber in ungenügender Weise. Das Gericht über die Sünde tritt als ein alienum opus Dei auf, als ein Werk, das Gott zuwider ist. Gericht über die Sünde und Erbarmen über den Menschen sind nicht erkannt als negative und positive Seiten derselben Bestimmtheit Gottes, als negative und positive Durchführung desselben Guten. Man könnte versucht sein und hätte in Luthers Darstellung ein gewisses Recht, die Consequenz zu ziehen, daß gerade das Innerste, das Herz Gottes nicht Freude am Guten sei, sondern Freude am Wohlsein, an einer eudämonistisch, nicht ethisch gedachten Seligkeit. Wie ein fremdes, wie ein lästiges Gesetz scheint der Eifer für das Recht des Guten hinzuzutreten mit der Forderung des Gerichtes über die Sünde, der Anerkennung des Guten durch Negation der Sünde, mit der Forderung der schmerzvollen Seite der Sühne. Wir dürfen diese Schwierigkeit auch nicht dadurch zu lösen suchen, daß wir uns an die Verknüpfung der richtenden Thätigkeit Gottes mit der Sünde, die das Zwischenhineingekommene, Gott Widersprechende und Widerliche ist, erinnern, so daß etwa das Werk Gottes, das in seiner Nothwendigkeit motivirt ist durch die Sünde, an diesem Gott fremden Charakter der Sünde natürlicherweise participirte, vielmehr müßte dann doch mit demselben Recht und derselben Nothwendigkeit die Barmherzigkeit, sofern auch sie in dieser ihrer Bestimmtheit durch die Sünde motivirt

ist, ein alienum opus Dei genannt werden. Es läßt sich nicht leugnen, Luthers Auffassung des Verhältnisses von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit ist noch nicht genügend durchgebildet. Dürfen wir auch keinenfalls so weit gehen, unser obiges Resultat fahren zu lassen und die Barmherzigkeit Gottes als von Liebe zur Eudämonie getragen zu bezeichnen, so muß doch gesagt werden: Luther hat das Richten und Strafen Gottes nicht erkannt als ebensosehr der Liebe zum Guten entquellend wie das positive Wirken des Guten; indem er das fremde Werk Gottes fordert für die Erlösung, auch den Inhalt der Barmherzigkeit als Wirken des Guten deutlich bezeichnet, bewahrt er der Gnade die Grundlage des Ethisch-Guten, zu lose aber hat er die negative Seite der göttlichen Barmherzigkeit mit der positiven zusammengefügt. Zu sehr aber wird diese Darstellung nicht gepreßt werden dürfen, hat sie doch sogar einen festen Anhalt an einem Ausspruch der Schrift; nach Klagel. 3, 33 plaget und betrübet Gott die Menschen nicht von Herzen (לֹא עִנָּה מִלִּבּוֹ). Sowohl für diesen Ausspruch wie für Luthers Darstellung ist zu beachten, daß dieses die populäre, dem in die Tiefe der Sache nicht hineindringenden Blick sich natürlich ergebende Anschauung ist. Luther scheint selbst an einer späteren Stelle derselben Predigt seine Darstellung unter diesen Charakter zu stellen. Es heißt dort (S. 2302): „Diese Botschaft aber (daß alle Menschen Sünder sind und leer von der Gnade Gottes) scheinet die allerärgste zu sein, daher sie vielmehr Cacangelium, das ist, eine böse und traurige Botschaft mag genannt werden. Denn wie ein solcher, welcher traurig und ohne Hoffnung den Tod erwartet, nichts angenehmeres hören wird, als wenn man saget: Siehe, sei frei und lebe, also ist denen, die sicher leben, nichts traurigeres, als wenn sie hören, daß man saget: Siehe, du sollst des Todes sterben! Also erschallet das Evangelium auf das härteste in seinem fremden Schall, und gleichwohl muß es also geschehen, damit es kann erschallen in seinem eignen Schall.“ So mag wohl für diese Bezeichnung des Gerichtes als des fremden Werkes Gottes der unwillkührliche Eindruck desselben auf den Menschen, ein Eindruck, der mit dem Charakter des Evangeliums als einer fröhlichen Botschaft zu streiten scheint, maaßgebend gewesen sein [1]).

---

[1]) Aehnlich scheint Held zu wollen. Vgl. a. a. O. S. 268: Nam natura evangelio carens, dum per legem concutiatur ac frangatur, sua infirmitate ac malitia depressa ad hanc semper blasphemiam devenit, ut Deo a quo nihil

Die Barmherzigkeit Gottes aber bindet Luther innig und fest an Christum, in ihm offenbart sich die Sünden vergebende Liebe Gottes, durch ihn allein wird der Mensch mit Gott versöhnt und in die rechte, Gott wohlgefällige Stellung gebracht. Die centrale Bedeutung Christi für unser Heil spricht er kurz zusammen geschlossen in der ersten Auslegung der zehn Gebote so aus (bei Löscher S. 584 ff.): Fides Christi tollet omnem fiduciam sapientiae, justitiae, virtutis propriae, docens, quod, nisi ipse pro te mortuus esset teque servaret, nec tu nec omnis creatura tibi posset prodesse. Ac sic oritur omnium contemptus. At ubi audis, quis pro te passus est, et credis, jam oritur fiducia in eum et amor dulcis et sic periit omnis rerum affectus ut inutilium. Et oritur aestimatio solius Christi ut rei necessariae vehementer remansitque tibi nonnisi solus Jesus, solus satis et sufficiens tibi, ita ut de omnibus desperans unicum habeas hunc, in quo omnia speras ideoque super omnia eum diligas. At Jesus est verus, unus, solus Deus. Quem cum habes, non habes alienum Deum. Das grundlegende Moment für diese Bedeutung Christi ist die Offenbarung des unsichtbaren Gottes durch ihn. Wir erinnern uns der trinitarischen Gedanken Luthers, wie sie besonders in der Weihnachtspredigt von 1515 dargelegt sind, von uns auch schon S. 732 berührt wurden. An sich ist Gottes Wesen unsichtbar, unfaßbar, nur ihm selber offenbar im ewigen Worte. Der Mensch, von Gott ferne, kann ihn nicht erfassen und doch ist nur durch lebendige Beziehung auf Gott selbst das Heil möglich. Der sich erbarmende Gott muß in die Sichtbarkeit und Erfahrbarkeit treten, dies geschieht in der humanitas Christi. Im Zusammenhang des oben erwähnten Bildes, nach welchem das innere Wort Gottes zu unserem inneren Worte, in welchem wir uns selbst offenbar sind, in Parallele gesetzt wird, vergleicht Luther die Menschheit des Logos in Christo mit dem Sichtbarwerden unseres inneren Wortes in der äußeren Erscheinung. Unsern inneren Sinn, unsere Gedanken und

---

accipere nisi damnum et interitum sese sentit diaboli semper animum ac voluntatem tribuat nec potest antequam evangelio illuminata atque informata sit, percipere quale sit vel odium Dei vel amor. Und in der von ihm dort angeführten Stelle aus Walch III, p. 2169 sagt Luther ohne Weiteres: „Daß unsere Herzen dafür halten, Gott sei ein ernster Richter, da die Sünder keine Gnade bei finden, sondern sich aller Ungnade besorgen müssen, das ist ganz und gar ein falscher Gedanke.“

Gefühle vermögen wir dem Anderen nur nahe zu bringen, indem wir sie aus dem Inneren hinaustreten lassen in die Verleiblichung, sei es im Wort des Mundes oder in einer anderen Wirkung des Leibes. Wir erfahren aber, daß das Wort des Mundes weit schlechter, geringer und schwächer ist. „Denn du kannst Niemandem durch das Wort des Mundes das Herz bewegen, soweit als dein Herz innerlich durch das Wort beweget ist; gleichwie wir zu sagen pflegen, wenn andere nicht wollen zu Herzen nehmen unsern Rath, Klagen oder Erinnerungen: es geht ihm nicht zu Herzen, das ist, dieses beweget sein Herz nicht also, wie es unser Herz beweget. Es würde aber ihr Herz bewegen, wenn wir selbst das innere Wort könnten in ihr Herz schicken, so aber schicken wir allein das äußere Wort in ihr Herz" (Walch S. 2152 f.). Ebenso verhält es sich mit Gottes Offenbarung. Das innere allervollkommenste Wort Gottes bleibt im Herzen Gottes und kann nicht ausgelassen werden außer Gott, darum kennt Niemand dasselbe außer der Vater (Matth. 11, 27); nicht freilich in dem Sinn, daß nicht wirklich das Wort „ausgelassen wird" (mittitur foras), sondern in dem, daß die Sichtbarkeit, die Menschheit, das Fleisch Christi, durch welches es sich verleiblicht und offenbart, nicht die adäquate, dem zu Offenbarenden ganz entsprechende und mit ihm sich deckende Form und Verleiblichung ist. Wohl giebt es keine vollkommenere Offenbarung des Herzens Gottes als die in Christo ist, und wer Christum recht hat, der hat Gott selbst ergriffen [1]), aber recht hat ihn nur der, welcher nicht bei der humanitas Christi den Fuß haften läßt, sondern durch sie gilt es rapi in invisibilem patrem. (Vergl. besonders Walch S. 2181—83).

Es bestimmt sich aber für Luther diese grundlegende Bedeutung Christi als der Offenbarung des unsichtbaren Gottes näher dahin, daß das Leben, die Weisheit, die Gerechtigkeit Christi keine andere ist als die des Vaters. Luther behauptet d i e w e s e n t l i c h e I d e n t i t ä t d e r G e r e c h t i g k e i t G o t t e s, C h r i s t i u n d d e r u n s z u g e w i n n e n d e n. Man vergleiche die P r e d i g t a m T a g e S t. M a t t h i ä 1 5 1 6, Löscher S. 742, Walch S. 2263: „Wisset demnach, daß unsere Gerechtigkeit, Kraft und Tugend und Weisheit sei selbst Christus, von Gott uns dazu gemacht; in welchen Gott der Vater

---

[1]) Vergl. A u s l. d e r B u ß p s a l m e n, S. 47 b: „Der heilige hohe Tempel Gottes ist der gebenedeiete Mensch Jesus Christus, in dem der ewige Gott leibhaftig gänzlich wohnet."

geleget hat alle seine Weiheit, Kräfte und Tugenden und Gerechtigkeit, auf daß solches unser würde. Das heißet: den Sohn kennen. Darnach wisset, daß der Vater nach seiner Barmherzigkeit uns zurechnet die Gerechtigkeit seines Sohnes, das ist, seine eigene Gerechtigkeit; denn es ist einerlei Gerechtigkeit des Vaters und Sohnes, einerlei Leben, einerlei Kraft uns geschenket. Dieses heißet: den Vater Christi kennen." Mit besonderer Betonung hält Luther diese Identität der Gerechtigkeit Christi und derjenigen Gottes fest, getrieben von der Ueberzeugung, daß keine andere Gerechtigkeit vor Gott gelten kann, als nur die göttliche selbst, daß gerade das Leben Gottes es ist, dem wir uns zu öffnen haben, durch welches allein wir richtige, Gott wohlgefällige Menschen werden können. Gottes Gerechtigkeit ist als die Art Gottes gedacht, daß er das ganze Gute ist, es allein ist und nur das, was aus dieser Quelle des Guten, Gott, geflossen, selber gut ist. Als dieser Urgute ist Gott in Christus geoffenbart, und diese Gerechtigkeit ist keine andere, als die uns nothwendige, wir sollen eben in uns das Leben und Wirken des Urquells alles Guten aufnehmen. — Da nun aber Gottes Gerechtigkeit sich doch in Christo als eine solche offenbart, wie sie die Gerechtigkeit des *sündigen* Menschen werden soll, mit anderen Worten, da die Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit in Christo eine Offenbarung der Sünden vergebenden, sie tilgenden göttlichen misericordia sein muß, es auch gar nicht anders geschehen kann, als daß die in einer sündigen Welt sich offenbarende Gerechtigkeit Gottes durch die Beziehung zur Sünde eine besondere Bestimmtheit und Modifikation erfährt, so ist Luthern jene Identität der Gerechtigkeit Gottes und Christi auch keineswegs dadurch aufgehoben oder verletzt, daß Gottes Gerechtigkeit in Christo als eine auf die Sünde bezogene, als die Gerechtigkeit, welche der sündige Mensch zur Erlangung des göttlichen Wohlgefallens bedarf, sich darstellt. Die Barmherzigkeit Gottes stellt dar und offenbart die ewige Gerechtigkeit, Güte und Heiligkeit Gottes in Christo, aber *in der besonderen Bestimmtheit, daß sie die vollendete die Sünde und ihre Schuld sühnende Gesinnung darstellt, die Gott fordert vom Menschen.* Christus ist unser vollendetes Urbild. Darum behauptet Luther von ihm beide Seiten der oben behandelten wahrhaft sühnenden Gesinnung, die *negative* und die *positive*. Zur Gerechtigkeit des Menschen gehörte vor allen Dingen die volle Anerkennung der Sünde, die erste Bezeichnung des Gerechten war, daß er ein *accusator sui* ist, darin innerlich an sich das Gericht über die Sünde vollzieht. Christus

freilich war nicht ein Sünder, wie wir, und darum gab es keine necessitas legis für ihn, die sühnende Gesinnung in sich zu verwirklichen und zu erfüllen, aber Christus hat es gethan um unsertwillen, darin sehen wir die Barmherzigkeit Gottes und Liebe Christi, er hat es gethan voluntate cordis, durch seine freiwillige Liebe. Christus pro nobis voluit reputari peccator, quod non erat; Christus propriam justitiam evacuans inter peccatores vult sordere (Predigt von Beschneidung und Glaubensgerechtigkeit, Löscher S. 778). In die Tiefe des Verzagens soll der Mensch hinabsteigen, keinen Halt mehr suchend und findend an irgend einer eignen Güte und Gerechtigkeit; entblößt von Allem, Nichts berührend und fassend von innen und außen soll er das Gericht vollziehen am sündigen Affekt und in purem Vertrauen auf Gott sich richten. Das hat Christus gethan: nudus voluit sine omni fiducia fieri extreme relictus, in Deum solummodo confidens (Predigt über Vertrauen auf Gott, Löscher S. 756). Darin ist das fremde Werk Gottes an Christo vorbildlich vollzogen worden: „Gottes fremdes Werk sind demnach die Leiden Christi und die Leiden, so in Christo sind, die Kreuzigung des alten Menschen und die Tödtung Adams" (Walch S. 2300). Keine andere Bedeutung sollen wir deßhalb in Christi Leiden und Tod finden, als diese Kreuzigung des alten Menschen, dies Gericht Gottes über die Sünde [1]). — Geht aber schon aus dem Angeführten, wie aus der Natur der Sache hervor, daß diese negative Seite der sühnenden Gesinnung nicht sein kann und bei Christus nicht gewesen ist ohne die positive Seite, ohne die völlige, ausgewirkte Hinwendung zu Gott, so behauptet Luther dieses auch ausdrücklich. Bloß und aller aus der Sichtbarkeit herstammenden Stützen beraubt am Kreuze hängend ist Christus das Urbild für unsere fides, spes, caritas, hat er das volle Vertrauen auf Gott allein gehabt, und wie in seinem ganzen Leben, so im Leiden die lautere Liebe zu Gott und zum Guten geübt und bewiesen. Darum legt Luther vielfach großes Gewicht auf Christi impletio legis, Christus hat das Gesetz ganz erfüllt und an sich verwirklicht [2]). Wohl war er keinem Gesetz

---

[1]) Vergl. Held a. a. O. S. 165 ff.

[2]) In Bezug auf die Frage, ob in Luthers Versöhnungslehre Christi sog. obedientia activa ein integrirendes Moment ist, antworte auch ich ohne Bedenken bejahend. Vergl. gegen Thomasius' Behauptung Held a. a. O. S. 288 ff.

unterworfen, weil er justus war, seine Person, sein Leben allezeit das Gesetz als ein schon erfülltes hatte, aber aus Liebe zu uns hat er das Gute in sich verwirklicht, wie wir es haben sollen. (Löscher S. 776, vergl. auch in der Predigt am Stephanustage 1515, Löscher S. 250; Predigt vom Evangelium 1516, Löscher S. 762). Und auch diese positive Verwirklichung der Gerechtigkeit, welche dem opus Dei proprium entspricht, diese Darstellung des über die Sünde siegenden Guten sieht Luther abgebildet und ausgeprägt durch Christi äußeres Leben: „Das eigne Werk Gottes aber ist die Auferstehung Christi und Rechtfertigung im Geist und die Lebendigmachung des neuen Menschen. — — — Es fasset demnach die Gleichförmigkeit des Bildes des Sohnes Gottes beide Werke in sich" (Walch S. 2301. Löscher S. 770).

Wir werden es bald erkennen, eine wie große Bedeutung diese signifikative Seite des Werkes Christi für Luthers Lehre von der Heilsaneignung hat; dieser Seite gemäß steht Christus vorwiegend unter dem Charakter des Organes Gottes. Er stellt dar die göttliche Gerechtigkeit, die wesentlich eine ewige sich selbst immer gleiche ist, er stellt sie dar in ihrer Modifikation durch die Sünde, welche Sühne fordert, ja, er stellt eben darin die rechte, Gott wohlgefällige, sühnende Gesinnung und Lebensrichtung des Menschen objektiv an sich dar. Und gewiß wird man ja auch kein Heil in Christus denken können ohne dieses grundlegende Moment, es gehört zu den elementaren Aussagen des christlichen Bewußtseins, daß in Christus Gott selbst sich offenbarte und daß in ihm das volle Wirklichkeit hatte, was uns noth ist. Darum finden wir auch diese Seite, wenn freilich nicht einmal so tief und ernst erfaßt, von der germanischen Mystik besonders hervorgehoben, ja, einseitig betont. Christus wird vorgestellt als Offenbarung Gottes und Vorbild für die rechte mystische Gesinnung, das lautere Gottleiden. Die Gedanken der Mystik hat Luther vertieft besonders durch die Betonung des sühnenden Charakters, den die neue Hinwendung zu Gott an sich tragen, der darum auch in der Gerechtigkeit Christi dargestellt werden muß.

Die signifikative Bedeutung des Werkes Christi ist Luthern wohl die nächste, zuerst Jedem sich darstellende, aber weit aus ist sie nicht die Hauptsache, wir haben fortzuschreiten zu der weiteren, wir können sagen, exhibitiven, oder wegen ihrer geheimnißvollen Art von Luther selbst sakramental genannten, Bedeutung desselben. Nach dieser ist Christus theils und zunächst auch Organ Gottes,

insofern er der Träger und Inhaber der uns sich selbst mittheilenden justitia Gottes ist, in unser Herz und Leben Gott einführt, sofern dieser die in Christus vorgestellte Gerechtigkeit in uns wirkt, theils aber sieht Luther in Christi Werk eine Bedeutung, nach welcher derselbe nicht nur Gottes Organ ist, sondern für die objektive Wirklichkeit unsers Heiles in Gott etwas leistet, Christus steht da als Gott die Sühne für uns darbringend[1]). Ein zu energisches Bewußtsein von der Schuld und dem Verderben des Menschen lebte in Luther, als daß er mit der signifikativen Bedeutung Christi sich hätte begnügen können. Hätten wir nur unser Urbild in Christus, so würden wir an ihm nur heller, klarer, in lebendiger Totalität und Fülle das geoffenbart sehen können, was unsere Aufgabe und Gottes Forderung an uns ist, unsere Sache würde es sein, dem vorgestellten Ideal nachzustreben, es in uns zu verwirklichen. Dabei könnte sich nur der beruhigen, der ein solches Vertrauen zu der noch übrigen Güte des sündigen Menschen hätte, daß es für ihn nur der Erleuchtung über Gottes fordernden Willen bedürfte, damit er Willigkeit und Kraft zur Ueberwindung der Sünde und Bewirkung der Gerechtigkeit in sich und aus sich selber in genügendem Maaße finde. Gottes Gnade in Christo wäre wesentlich eine gratia illuminans, nur dadurch und durch die lockende Macht des vor Augen gestellten Zieles eine gratia juvans (Vergl. oben S. 717). Luther begnügt sich nicht mit solchem Heilswege, es scheint ihm pelagianisch und im Widerspruch mit der Hülf- und Rathlosigkeit des sündigen Menschen zu sein (Löscher S. 618). Er erkennt, daß gerade das Tröstliche und Erquickende des Evangeliums dann verloren ginge; es ist eine Verkennung des eigentlichen Verstandes des Evangeliums, wenn Viele Evangelium nennen „die Gebote, zu leben in dem neuen Gesetz.“ Hütete man sich nicht sorgfältig vor solchen falschen Auffassungen, so „würden sie uns aus dem Evangelium eine größere Last machen, als das Gesetz war; denn es ist größer und schwerer nicht zürnen als nicht tödten, es ist schwerer nicht begehren als nicht ehebrechen, ja, es ist unmöglich.“ Die Wirkung der signifikativen Seite des Werkes Christi, soll sie für sich gelten und allein wirken, ist wesentlich diese: „Dieser geistliche Verstand des Ge-

[1]) Diese Seite scheint mir in Dieckhoff's angeführten Arbeiten viel zu wenig berücksichtigt und betont zu sein, ihm sind die dahin gerichteten Aussprüche Luthers zu sehr nur einzeln aufleuchtende Lichtfunken der neuen evangelischen Heilserkenntniß.

setzes tödtet viel mehr, denn er macht, daß das Gesetz zu erfüllen unmöglich ist, und eben hierdurch bringt er zuwege, daß der Mensch an seinen Kräften verzweifelt und niedergeschlagen wird, sintemal kein Mensch ohne Zorn ist, keiner ist ohne Lust. Und solche sind wir aus unsrer Geburt. Was soll aber der Mensch thun? wohin soll er gehen, wenn er mit einem solchen unmöglichen Gesetz beschweret ist?" Es müßte nach Luthers Anschauung gerade für eine recht tiefe Verflechtung mit Sünde und Sichtbarkeit gelten, wenn der Mensch an seine Erkenntniß des göttlichen Willens, wie sie durch das Evangelium geschenkt wird, und an seine Kräfte, ihn selbst zu erfüllen, vertrauend das Herz hängte. Das Evangelium wäre eine schlechte Botschaft, wenn es nur die Aufgabe uns zeigte. „So ist demnach das Evangelium eine Verkündigung des Friedens, der Vergebung der Sünden, der Gnade und des Heiles in Christo (Walch S. 2286 ff. Löscher S. 761 ff.). Christus ist das Organ Gottes, indem Gott in ihm uns nahe wird als der die Gerechtigkeit selbst in uns wirkende, uns gebende. Das Evangelium unterscheidet sich nicht nur quantitativ vom Gesetz, sondern auch qualitativ, es giebt, was das Gesetz fordert. Diese vollere und fröhlichere Bedeutung Christi ist auf's Deutlichste schon in früher von uns angeführten Aussprüchen Luthers enthalten. Das Evangelium predigt die Herrlichkeit Gottes, weil es den die Gerechtigkeit wirkenden Gott predigt; darin sollen wir das eigne rechte Werk Gottes und des Evangeliums erkennen (vergl. S. 767), und nicht nur als Wegweiser zu Gott gilt Christus Luthern, nicht nur durch ihn sollen wir in uns gestalten lassen Vertrauen auf Gott, sondern das Vertrauen soll ein Vertrauen auf ihn selbst sein (fiducia in eum). In Christus selbst hofft der in gläubiger Liebe mit ihm Zusammengeschlossene Alles, er allein ist ihm genug, wenn alles Vertrauen auf das Eigne schwindet. In Christus haben wir Gott selbst als den uns in rechter Weise gehörenden, d. h. eben als den Alles uns schenkenden (vergl. oben S. 772). Diese innerliche, geheimnißvoll die Gerechtigkeit mittheilende Bedeutung Christi beschreibt Luther im Unterschied von der signifikativen oder exemplarischen in der Predigt am Tage St. Laurentii 1516 (Löscher S. 756) in dieser Weise: Sacramentum est, quod ligatus est pro nobis, ut nos ligati solveremur in aeternum; exemplum est, ut et nos vel ab hominibus vel a nobis ipsis ligemur vinculis poenitentiae super veterem hominem. Justificat sacramento hominem interiorem et facit

novum, indicat exemplo hominem exteriorem, demonstrat veterem. Ita et sacramentum est, quod nudus voluit sine omni fiducia fieri extreme relictus, in Deum solummodo confidens, ut nos non essemus sine fiducia et spe derelicti, sed et exemplo ejus libenter in exteriore homine relinqui velimus sine spe et fiducia, ut in solum Deum speraremus. Per spem abstulit spem et pro fiducia aliam fiduciam restituit, dedit nobis spem in Deum et abstulit spem in creaturam. Mit deutlichen Worten bestimmt Luther Christi Wirksamkeit hierdurch als eine, den innerlichen Menschen zunächst, in die rechte Stellung zu Gott bringende, ihn zu einem neuen, auf Gott vertrauenden Menschen herstellende. Und doch glauben wir, daß schon diese Worte auf ein Weiteres hinweisen. Schon sie scheinen für ihr völliges Verständniß den Gedanken an eine stellvertretende Bedeutung des Werkes Christi zu fordern. Wäre Luthers Sinn ganz nur der, daß Christus in uns nachwirkt die Gerechtigkeit, die er an sich darstellt, so würden wir uns doch wundern müssen, daß Christus gebunden ist für uns, damit wir, nicht etwa (was wir erwarten müßten) nun auch durch seine Wirksamkeit Gebundene würden, nämlich uns als das, was wir wirklich sind, erkennten, uns schuldig gäben, sondern damit wir gelöst würden in Ewigkeit; dann in gleicher Weise: Christus ist äußerst verlassen worden im alleinigen Vertrauen auf Gott, nicht etwa, damit wir durch seine Hülfe nun gleichfalls alle Hoffnung verlören, sondern, damit wir nicht ohne Hoffnung wären [1]. Nehmen wir hinzu, daß, wenn auch vereinzelt, Worte Luthers vorkommen wie dieses: necesse fuit eum mori, ut inferni poenas solveret (Löscher S. 618), so scheint dies darauf hinzuweisen, daß die Gerechtigkeit Christi nicht nur in uns nachgewirkt werden soll, sondern sein Werk auch eine Bedeutung hat für die objective Wirklichkeit des Heils, der versöhnenden Gesinnung Gottes. Man mag nun aber mit uns schon in jenen Worten eine Andeutung von dieser weiteren Wichtigkeit des Werkes Christi finden oder nicht, es liegt nicht Viel daran, weil wir ganz bestimmte unzweideutige Worte Luthers darüber

---

[1]) Wir geben willig die Berechtigung einer Erklärung dieser Stelle zu, welche unserer Folgerung durch die Bemerkung entgeht, daß Luther in der angeführten Tendenz des Werkes Christi die nähere Wirkung überspringt und sofort die letzte, entferntere anführt. Darum bauen wir jene Folgerung nicht auf diese noch zweideutige Stelle für sich.

aufweisen können. Luther denkt Christum als Gott selbst ein Neues und Werthvolles für uns stellvertretend darbringend. Christus steht nicht nur da als von Gott her zu uns gewandt, Göttliches uns vermittelnd, sondern auch als zu Gott hingewandt, dessen Barmherzigkeit das Heil wirkt, ja als Gott selbst es in gewissem Sinn erst möglich machend, uns sein Wohlgefallen zu schenken. Christi mors patiens ist ein Verdienst, und es giebt merita Christi, die uns zugerechnet werden (imputantur, vergl. Löscher S. 743; 288; 355). Luther kennt schon in dieser Zeit den fröhlichen Wechsel zwischen unserer Sünde und Christi Gerechtigkeit. Es ist nicht wie ein Spiegelbild, wie ein Schein ohne zu Grunde liegende Sache und Wahrheit, daß Christus sich rechnen und behandeln läßt als Sünder, vielmehr geschieht es durch seine Liebe zu uns, daß unsere Sünden wirklich seine Sünden werden, seine Last, wir uns in ihm finden dürfen und sollen in unseren Sünden, aber als in vergebenen, überwundenen, seine Gerechtigkeit aber als uns gehörend. Wir erinnern an die herrlichen Worte des Briefes an Georg Spenlein von 1516, Löscher S. 806 f.: Igitur, mi dulcis frater, disce Christum et hunc crucifixum, disce ei cantare et de te ipso desperans dicere ei: tu domine Jesu es justitia mea, ego autem sum peccatum tuum: tu assumpsisti meum et dedisti mihi tuum: assumpsisti quod non eras et dedisti mihi quod non eram. — — — Istam caritatem ejus rumina et videbis dulcissimam consolationem ejus. Si enim nostris laboribus et afflictionibus ad conscientiae quietem pervenire oportet: ut quid ille mortuus est? Igitur non nisi in illo per fiducialem desperationem tui et operum tuorum pacem invenies, disces insuper ex ipso, ut sicut ipse suscepit te et peccata tua fecit sua, et suam justitiam fecit tuam, ita et tu etc. Diesen Worten liegt die Betrachtung zu Grunde, daß der Proceß des Gerichtes über die Sünde in Christus wirklich vollzogen ist, das fremde Werk Gottes an ihm geschieht nicht nur in einer für uns vorbildlichen Weise, sondern um in ihm an uns, wenn wir zu ihm gehören, schon ganz vollzogen zu sein. Wir sollen, wenn wir uns auf Christum richten, in ihm unsere Sünden sehen, sie als die unseren wirklich anerkennen, aber sie sehen als in ihm gerichtete, d. h. ihn als unsere justitia, denn, hat er unsere Sünde so, daß er unsere Gerechtigkeit wird, uns nicht Sünde, sondern Gerechtigkeit zurückgiebt, so muß in ihm das Gericht über unsere Sünde vollzogen

sein. Und für Aller Sünde ist dieses geschehen, denn Christus suscepit in se omnes peccatores (S. 747). Dasselbe gilt von der positiven Seite der Gerechtigkeit. Indem Christus die impletio legis, die plena obedientia praecepti in sich verwirklicht hat, soll auch diese nicht nur in uns nachgewirkt werden, sondern sie wird stellvertretend uns angerechnet. Die fröhliche Botschaft des Evangeliums ist, „daß das Gesetz erfüllt ist, nämlich durch Christum, und daß es nicht nöthig ist, solches zu erfüllen, sondern nur dem es erfüllenden durch Glauben anzuhangen und gleichgestaltet zu werden" (Löscher S. 762, Walch S. 2288). So ist Christi liebendes Eingehen in unsere Last, sein heiliges unschuldiges Leiden, seine Gesetzeserfüllung und Reinigkeit ein Opfer, das er Gott darbringt und das von Gott angenommen wird (Christi munditia ist für den Menschen oblata et acceptata a Deo patre misericordiarum, Löscher S. 721); Christus ist durch sein Werk das propitiatorium Dei, Gott bedarf seiner, um uns zu verzeihen, Christus entschuldigt unsere Werke und macht sie ignoscibilia (S. 345) [1]. So kann Luther zusammenfassend von der Freude des Evangeliums sagen: „Das eigne Amt des Evangelii ist verkündigen das eigne Werk Gottes, das ist, die Gnade, nach welcher der Vater der Barmherzigkeiten Friede, Gerechtigkeit und Wahrheit allen umsonst giebt und seinen Zorn fahren läßt (mitigans omnem iram suam). Denn daher wird das Evangelium genannt gut, angenehm, lieblich, freundlich, daß wer es höret, nicht anders kann, er muß sich freuen. Dieses geschiehet aber, wenn denen traurigen Gewissen verkündiget wird Vergebung der Sünden, wie es heißt Röm. 10, 15 die lieblichen Füße, das ist, wie lieblich, angenehm, erwünscht (wie es im Hebräischen heißt) sind die Füße derer, die das Evangelium verkünden, das

[1]) So nennt Luther auch in der Auslegung der Bußpsalmen S. 31 a Christum den Fels der Gerechtigkeit Gottes, auf welchen wir gegründet werden müssen, und S. 47 b, als er Christum den hohen Tempel Gottes genannt hat, fährt er fort: „Derselbe Tempel ist uns gegeben zu einem Propitiatorio, Röm. 3, das ist, zu einem Throne der Gnaden, für welchem wer da sich beuget, der hat Vergebung aller Sünde und alle Gnade. Ist nu der Sinn: Gottes Lob wird allein gepreiset werden, denn es ist nu dazu kommen, daß Gott, der vorhin in Ungnaden seine Augen von uns gewendet hat, siehet nu herab zu uns in aller Gnaden und Liebe durch unsern Herrn Jesum Christum, der sein Tempel ist, und sonst durch Niemand. Darum so nichts guts ist irgend', denn in Christo, so muß auch alles Lob schweigen und allein Gott in Christo gelobet werden."

ist, nicht das Gesetz und Dräuungen des Gesetzes, nicht das, was zu erfüllen und zu thun ist, sondern die Vergebung der Sünden, den Frieden des Gewissens, daß das Gesetz erfüllt sei u. s. w.; die da Gutes predigen, das ist, angenehme Dinge, nämlich die lieblichste Barmherzigkeit Gottes des Vaters, Christum uns geschenkt" (Walch S. 2301; Löscher S. 770). Dem entsprechend sind auch manche Bilder, durch die Luther Christum vergleicht, aus einer sehr hohen Vorstellung von dem in Christus uns Geschenkten heraus geredet. Gerne vergleicht er ihn mit einer Henne, schon in der Predigt am Stephanustage 1515 heißt es: „Denn also predige ich allezeit von Christo, unsrer Henne; Christus will unsere Henne sein zur Seligkeit, wir aber wollen nicht. Denn dieses ist, was ich gesagt habe, daß wir durch alle unsere Gerechtigkeit ganz und gar nicht können selig werden, sondern wir müssen fliehen unter die Flügel dieser unserer Henne, daß, was sich in uns nicht befindet (quod minus in nobis est), wir aus seiner Fülle empfahen" (Walch S. 2169). In der Predigt über die Furcht Gottes aus dem Jahre 1516, bei Löscher S. 773 vergleicht Luther Christi Gnade mit mütterlicher Liebe; nicht süßer und dringlicher, sagt er, könne die Gerechtigkeit empfohlen werden als unter dem Bilde mütterlicher Liebe. Apud matrem enim omnis fiducia et securitas ac blanda consolatio est filiorum: ita conscientiae pusillae et peccatricis apud justitiam in Christo.

Wir stehen vor unserer Schlußuntersuchung, es liegt die Aufgabe vor uns, die Aneignung des Heils nach Luthers Lehre zu betrachten, darin die Antwort zu suchen auf die Frage, wie er das Verhältniß von Rechtfertigung und Heiligung zu einander denkt. Ausgehend von der allgemeineren Anschauung Luthers über die Art und den Werth des Ethisch-Guten, über die Aufgabe der Welt und besonders des Menschen, wurden wir durch die Betrachtung der wirklich gewordenen falschen Richtung der Creatur und der daraus sich ergebenden Nothwendigkeit einer durch Sühne vermittelten Wiederherstellung der Menschheit weiter geleitet zu der dahin zielenden That Gottes in Christo, zur misericordia Dei. Wir haben die verschiedenen Seiten des Werkes Christi betrachtet, diese Betrachtung ließ schon unmittelbar Blicke in Luthers Lehre von der Heilsaneignung thun. Indem wir jetzt die Hauptzüge derselben zusammenhän=

gend darstellen wollen, verkennen wir nicht die Schwierigkeit gerade dieser Untersuchung, wir haben durch eine große Zahl und Mannichfaltigkeit von Aussprüchen hindurch Luthers durchstehende Anschauung über die Aneignung der Gnade zu erfassen, unbeirrt durch einzelne Aussagen, die mit anderen in Widerspruch zu stehen scheinen oder den Eindruck hinterlassen mögen, daß Luther nicht überall schon die gleiche Sicherheit und Klarheit gefunden hat.

Im Ganzen und Großen zeigt sich aber doch eine Lehre, die in sich einheitlich, auch mit der übrigen Anschauung Luthers in durchgängiger Harmonie steht. — Voranstellen müssen wir naturgemäß das Moment in dem Verhältniß des Frommen zum Heil in Christo, das überall am Meisten von Luther betont wird, und für alles Weitere grundlegend ist. Es ist das Christo fide adhaerere et conformari, das mit Christus sich Zusammenschließen zunächst zum Zwecke der Gleichgestaltung nach seinem Bilde. Luther hält es fest, daß in jedem Menschen die göttliche Gerechtigkeit ihre volle Verwirklichung finden muß. Die Barmherzigkeit Gottes hebt die Forderung des Gesetzes, den heiligen Willen der Vollendung des Guten im Menschen nicht auf. Auch für die, welche durch Christum das Heil erlangen möchten, gilt es, daß es ihnen nichts hilft zu thun, als sei nicht noth vollkommen zu sein, gleich als gelte der Wille Gottes Holz und Steinen, und nicht den Menschen, Gott hält auch in der christlichen Gnade das fest, was sein unsprünglicher Wille mit dem Menschen ist. Darum also muß die völlige sühnende Gesinnung im Menschen selbst verwirklicht werden. Sie ist in Christus urbildlich gegeben, nach seinem Bilde soll sie in uns gestaltet werden. Es ist der Weg des Kreuzes Christi, auf den wir gezogen werden sollen, der Mensch soll viva confessione passionem et mortem Christi in semet ipso exprimere, das Kreuz Christi tragen. Darum vollzieht Gott sein fremdes Werk des Gerichtes, wie er es an Christus vollzogen hat, so auch an uns, Luthers Worte erklären es selbst in der öfter angezogenen Predigt vom Evangelium so: „Das fremde Werk des Evangelii ist, dem Herrn ein vollkommen Volk zu bereiten, das ist, die Sünde offenbaren und dieselben als schuldig bestrafen, die in ihren Augen gerecht waren, indem es saget, daß alle Menschen Sünder sind und leer von der Gnade Gottes.“ Gott sucht in uns das innere Seufzen unter der Last der Schuld, unter der Sehnsucht nach Gnade, die der Mensch ferne von sich fühlt, zu wirken, es entsteht

eine displicentia sui, ein odium et taedium vitae suae. Ein solcher niedriger und zerschlagener Geist, der auch da, wo die äußere Erscheinung des Lebens nichts Sündiges zeigt, sich nicht zufrieden giebt, sondern in die heimlichen Tiefen des Herzens und die verborgene Unreinigkeit hinabsteigt, ist ein Opfer, das Gott wohlgefällt (Vergl. Ausl. der Bußps. S. 42 b). Schwer und sauer ist dieser Kreuzesweg dem Menschen, der stets lieber gut sein möchte in eigner Güte und durch rückhaltloses Eingehen in die Wahrheit und Tiefe des Schuldbewußtseins als ein von allem Trost Entblößter am Kreuz zu hängen sich scheut.- Schwer ist aller Anfang, sagt Luther (Löscher S. 774), wie bei jeder Bewegung der Anfang schwieriger, behinderter ist, nachher aber der Weg wie von selber vorwärts führt, ita qui incipit justificari, laborem habet in mortificandis passionibus, sed laborate fortiter in principio, tandem facile cedunt in profectu. Im Ausharren kann und wird man es dann immer mehr erfahren, daß das odisse peccata mit Recht als ein leichtes Joch Christi bezeichnet wird (S. 744). Auf verschiedene Weise aber wirkt Gott im Menschen dieses innere Gericht; „nämlich wenn Gott auf mancherlei Weise den Rath des Menschen verhindert und seinen Sinn bricht, bis er verzweifle an sich und seinem Sinn; so lernet er aus der Erfahrung, er könne nicht von sich selbst regiert werden und übergiebt sich nun freiwillig“ (Walch S. 2245). Es ist ferner die evangelische Botschaft von Christus, sein Wort, das der Sündenerkenntniß Tiefe und Schärfe giebt, das Leid über die Sünde weckt; es ist Christi Beispiel, das ergreifend und packend dem Menschen entgegentritt, die darin entgegentretende liebreiche Hülfe Christi, die den Abscheu gegen die Sünde stärkt. In der Predigt von der Beschneidung und Glaubensgerechtigkeit vergleicht Luther die Selbstaufgabe mit der Beschneidung. Der Fels, nach welchem das Messer für die innerliche Beschneidung des Herzens zu gestalten ist, ist Christus, nämlich sein Beispiel soll in's Herz aufgenommen werden. Nichts ist wirksamer und schärfer, als das Wort und Beispiel Christi für die Beschneidung von allen Sündengedanken. Es ergreife nur der Sünder, der sich scheut und schämt, als Sünder sich zu wissen und zu gelten, Christi Beispiel, nach welchem er sich als Sünder hat rechnen lassen wollen, dies stelle er entgegen seinen zagenden Gedanken, indem er spricht: Si dominus rex justitiae et filius virginis et Dei voluit peccator fieri et non puduit, quid ego stercus et pulvis pudescam fateri quod sum. In solcher Weise werde

der böse Gedanke durch Christi schärfstes Beispiel abgeschnitten werden (Löscher S. 779). Die rechte Kraft erhält es Alles durch die innerliche Arbeit Gottes an den Herzen, Gott zieht uns hin zu Christus, bereitet in uns die rechte Erkenntniß seines Leidens, die Erkenntniß, welche wirksam ist zur nachbildlichen crucifixio, weil sie durch das Anschauen der Liebe Gottes und Christi entzündet wird und bewegt zu der süßen Liebe, welche willig sich hineinziehen läßt in den Schmerz und das Seufzen über die Sünde (Vergl. besonders die Predigten bei Löscher S. 757—84. Walch S. 2279—2305; 2311 ff.; B. 10, S 1534—47).

Wie aus dem zuletzt Betrachteten schon hervorleuchtete und aus unseren früheren Ausführungen hinlänglich abgenommen werden kann, ist mit der Nachbildung der negativen Seite der Gerechtigkeit im Menschen die positive nothwendig zugleich da. Ja, Luther erkennt es, daß jene nicht ertragen werden würde ohne daß diese Seite stützend und helfend ihr immanent wäre. Durch Hoffnung nimmt Christus Hoffnung, er nimmt die Hoffnung auf die Sichtbarkeit, er giebt an ihre Statt das gläubige Vertrauen auf den unsichtbaren Gott. Lebendige Praxis wird die Selbstnegation nur, wo der Glaube und die Hoffnung zugleich eine Macht werden. Beide Seiten stehen im innigsten Wechselverhältniß, nimmt der sündige Affekt ab, so steigt die vertrauende Hingabe an Gott und umgekehrt. „Dahero ist das Kreuz, die Verlassung aller Dinge und der Glaube die allerschwerste Sache. Denn das Kreuz ist es, welches diesen Affekt und Begierde nach denen Sachen tödtet, daß er alles verlasse; der Glaube aber unterhält ihn, nachdem er also getödtet, mit anderen Dingen, die er nicht siehet und erfährt. So viel nimmt also der Glaube zu und so viel nimmt er ab, so viel als dieser Affekt und Begierde zu oder abnimmt. Denn sie sind in gleicher Waage, sintemal die unsichtbaren Dinge so viel vermehret, als die sichtbaren verringert werden, bis endlich Alles verlassen wird; und dieses ist der vollkommene Glaube" (Walch S. 2280 f.). Indem der Mensch sich auf Christum richtet, richtet er sich auf den in Christus offenbaren Gott; ihm wird Gott nahe, er giebt sich Gott hin, und wird innerlich gottgewirkt, ein richtiger Mensch. Hoc autem est esse rectum cor et spiritum rectum, qui in Deo solo nititur et misericordia ejus (Löscher S. 767). So gestaltet sich im Menschen die ganze Fülle der göttlichen Gerechtigkeit; als das Grundlegende die fides, in Christus faßt der Mensch den unsichtbaren Gott, wird auf ihn geworfen, darin öffnet er sich der Wirksamkeit Gottes und

erwartet von Gott Alles (spes), es ergiebt sich der wirkliche lebendige Zusammenschluß menschlichen und göttlichen Lebens, die Vergottung (caritas). Sobald nämlich die Richtung des Menschen auf Gott hin geht, wird er wohl zunächst nur noch ein richtiger Mensch insofern er aufhört, iniquus zu sein, peccator ist er noch, aber weil die Richtung des Lebens dahin geht, Gott wirken zu lassen, Gott aber nach seiner inneren Natur alle Fülle des Guten wirken und schenken muß, so wächst nothwendig die positive Ausgestaltung des Guten im Menschen nach dem Bilde Christi. So wird das richtige, instrumentale Verhalten des Menschen zu Gott durch das fortschreitende Werk Gottes gekrönt, und dadurch stärkt, reinigt, vollendet sich die Grundrichtung selbst. Denn zuletzt wird die Seele in der fides perfecta oder rotunda selbst quodammodo in ipsam fidem mutatur, ut sit velut fides tota ejus vita, intelligentia, ratio etc. [1]) Als ein fortschreitendes Einwohnen Christi bezeichnet Luther diesen Proceß, oder als ein sich mehrendes Theilhaben des Menschen an Christus. Denn das Wort des Evangeliums denkt er als ein lebendig kräftiges semen coeleste, der lebendige Christus und das Wort seines Evangeliums sind ihm nicht ferne von einander, sondern durch das Wort vermittelt sich die Einwohnung des ewigen in Christus offenbaren göttlichen Wortes, der Mensch wird das Kleid Christi, umschließt und umfaßt ihn als sein inneres Lebensprincip. Durch das Wort Gottes werden Söhne der Wahrheit geboren, seminis sui vim et naturam referentes. Besonders deutlich sagt Luther hierüber in der Weihnachtspredigt 1515 (Löscher S. 241 ff. Walch S. 2163 ff.): „Nun müssen wir zur Anwendung schreiten und fürnehmlich lernen, daß, gleichwie das Wort Gottes ist Fleisch worden, also auch das Fleisch gewißlich muß Gott werden. Denn darum wird das Wort Fleisch, daß das Fleisch das Wort werde. Darum wird Gott ein Mensch, auf daß der Mensch ein Gott werde. Darum wird die Kraft schwach, auf daß die Schwachheit stark werde. Er ziehet an unsere Gestalt, Figur, Bild und Gleichniß, auf daß er uns bekleide mit seinem Bilde, Form und Gleichheit; darum wird die Weisheit närrisch, auf daß die Narrheit werde Weisheit, und so ver-

---

[1]) Nach Schneckenburger soll nach lutherischer Anschauung die eigentliche Grundlage der neuen Persönlichkeit stets die alte sündige Natur bleiben, d. h. es soll keine wirkliche kräftige innere Vermählung des Menschen mit der Gnade denkbar sein.

hält es sich in allen anderen Dingen, die in Gott und uns zu finden, in welchen allen er das Unsere hat angenommen, damit er uns das Seine gäbe. Wir werden aber das Wort oder gleich dem Worte, das ist, Wahrhaftige, gleichwie er ein Mensch oder dem Menschen gleich worden, das ist, dem Sünder und Lügner gleich, aber nicht ein Sünder und Lügner, gleichwie wir nicht Gott werden noch die Wahrheit, sondern Göttliche und Wahrhaftige oder theilhaftig der göttlichen Natur, wenn wir das Wort aufnehmen und durch den Glauben demselben anhangen. — — — Und da Christi Kleid ist Gerechtigkeit, Heiligkeit, Ehre und Herrlichkeit, wir aber sein Kleid sind, so sind auch wir die Gerechtigkeit, Herrlichkeit und Ehre." Haben wir aber dieses neue Princip des Lebens, nach welchem Gott in uns und durch uns wirkt, so verwirklicht sich in uns die Erfüllung des Gesetzes; justificatio legis in nobis impletur, per Christi impletionem nos quoque legem implemus. Darin tritt uns die Bedeutung, welche auch die einzelnen Ausprägungen des Guten im Leben eines Menschen für Luthern haben, entgegen. Wenn er auf der einen Seite die volle ethische Ausgestaltung als am Trefflichsten durch das vollendete passive Verhalten des Menschen zu Gott bezeichnet glaubt, so ergiebt sich eben hieraus ihm mit Nothwendigkeit die andere Bezeichnung, daß nämlich alles Gute, alle Tugend verwirklicht ist im Menschen. Luther kämpft wohl gegen jede Betrachtungsweise, nach der die Einzelnheiten des frommen Lebens die Gerechtigkeit irgend wirken sollen, die Gerechtigkeit ist ihm wesentlich im gläubigen Verhalten begründet, aber keineswegs will er damit ausschließen die fortschreitende Bethätigung dieser neuen Richtung in den Einzelnheiten des Lebens, es gilt ihm als Selbstverstand, daß das ganze Leben des in die rechte Richtung zu Gott gebrachten Menschen eine Verwirklichung des Guten wird, die guten Werke sind die naturwüchsige nothwendige Folge der gläubigen Gesinnung. Darum heißt es bei Löscher S. 776 ff.: Nulla operatio confert justo aliquid justitiae, sed Deo per eam et hominibus servitur. Quod probatur, quia nisi antea justus et mundus esset, quicquid operaretur, nihil operaretur. Ideo enim docemur sanctificari prius et parari et contritione ac poenitentia purgari ante omne opus bonum, ut prius justi simus, quam operaremur. Ista autem purgatio est opus Dei et gratiae infusio, sine nobis justificatio. Den gegen die Heiligung des Lebens gleichgültigen Antinomismus weist Luther im Folgenden zurück, derselbe scheint ihm bei

der Betonung der christlichen Gnade das Wesen gerade dieser selbst zu verkennen (S. 777 ff.). Quis enim discit cantare, ut, cum scierit, numquam cantet, ac non potius, ut saepe cantet? Ita justitia fidei sine quidem operibus datur, sed tamen ad opera et propter opera datur; cum sit res quaedam viva nec possit esse otiosa. Der Glaubende wird alle guten Werke thun; äußerlich, gesetzlich betrachtet ist er freilich, sofern er glaubt, an kein Werk gebunden, aber er thut dennoch alles Gute getrieben non necessitate legis sed voluntate cordis. Wie innig Luther diese Nachgestaltung nach dem Bilde Christi an die Einwohnung Christi bindet, leuchtet aus folgendem Wort klar hervor (bei Löscher S. 743, Walch S. 2264): „Wir dürfen nicht befürchten, daß Christus müßig sei; ja, er ist der allergeschäftigste und thätigste und solches geschiehet auf das Leichteste und Lieblichste.“ [1]) Aber auch hier tritt auf's Neue uns entgegen, was wir in einer früheren Ausführung tadeln mußten, der ethische Lebensheerd im Menschen, der durch den Glauben gewirkt wird, ist nicht genug in seiner Eigenthümlichkeit und Selbständigkeit erkannt und aufgefaßt, Gott oder Christus wirkt Alles, nicht der Mensch auf Grund göttlicher That, fortgehend

---

[1]) Zu dieser Lehre Luthers, daß die positive ethische Ausgestaltung, die bona opera Ziel der Gnade sind und ihre Verwirklichung schon durch den Christus in nobis, der nicht otiosus sein kann, gewährleistet ist, möge als Seitenstück hier ein Ausspruch Schneckenburgers (S. 135) angeführt werden. Nachdem er nämlich kurz vorher den Ausspruch eines reformirten Theologen genannt hat: fieri nequit, ut Christus in nobis sit tanquam mortuus otiosus et impotens, fährt er fort: „Die Idee nun, daß Christus mein Haupt in mir lebt und wirkt, kann für den Lutheraner nicht ein aufforderndes Motiv zum Handeln sein.“ Und nachher S. 136: „Die Aufforderung zur Thätigkeit in guten Werken, weil Christus unser Haupt in uns nicht unthätig sein kann, kennt der Lutheraner schon insofern nicht, als Christus ihm nicht sowohl als Verleiher, denn als Gegenstand seines Glaubens in Betracht kommt, bei welchem er vor Allem Vergebung sucht; ja, sie muß ihm geradezu als eine Zweideutigkeit erscheinen. — Er würde durch jene Vorstellung von dem Christus in uns, der durch uns wirken soll, das zugerechnete Verdienst des Christus außer uns zu schmälern und einen maskirten Pelagianismus zu haben glauben, wie er ihn schon in Schwenkfeld bekämpft hat.“ In der That, sehr merkwürdig wäre es, verhielte sich die Sache so, daß dennoch Luther fast ganz mit gleichen Worten jene für ausschließlich reformirt ausgegebene Anschauung vertritt, und noch merkwürdiger, daß dieses dann in einer Zeit von ihm geschieht, in welcher seine Lehre gerade durch den schärfsten Gegensatz gegen den Pelagianismus und das feinste Gefühl für ihn sich charakterisirt.

kennt Luther keine Güte, es sei denn, daß sie auf der unmittelbaren Wirksamkeit des den nur instrumental sich verhaltenden Menschen dirigirenden Gottes beruht. (Vergl. oben S. 747—51; aus den Quellen: Löscher S. 221 ff.; 241 ff.; 250 ff.; 291 ff.; 743, 755, 767, 778).

Wir haben die gläubige Hinwendung zu Christo betrachtet als Mittel der Nachgestaltung nach dem Bilde Christi, darin als Verwirklichung der Gerechtigkeit im Menschen. Selbstaufgabe und Verurtheilung der Sünde einerseits, zu Gott hin sich Öffnen und seinem Werk stille halten andererseits sind nur verschiedene Seiten derselben richtigen Gesinnung, in jedem von beiden ist das Ganze. Und in ihrer Fülle genommen ist diese neue Gesinnung und Richtung die justitia selbst, indem daher Gott den Menschen gestaltet nach dem Bilde Christi, wirkt er in ihm die Gerechtigkeit, justificat. Dieses vor Allem ist die im Evangelium geoffenbarte Barmherzigkeit Gottes, daß er den sündigen Menschen ohne all' sein Verdienst zu einem gerechten macht, der Mensch verhält sich darin nur leidentlich oder höchstens receptiv, an sich geschehen lassend, empfangend die göttliche That; es ist zu bezeichnen als sine nobis justificatio, gratiae infusio. Darin wirkt Gott im Menschen die bußfertige, die Sünde sühnende Gesinnung und Art des Lebens. So verstehen wir es, wie Luther bald jenes negative Moment hervorhebt als Gott versöhnend, bald das positive. Wir erinnern uns an das Wort, nach welchem das geduldige Sterben hinreichend genug ist, Gottes Wohlgefallen zu erlangen (Löscher S. 760), erinnern uns daran, daß die Selbstanklage und Selbstverurtheilung Luthern gilt als justitia (S. 619), daß er den Weg des Kreuzes, der Selbstentleerung als den kürzesten Weg zum Leben bezeichnet (S. 782). Weil die Gottlosen sich nicht wollen beugen und demüthigen lassen unter die Erkenntniß und Verurtheilung ihrer Sünde, ideo non est pax impiis: qui si se relinquerent et peccata sua odissent, jam nullam poenam haberent, nec timerent, quia ablata culpa poena per se ipsam cessat; sed se ipsos relinquere nolunt et timent hoc leve jugum Christi (S. 744). Der niedrige und zerschlagene Geist ist Gott ein wohlgefälliges Opfer, der Betrübniß über die Sünde verzeiht Gott per suam gratiam (S. 777). Gottes Wohlgefallen muß aber hierdurch erlangt werden, weil darin Gott als das höchste Gut und höchst liebenswürdig, als das alleinige Gute anerkannt und gewollt wird, der Sünde ihr Recht gegeben wird in der Verurtheilung,

dem Guten in seiner siegreichen Verwirklichung. Die Ehre des Guten ist wiederhergestellt in diesem Verhalten des Menschen, das Gute kann keine Forderung mehr haben an den, in welchem es allein und ganz regiert. Man vergleiche das oben S. 759 angeführte Wort aus der Auslegung der zehn Gebote (Löscher S. 619); mit großer Klarheit legt Luther besonderes Gewicht darauf, daß Gottes Ehre als die Ehre des allein Guten und der alleinigen Quelle des Guten wiederhergestellt ist, wenn der Mensch völlig ein gottgewirkter wird in seiner Gesinnung, seinem Leben. Wer Gott in solcher Weise glorificat, der ist justus (Löscher S. 746). Darum ist es das Wunderbare der Glaubensgerechtigkeit, daß wir gerade, wo wir alles Darbringen der sühnenden Genugthuung gänzlich aufgeben im Bewußtsein des Unvermögens, da die Sühne bringen, nämlich als eine von Gott in uns gewirkte die justitia erlangen (Löscher S. 759).

Aber in völliger Weise muß der Mensch Gott sich geöffnet haben, völlig muß Gottes Wirksamkeit in ihm geworden sein, damit er des göttlichen Wohlgefallens sich getrösten könne. Und hier eben ergiebt sich Luthern die Schwierigkeit, daß Niemand die Fülle der Gerechtigkeit in diesem Leben schon verwirklicht in sich hat und erlangt. Man vergleiche aus der Predigt am Tage St. Johannis 1515 über die Furcht Gottes (Löscher 252 ff. Walch S. 2184 ff.) folgende Worte: „Gleichwie wir in diesem Leben die Befehle Gottes nicht erfüllen, also werden wir auch nicht vollkommen in der heiligen Furcht, weil dieselbe so groß ist als die Liebe Gottes: die Liebe Gottes aber ist nicht vollkommen in diesem Leben" (Walch S. 2190). Die böse knechtische Furcht weicht nie ganz, auch von denen nicht, deren Charakter durch die Gnade eine rechte kindliche Furcht geworden ist. „Du möchtest aber sagen: Ich habe öfters von dir sagen gehört, daß man auch Gott nicht um der Hölle willen fürchten solle, und daß, wer die Hölle fürchte, in dieselbe komme. Darauf antworte ich: Ich habe auch gesagt, daß Gott über Alles müsse geliebet werden und daß man Keuschheit, Demuth, Liebe gegen den Nächsten und dergleichen haben müsse und ohne diese Stücke Niemand könne selig werden; daß aber gleichwohl Niemand sei, der dieses habe in dem Maaße, so zur Seligkeit hinreichend ist, sondern daß es erst erwartet wird im Zukünftigen, da es durch Christus soll geschenkt werden. Also ist Niemand, soll auch Niemand sein ohne Furcht vor der Hölle, er sei denn der allervollkommenste.

Daher ist der Gerechten Furcht allezeit gemischet aus einer heiligen und knechtischen Furcht; aber sie gelangen immer mehr und mehr von der knechtischen zur heiligen, bis sie endlich nichts als Gott fürchten" (S. 2194 f.) [1]) Es ergiebt sich Luthern daraus zunächst der Satz: justus vocatur non qui est, sed qui fit, und er bezeichnet den Proceß der Rechtfertigung als einen motus, eine Bewegung, der terminus ad quem ist noch nicht ganz erreicht, weil der terminus a quo noch nicht ganz überwunden ist; „gleichwie ein Kranker, der, indem er geheilet wird, sich befindet in der Krankheit, die da von ihm weichet, und in der Gesundheit, die da zu ihm nahet, also ist der Gerechte allezeit mit dem linken Fuß und nach dem alten Menschen in der Sünde, und mit dem rechten, d. i. mit dem neuen Menschen befindet er sich in der Gnade" (S. 2196). Und Luther hat seine guten Gründe, der scholastischen Lehre von einer instantanea totius gratiae infusio et expulsio peccati zu widersprechen, zeigt doch die Erfahrung dem Glaubenden, daß die Sünde noch da ist, eine solche Lehre würde darum in Verzweiflung treiben und das Gewissen beunruhigen; Luther erinnert sich seiner eignen traurigen Verwirrung, da er eben hierdurch der Verzweiflung nahe gebracht war (Löscher 258). In ähnlichem Sinn drückt er diese Erkenntniß in der Disputation vom freien Willen dadurch aus, daß er den Gerechten als eine mixtura bezeichnet, gemischt ist in ihm noluntas (difficultas et resistentia) und voluntas (pronitas, libertas, hilaritas). Ganz hat die Gerechtigkeit nur der, in welchem alle noluntas überwunden ist, aber noluntas in carne impedit hanc totalitatem, ut non tota membra seu vires diligunt Deum, sed resistit voluntati (Löscher S. 346). Die Nachgestaltung nach dem Bilde Christi vollendet sich nicht ganz in diesem Leben, Keiner hat den ganzen Christus, sed participamus omnes eo (Löscher S. 779); und mag man auch mit Recht festhalten, daß die Vollendung, welche zu erreichen uns Menschen unmöglich ist, Gott wirken kann und wird, in diesem Leben geschieht es doch noch nicht, und es bleibt bestehen, wer nicht voll-

[1]) Daß es auch für den Glaubenden auf volle ethische Ausgestaltung ankommt, und daß Gott uns seinen Geist giebt auch „um im Stande der Glaubens-unio mit Christus allmäblig die Kraft in uns zu pflanzen, ebenfalls zuletzt das Gesetz vollkommen zu erfüllen", das bezeichnet Schneckenburger S. 60 natürlich als eine nur auf reformirtem Boden mögliche und wirkliche Behauptung.

kommen ist in der Liebe Gottes, der thut Sünde und Gott kann keine Sünde, auch diese der Unvollkommenheit nicht, ohne Weiteres übersehen, alle Sünde fordert Verurtheilung.

Doch aber, kaum braucht es gesagt zu werden, es würde das größte Räthsel sein in Luthers Entwicklung, hätte er mit einer Heilslehre sich befreundet, nach welcher die Gewißheit und Freude des göttlichen Wohlgefallens erst von der zukünftigen Vollendung erwartet würde. Es ist auch unleugbar, daß Luther wohl auf der einen Seite die volle Auswirkung, den vollen Besitz der justitia als einer subjectiv realisirten erst in die Zeit der Vollendung setzt, und dem gemäß auf die Hoffnung und Erwartung scheint das Hauptgewicht fallen zu müssen, doch aber auf der anderen Seite schon für diese Zeit der Entwicklung und Unvollkommenheit (mixtura) dem Frommen Gottes volles Wohlgefallen und völlige innere Befriedigung in demselben zuspricht. Höchstens von den ersten Predigten, den wenigen aus dem Jahre 1515 uns erhaltenen, kann mit einem gewissen Recht gefolgert werden, daß Luther das Hauptgewicht noch einseitig auf die in uns zu verwirklichende Gerechtigkeit legt. Man erinnere sich der oben aus der Predigt über die Furcht Gottes angeführten Ausführung (S. 790); es muß zugestanden werden, daß Luther, als er dort über die Unvollkommenheit der Gerechtigkeit, über die der heiligen Liebe in diesem Leben beständig noch beigemischte knechtische Furcht redete und die scholastische Lehre von einer infusio totius gratiae instantanea als seelengefährlich zurückwies, wohl Anlaß hatte, den Weg zu beschreiben oder doch anzudeuten, auf welchem es dem Frommen schon in diesem Leben möglich werde, kraft der christlichen Gnade des völligen göttlichen Wohlgefallens sich zu erfreuen, und doch redet er nicht davon, wir werden festgehalten bei dem Gedanken, daß erst in der Zukunft die ganze Gerechtigkeit uns gehören wird, es scheint keine uns zugerechnete Gerechtigkeit für die Zwischenzeit den Mangel der eignen ersetzen zu sollen. Auch die Ausdrücke in diesen Predigten, welche ein Mehreres und Größeres zu enthalten scheinen, so, wenn Luther Christum als die Henne bezeichnet, ihn als den am Kreuz die Flügel ausspannenden darstellt, damit er uns aufnähme und die eigne Gesetzeserfüllung mittheile, auch solche Ausdrücke lassen sich doch in diesem Zusammenhang ohne Schwierigkeit dahin verstehen, daß das Werk der christlichen Gnade ausschließlich auf das Nachwirken der Gerechtigkeit Christi in uns gerichtet ist. Mag denn auch von uns einge-

räumt werden, daß diese Predigten eine überwiegende Verkettung der Anschauung Luthers mit der augustinischen und mystischen Betrachtung der Heilsaneignung zeigen, es ist doch wohl zu beachten theils, daß wir nur so wenige Zeugnisse aus diesem Jahre besitzen, theils, daß die Darstellung Luthers in diesen Predigten es nicht ausschließt, daß Christus seine impletio legis uns mittheilt als eine uns schon ganz gehörende, auch ehe sie in uns schon völlig nachgewirkt ist, daß aber die sofort schon 1516 uns deutlich und bestimmt entgegentretende Lehre von dem schon im Anfang vollen Besitz der Gerechtigkeit durch Zurechnung der Gerechtigkeit Christi jene Auffassung der Lehre Luthers im vorhergehenden Jahre doch problematisch machen muß. Nicht das tadelt Luther in der Predigt von der Furcht Gottes an den Scholastikern, daß sie den Vollbesitz der Gnade schon an den Anfang legen, sondern daß sie ihn als einen im Menschen schon sofort ausgewirkten denken. Sagt Luther aber, wie wir sahen, daß der Gerechte in diesem Leben die heilige Furcht und Liebe Gottes in reiner ungetrübter Weise nicht nur nicht hat, sondern gar nicht haben soll, so ist deutlich, wie trefflich dieses Soll sich verstehen läßt aus der von ihm erkannten Unmöglichkeit, die er als eine auch von Gott erkannte und gewollte weiß. Jedenfalls, wenn von Luthers Lehre in den Jahren vor 1517 geredet wird, darf diese nicht dahin bezeichnet werden, daß das völlige göttliche Wohlgefallen erst von der Zukunft zu erwarten sei. Wie denkt Luther dieses als möglich? Ist es die neue, wenn auch nur anfänglich gute Entwicklung, die Gott ansieht, als wäre sie voll? genügt Gott dieser Blick auf die principielle Stellung und Gesinnung des Menschen für das Geschenk seines Wohlgefallens? und hat dem gemäß der in solcher guten Entwicklung Stehende auf diesen neuen Anfang zu blicken, seine übrige Sünde aber zu übersehen, um Frieden zu haben? Wir erinnern zunächst an eine Ausführung in der ersten Auslegung der zehn Gebote (Löscher S. 667 f.). Luther eifert gegen diejenigen, welche auf dem Wege der neuen Entwicklung stehen bleiben, sich befriedigend mit dem schon Erlangten. Als einen schweren Schaden bezeichnet er solchen Stillstand, denn er sieht in ihm den selbstgerechten Hochmuth, welcher, der verborgenen Sünden vergessend, sich freispricht wegen der Freiheit von groben, augenfälligen Sünden. Mit besonderem Nachdruck empfiehlt Luther darum den Werth des Fortschreitens in Buße und Glauben; und kann er auch nicht leugnen, daß selbst die, welche in unablässigem

Eifer den Kampf gegen die Sünde betreiben und durchzukämpfen suchen, unbeirrt durch die zur Mattigkeit und Einschläferung lockenden schon errungenen Fortschritte und Siege, daß selbst diese nicht frei und rein sind von Sünde, vielmehr diese ihre Unvollkommenheit selbst Sünde ist, so behauptet er doch, daß solche Sünde ihnen von Gott nicht angerechnet wird, und zwar propter hunc fervorem et profectum. Obgleich nämlich die Sünde wirklich noch in ihnen sei, so sei sie doch wieder nicht in ihnen, nicht in ihrer Willigkeit, im Gegentheil, widerwillig sind sie in der Sünde, die ihren Sitz hat im Fleisch und seinen Lüsten. Ideo non est in eis, quod est in eis. Dieckhoff in der angeführten Abhandlung (deutsche Zeitschrift S. 229) betont diesen Ausspruch besonders. Es läßt sich aber erkennen, wie sehr dieser Versuch, jenes schwere Problem des Christenlebens zu lösen, sowohl in sich selbst ungenügend, als auch der übrigen Anschauung Luthers widersprechend ist. Denn soll der um seiner übrigen Sünde willen Angefochtene der göttlichen Vergebung dadurch nur versichert sein können, daß er seinen fervor et profectus sieht, so ist ja eben das die Art der Anfechtung, daß sie in helles Licht die Sünde, in Dunkelheit die eigne fortschreitende gute Entwicklung stellt; wie sollte der Blick auf den eignen Fortschritt ein Grund des Trostes werden können? Aber es widerspricht auch dieser Weg der übrigen Anschauung Luthers. Wir haben früher gesehen, daß er die für Erlangung des göttlichen Wohlgefallens zu fordernde perfectio in die wirkliche völlige Ausgestaltung der guten Gesinnung im Menschen, die plena et perfecta dilectio Dei u. s. w. setzt, haben erkannt, daß er eifrig diejenigen bekämpft, welche der göttlichen Forderung der Gerechtigkeit die Schärfe zu nehmen suchen, als begnüge sich Gott mit einem geringeren Grad des Guten, als könnte Gott irgend etwas übersehen. Was aber die subjective Seite betrifft, so wird unsere folgende Ausführung bald genug zeigen, wie tief Luther von der Gefährlichkeit alles Hinschauens auf eine eigne, wenn auch ganz durch Gott gewirkte Gerechtigkeit durchdrungen ist. Der in der Rechtfertigung Begriffene soll gerade immer wieder den Blick von der neuen guten Entwicklung fortwenden, soll das Bewußtsein der Sünde vor Allem frisch erhalten, Nichts sein wollen, als stets ein malus und peccator. Alles Vertrauen soll ruhen auf der objectiven Gnade Gottes, der extranea justitia in Christo.

Während nun aber auch jener Versuch, aus der begonnenen

guten Entwicklung die volle Gnade Gottes schon für die Zeit der Mischgestalt des Lebens zu gewinnen, nur vereinzelt dasteht, ist es Luthers öfter und mit großer Klarheit ausgesprochene Lehre, daß die objective Gerechtigkeit Christi für uns stellvertretend eintritt bis zur Vollendung und von Gott uns zugerechnet wird. In der Disputation vom freien Willen erklärt er sich darüber genau (Löscher S. 344—347). Von jedem Gerechten behauptet er, daß er im Gutesthun selbst sündigt, Gott aber diese Sünde nicht übersieht, sondern das eben Gottes wunderbar herrliche Gnade sei, daß er wahrhafte Sünder begnadigt. Igitur haec est dulcissima Dei misericordia, quod non fictos, sed veros peccatores salvat, sustinens nos in peccatis nostris et acceptans opera et vitam nostram omni abjectione dignam, donec nos perficiat atque consummet: interim in protectione et umbra ejus vivimus et judicium ejus effugimus, per misericordiam ejus et per justitiam nostram. Also selbst die im Processe der Rechtfertigung Begriffenen sind auch in Gottes Augen wahre Sünder, ihr Leben und ihr Thun ist aller Verwerfung würdig, dennoch aber schenkt Gott ihnen sein Wohlgefallen, nimmt ihr Leben und Thun an, betrachtet es als ein genügendes, hält sie aufrecht in ihren Sünden, unter der Bedeckung und dem Schatten seiner Gnade dürfen sie fröhlich sein trotz der Verdammlichkeit ihres Lebens. Den dagegen leicht sich erhebenden Einwand wirft Luther darauf selbst auf, daß nämlich nicht unus et idem actus potest esse Deo acceptatus et non acceptatus a Deo, sequitur enim, quod sit bonus et non bonus. Zur Beantwortung weist er auf die oben besprochene Mischgestalt des Lebens hin: sofern des Gerechten Leben schon von Gott gewirkt, also gerecht ist, ist es Gott wohlgefällig, sofern es aber aus des Fleisches Bosheit hervorgeht, die Sünde sich ihm beimischt, verzeiht Gott durch seine Barmherzigkeit. Er verzeiht, denn es bleibt bestehen, Gott kann keine Sünde übersehen, kann nicht verfahren, als fehlte die sündige Beimischung, darum ist es ganz falsch zu behaupten, Gott könne das Leben des Gerechten als ein gutes betrachten sine ignoscentia. Wie es aber möglich ist, daß Gott jedem Akt des Gerechten Verzeihung schenkt? Quando ignoscit, non debet acceptare, sed [1]) acceptat misericordiam suam in ope-

[1]) Löscher hat hier statt sed das ganz unverständliche nec, der Zusammenhang fordert sed; ebenso am Schluß ist zu lesen efficiamur statt efficiamus.

ribus nostris, hoc est justitiam Christi pro nobis: ipse enim est propitiatorium Dei, qui opera nostra excusat et ignoscibilia facit. Ita et quod minus est in nobis, per plenitudinem ejus suppleamus, ipse enim est justitia nostra solus, donec efficiamur conformes imagini ejus. Also indem Gott unser mit Sünde beflecktes Leben als ein ihm wohlgefälliges annimmt, so nimmt er darin die durch seine Barmherzigkeit uns zugerechnete Gerechtigkeit Christi an, also Christi objectives Verdienst, auf Grund davon können wir unter Gottes Schutz getrost leben. So ist Christus hier als Gott selber seine Gerechtigkeit für uns darbringend gedacht, unsere Werke sind als Werke derer, die in der Rechtfertigung begriffen sind, nur insofern annehmbar, als sie von Gott in uns gewirkt sind, die sündige Beimischung aber hemmt Gottes Wohlgefallen. Nur wenn die Möglichkeit der ignoscentia für Gott da ist, kann der Mensch in der Zeit der Unvollkommenheit sich schon ganz als unter Gottes Wohlgefallen stehend betrachten. Diese Möglichkeit aber ist nicht im Menschen und seiner anfänglichen Gerechtigkeit begründet, sondern in der objectiven Gerechtigkeit Christi, die derartig ergänzend in den Lebensäußerungen der Frommen präsent ist, daß Gott, indem er die Werke, das Leben des Menschen als genügend annimmt, thatsächlich seine eigne Barmherzigkeit, aber in ihrer geschichtlich gewordenen Gestalt, d. h. die justitia Christi pro nobis annimmt. Dieses Empfangen der göttlichen Verzeihung für die übrige Sünde gilt Luthern aber als ein Zwischenbehelf, mit ihm soll Hand in Hand gehen das Fortschreiten der Nachgestaltung nach Christi Bilde, der Mangel, der noch in uns ist, soll erfüllt, die Fülle Christi will in uns subjectiv werden. Und dazu fordert Luther auf, gerade für diesen langen Weg der Gerechtmachung hat er Sicherheit und Freude des Fortschreitens nachgewiesen durch Hinweis auf den objectiven Christus: ipse enim est justitia nostra solus, donec efficiamur conformes imagini ejus. Dieselbe Anschauung von der unseren Mangel ersetzenden zugerechneten Gerechtigkeit Christi tritt unleugbar in folgendem Ausspruch aus der Predigt am Tage St. Thomä 1516 (bei Löscher S. 773) uns entgegen: Lex incutit timorem, ut homo humilietur, dum videt, se non servare legem ac sic judicium Dei incurrere; gratia autem infundit amorem, quo fit fidentior, dum videt se velle servare legem et quicquid non potest servare, quod Christi plenitudo

pro eo suscipitur, donec et ipse perficiatur. Sic Deo gratias, qui dedit nobis victoriam per Jesum Christum. Nur eine künstelnde Auslegung wird es leugnen können, daß Christi objective Gerechtigkeit als für unsere mangelhafte eintretend gedacht ist. Man beachte ferner aus der Auslegung der zehn Gebote Luthers Wort (S. 586): His inquam timoratis et confitentibus, quaerentibus, petentibus non imputatur ista idololatriae suae mixtura („denen rechnet Gott nicht zu diese übrige Abgötterei") propter Christum, in quem credunt. Keineswegs also verzeiht Gott den in der Rechtfertigung Begriffenen ohne Weiteres oder wegen des Guten, das schon in ihnen gewirkt ist, sondern um Christi willen, den der Glaube ergreift, durch den er Gottes verzeihende Barmherzigkeit erfleht. Darum schließt Luther mit der göttlichen Thätigkeit der justificatio als der Bewirkung der Gerechtigkeit in uns die der imputatio zusammen, damit die kraft des zugerechneten Verdienstes Christi verzeihende Barmherzigkeit bezeichnend. Man vergleiche die obige Ausführung S. 780 und f. und aus der Predigt am 14ten Sonntag nach Trin. 1516 (Löscher S. 288) das Wort: Ideo dicit, primum quaerite regnum Dei et justitiam ejus, hoc est, ut in regno ejus sitis et justi coram illo; justitia enim Dei est, quando justi sumus ex Deo justificante et imputante, quae justitia non consistit in operibus, sed in fide, spe, caritate. Luther kennt ein wirkliches gerecht sein schon für diese Zeit der Unvollkommenheit, wir sind gerecht durch den in uns Glauben, Hoffnung, Liebe, d. h. die Gerechtigkeit wirkenden, und den unsern Mangel darin durch Zurechnung ersetzenden Gott.

So gewinnt Luther auf diesem Wege ein gesichertes, von Anfang an von Gottes Wohlgefallen getragenes Christenleben. Der Trost der Sündenvergebung, der Friede mit Gott gehört uns schon in diesem Leben. Trefflich redet er über die durch Gottes Gnade geschenkte Gewissensruhe in der Auslegung der sieben Bußpsalmen, es heißt hier (S. 41 a): „Aller äußerlicher Gerechtigkeit Wandel und Handel vermag nicht mein Gewissen zu tröften und Sünd wegzunehmen, bleibt über all Wirken und gute Werk das blöde und erschrockene furchtsame Gewissen, bis so lange du mit Gnaden mich sprengest und wäschest, und also mir ein gut Gewissen machest, daß ich höre dein heimlich Einrünen (dir sind vergeben deine Sünd), das wird niemand gewahr, denn der es

höret, niemand siehet es, niemand begreift es, es läßt sich hören und das hören macht ein tröstlich fröhlich Gewissen und Zuversicht gegen Gott." Eine vollere Bedeutung aber erhält hierdurch der Glaube, der uns in Gemeinschaft setzt mit Christus. Es ist ein Glaube, der nicht nur die in Christo präsente, Gerechtigkeit wirkende Barmherzigkeit Gottes ergreift, sondern auch Gottes die Gerechtigkeit Christi zurechnende Gnade. Der Glaube stützt sich auf das objective Werk Christi als ein auch in seiner Objectivität dem Menschen zu Gute kommendes. So vollzieht sich durch das Christo fide adhaerere et conformari in einem Akt die Hineinstellung in das völlige göttliche Wohlgefallen, indem auf der einen Seite im glaubenden Menschen die Gerechtigkeit sich zu verwirklichen, er ein richtiger Mensch zu werden beginnt, auf der anderen aber die Fülle Christi zugerechnet wird. Kennt Luther einerseits keinen gläubigen Zusammenschluß mit Christo für dieses Leben, der nicht unmittelbar Nachbildung nach dem Bilde der Gerechtigkeit Christi wäre, so kennt er andrerseits auch keine solche Nachbildung, an welcher der Mensch genug hätte und sich trösten könnte, überall, ja für jedes Werk bedürfen wir der Zurechnung der Gerechtigkeit Christi.

Wir wären dadurch also zunächst zu dem Resultat gelangt, daß die vertrauende Freude des Christen in diesem Leben sich nicht nur auf der Zurechnung der Gerechtigkeit Christi, sondern auch auf der anfänglichen subjectiven Gerechtigkeit, auf dem Bewußtsein, daß der Mensch Gottes Willen erfüllen, Gottgemäß in allen Beziehungen des Lebens sein möchte, scheint gründen zu müssen (Vergl. oben S. 796 das Wort aus Löscher S. 773).

Es scheint als Resultat sich zu ergeben, daß wir Gottes Gericht in diesem Leben nur entfliehen durch Gottes zurechnende Barmherzigkeit und die in uns schon gewirkte Gerechtigkeit (Vergl. oben S. 795). Aber doch, nicht in dem Sinn darf dieses verstanden werden, als wäre das Recht, der göttlichen Barmherzigkeit sich zu getrösten, nur bei dem Menschen, der mit klarem Auge die eigne neue Richtung des Lebens erkennte und festhielte oder als wäre es überhaupt möglich, daß das von Gott in uns schon Gewirkte einen wirklichen Beitrag für unsere Gerechtachtung vor Gott liefern könnte. Mag vielmehr auch in Anfechtungen das neue Bewußtsein des Christen sich trüben und die noch übrige Sünde mit aller Macht seinen Sinn gefangen nehmen, so daß er tief gebeugt unter ihrer Wucht an Gottes Gnade zagt und zweifelt, er hat ein Recht zu vertrauen auf Gottes Barm=

herzigkeit; mag auch der sanctus ein peccator sein conscienter, im eignen Bewußtsein, ignoranter ist er justus; peccator revera, justus vero per reputationem Dei miserentis (Löscher S. 335). Schon daraus aber ist abzunehmen, wie sehr Luthern für die Gewissensruhe in diesem irdischen Leben das Hauptgewicht schon jetzt auf die objective Barmherzigkeit Gottes und die Zurechnung der Gerechtigkeit Christi fällt, wie wenig entscheidend für das Bewußtsein des göttlichen Wohlgefallens das innere Zeugniß der neuen Entwicklung ist. Ist ja doch kein Akt des neuen Lebens ohne sündige Beimischung! Überall, wo das um die Sünde betrübte, nach dem Reich Gottes und seiner Gerechtigkeit sich sehnende Herz ist, überall, wo der Mensch der eignen Gerechtigkeit entsagend, sich wirft auf den barmherzigen Gott, da darf er fest glauben, daß er Gottes ganzes Wohlgefallen hat um Christi willen, an welchen er glaubt. Der Gerechte, auch wo er fällt, steht wieder auf und gegen sein eignes Gewissen (contra conscientiam) stützt er sich auf Gottes Barmherzigkeit (Löscher S. 620). Ja, Luther sagt auch geradezu (S. 335): justitia fidelium est ex sola imputatione Dei; und in der Auslegung der zehn Gebote bei Löscher S. 621 rechnet Luther die Momente des Heilsweges folgendermaaßen auf:

agnoscere, se praeceptum debere
agnoscere se peccatorem
timere Deum et judicium ejus
humiliari
gratiam consequi
justificari
salvum esse.

Ist die Stelle auch etwas rhetorisch gehalten, Luther scheint doch nach innerem Zusammenhang die Reihenfolge zu bestimmen und kennt darnach ein gratiam consequi schon vor dem justificari, vor der Bewirkung der Gerechtigkeit im Menschen selbst [1]). — Luther denkt das Vertrauen des Frommen am Sichersten gegründet auf die objective Barmherzigkeit Gottes; wir deuteten schon früher an, daß ihm

[1]) Aehnlich bezeichnet Luther in der Ausl. der Bußps. S. 39 a als das Vorangehende das Bitten um Gnad und Ablaß für die gethane Sünde und um das Anheben, eines neuen Lebens. Damit aber beginne dann das durch das ganze Leben hindurch dauernde Abwaschen und Reinigen von der Sünde.

der Blick auf die eigne neue Entwicklung gefährlich erscheint; denn das gerade ist eine heilsame Frucht der rechten Herzensstellung, daß der Mensch sein Auge bestimmt und ohne Scheu vor Allem auf die noch übrige Sünde richtet, eifriger sie zu erfassen und dem Blick gegenwärtig zu erhalten strebt, als viel zu fragen und zu suchen nach der neuen guten Entwicklung. Ist es Luthern doch Gott selbst, der die Anfechtung über den Menschen herbeiführt, ihm das Bewußtsein der in Auswirkung begriffenen Gerechtigkeit verdunkelt, das Bewußtsein der Sünden aber energisch und niederschlagend macht. Sehr deutlich spricht er sich darüber aus in der Auslegung der zehn Gebote (bei Löscher S. 688 f.): Igitur sic utitur Dei misericordia et bonitas malo nostro, ut per ipsum magis promoveat bonum nostrum, ut omnia cooperentur electis in bonum, etiam peccata, hoc totum, ut vitam et gratiam, quae in nobis est, abscondat ac tegat, ne cognitis contenti tepeamus, sed potius ignoratis iis tamquam pro non habitis magis suspiremus et gemamus. Quo autem modo dictum est de castitate, ita et de omnibus virtutibus, quae tunc maxime donantur, quando denegantur, et tunc assunt, quando nimis abesse putantur, neque aliter tunc potest homo credere, quin absint et sit perditus, inde procedit gemitus, odium sui, desiderium earum et imploratio. Tunc humilibus dat Deus suam gratiam, quam postea iterum abscondit et aufert, ut addat majorem, semper sub contrario abscondens contrarium. So erzieht Gott den Menschen mehr und mehr, läutert ihn durch Betrübniß, demüthigt ihn, um voller und reicher sein Werk in ihm wirken zu können, das Werk der justificatio, ihn zu schmücken mit aller christlichen Tugend. Es bewährt sich aber als die Grundtugend das unerschütterliche gläubige Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit, das Trachten nach seiner Gerechtigkeit; der Gerechte soll sein ein continens, perseverans, tenax amator justitiae (Löscher S. 774).

So hat sich uns herausgestellt, in wie vollem Sinn, mit wie großer Wahrheit Luther Christum eine res vehementer necessaria nennen kann und muß, die ganze Freude des Evangeliums ist in ihm begründet. Es wird aber der Leser schon aus den vorher angeführten Aussprüchen Luthers entnommen haben, daß Christi Heilsbedeutung nur eine vorübergehende ist nach Luthers Lehre. Nur als ein interim bezeichnet er es, daß Christus unsere justistia ist und Gott um Christi willen verzeihen muß, es ge-

schieht, donec efficiamur conformes imagini ejus. Was wir in diesem Leben nicht erreichen, aber beständig festhalten als das liebewertheste, ja allein werthvolle Ziel unseres Lebens, die volle Ausgestaltung der Gerechtigkeit Gottes in uns, das hoffen wir als ein in der Zukunft durch Christum uns zu schenkendes (Löscher S. 257). Da werden wir selbst die Gerechtigkeit, die Gott wohlgefällig ist, ganz in uns haben, kein Verzeihen der Sünde wird nothwendig sein, kein Eintreten Christi für uns. Unsere bisherige Ausführung aber wird hinreichend uns bewahren vor der falschen Meinung, als sei es nicht auch in der Vollendung ganz ausschließlich die Barmherzigkeit Gottes, durch die wir sein werden, was wir einst sind; wir bleiben die ohne all' unser Verdienst durch den barmherzigen Gott aus der Sünde Geretteten, Gerechtfertigten, Beseligten.

Wir sind am Ende unsrer Betrachtung der ersten Lehranschauung Luthers, haben sie betrachtet mit besonderer Berücksichtigung der Frage nach dem Verhältniß von Rechtfertigung und Heiligung zu einander; wir suchen zum Schluß in zusammenfassender Betrachtung das Resultat herauszustellen und die Antwort zu finden auf die Frage, wie das Verhältniß von Rechtfertigung und Heiligung zu einander sich bestimmt nach der im Einzelnen dargelegten Lehre Luthers. Als Resultat haben sich uns folgende Sätze über seine Lehre von der Heilsaneignung ergeben:

1. Luther hält fest, daß die Gerechtigkeit vollkommen im Menschen verwirklicht werden muß, dies ist das Ziel der rechtfertigenden Gnade Gottes (justificatio).

2. Diese Gerechtigkeit ist die vollkommene Liebe zu Gott oder zum Guten und kann sich wegen der Sünde nur verwirklichen durch reinen und ungetrübten Schmerz über dieselbe hindurch.

3. Hat der Mensch diese Gerechtigkeit, so ist die Gott versöhnende und Gottes ganzes Wohlgefallen gewinnende fromme Gesinnung in ihm verwirklicht.

4. In Christo ist diese Gerechtigkeit objectiv verwirklicht, damit sie unsere subjective Gerechtigkeit werde. Darum hat das gläubige sich Zusammenschließen mit ihm, darin der Mensch ihn umschließt wie ein Kleid den Körper, Christus in ihm lebt, die Bedeutung, daß der Mensch nachgestaltet werde nach dem Bilde Christi.

5. Aber diese Nachgestaltung vollendet sich nicht in diesem Leben, wird erst im zukünftigen vollendet und ist als solche zu hoffen als

ein Geschenk Christi; ja von keinem Zustand oder Aktus des in der immer völligeren Hinwendung zum neuen Leben befindlichen Menschen gilt es, daß er ohne Sünde ist.

6. Dennoch hat der Glaubende schon durch die erste Hinwendung zu Christus und durch ihn zu dem unsichtbaren Gott das völlige göttliche Wohlgefallen.

7. Möglich ist dieses dadurch, daß Gott die Fülle der Gerechtigkeit Christi stellvertretend eintreten läßt, sie demselben zurechnet.

8. Der Glaube an Christum ist darum nicht nur Mittel der Nachgestaltung, sondern auch der Aneignung des objectiven Werkes Christi als eines zuzurechnenden.

9. Indem Gott die objective Gerechtigkeit Christi als eine den Mangel des Menschen ersetzende, stellvertretend ihm zugerechnete annimmt, hat der Mensch schon jetzt Gottes völliges Wohlgefallen und die Gerechtigkeit, wenn auch nicht in subjectiv schon völlig ausgewirkter Weise.

10. Es ist nicht heilsam, daß der Christ seine Freude und seinen Trost in diesem Leben theilweise durch den Blick auf die eigne neue Entwicklung zu gewinnen sucht, vielmehr bringt das große Gefahr, und ist nicht die Art eines „richtigen“ Menschen.

11. Der Blick ist beständig zu richten auf die objective Barmherzigkeit Gottes in Christo und auf die eigne noch rückständige Sünde. Das ist die Kraft des Christenlebens und seine beste Gewähr.

12. Allmählig aber vollendet sich mehr und mehr die Nachgestaltung nach dem Bilde Christi, erfüllt wird sie sein im zukünftigen Leben, da werden wir der in's Mittel tretenden Gerechtigkeit Christi nicht mehr bedürfen, diese hat vielmehr nur interimistische Bedeutung; in der Vollendung werden wir eingeführt sein in das Herz Gottes selbst, und das wird allen gewähren einen seligen Anblick und ewige Freude.

Erwägen wir diese Sätze Luthers im Hinblick auf die Lehre Augustins und der Mystik über die Heilsaneignung, so tritt die große Verwandtschaft mit beiden unleugbar entgegen. Der eigentliche Nerv der ganzen Betrachtungsweise Luthers ist das Bewußtsein der eignen Ohnmacht und Unfähigkeit, durch sich selbst das Heil zu haben, dessen Kehrseite aber das Bewußtsein, daß allein Gottes Wirken Heil schaffen kann. Jenem entspricht die Forderung der Selbstentsagung, Selbstaufgabe, diesem die Forderung der demüthig vertrauenden Hingabe an Gott und sein Wirken. Darin steht Luther mit Augustin und der Mystik dem äußerlichen Pelagianismus der Kirche entgegen,

er weist fort von dem Vertrauen auf gewisse Werke, hin auf den innerlich am Herzen wirkenden, das Herz recht richtenden und erfüllenden Gott. Mit Augustin sowohl wie mit der Mystik kennt Luther keine andere Vollendung des Menschen, als die, welche auf der Vollendung des Werkes Gottes in ihm, der völligen Gestaltung des Menschen nach göttlichem Vorbilde in Christo beruht. Auf der anderen Seite aber darf der tiefgreifende Unterschied nicht übersehen werden. Es ist unrichtig, wenn man häufig behauptet, Luthers Lehre von der Heilsaneignung in dieser Zeit sei als eine Vermischung von Rechtfertigung und Heiligung zu bezeichnen und habe darin falsche Nachwirkungen von Seiten des Augustinianismus, der scholastischen Lehre und der Mystik wesentlich noch nicht überwunden. Im Gegentheil, wesentlich hat Luther schon in diesen Jahren die unrechte Vermischung der Rechtfertigung und Heiligung überwunden. Seine Lehre zeigt uns eine Anschauung, nach welcher es schon vom Anfang des Christenlebens an, trotz aller noch anklebenden Sünde, völlige Freude und völligen Frieden im Bewußtsein des göttlichen Wohlgefallens, giebt [1]). Wohl heißt ihm justificare so viel als justum facere und hat nicht den Sinn des paulinischen *δικαιοῦν*, und wohl macht er von dem Besitz der vollen Gerechtigkeit das göttliche Wohlgefallen abhängig, aber auf der einen Seite dürfen wir uns nicht wundern, daß Luther den altkirchlichen Begriff mit justificatio verbindet, damit ist in keiner Weise entschieden über seine Anschauung im fraglichen Punkt, auf der anderen Seite aber hat es sich uns gezeigt, daß er dasselbe, was der spätere evangelische Begriff von justificatio bezeichnet, hat und behauptet, wie denn auch schon Ausdrücke wie justum reputare in diesen frühesten Zeugnissen sich finden. Wir glauben durch die gegebene Untersuchung gezeigt zu haben, daß allerdings zwei anscheinend ent-

[1]) Freilich soll damit nicht behauptet werden, daß Luthers Lehre in dieser Beziehung eine schon völlig in ihm feste und durchgebildete war. Vielmehr, daß er sich noch 1517 zweifelnd, fragend dazu verhält und darum das öffentliche Aufstellen mancher Behauptungen, durch welche er in Gegensatz zur scholastischen Lehre trat, noch nicht wagen und verantworten zu können fühlte, lieber noch in solchen Punkten der hergebrachten Ansicht Raum ließ, das zeigen die Thesen selbst, so in Bezug auf den oben berührten Punkt These 30: „Niemand ist deß gewiß, daß er wahre Reue und Leid genug habe, viel weniger kann er deß gewiß sein, ob er vollkommene Vergebung der Sünden bekommen habe." Vgl. Dieckhoff, Theologische Zeitschrift 1861, Heft I, S. 3 ff.

gegengesetzte Reihen von Aussagen in Luthers Lehranschauung verbunden sind, nach der einen hat ihm die ethische Neugestaltung nach dem Bilde Christi, die Verwirklichung der Gerechtigkeit im Menschen, die sich erst nach diesem Leben vollenden wird, rechtfertigenden, versöhnenden Charakter, nach der anderen ist es gar nicht unsere neue gute Entwicklung, auf die wir den Blick zu richten haben, sondern das objective Werk und Verdienst Christi, seine Gerechtigkeit, die uns imputirt wird von Gott. Aber mit Unrecht deutet man diese Erscheinung so, als lägen zwei wirklich entgegengesetzte Anschauungen mit einander im Streit in dieser Periode Luthers. Wir glauben, daß aus unsrer Darlegung deutlich genug hervorging, welches der innere Zusammenhang zwischen beiden ist in Luthers Lehre. Allerdings geht er aus von dem Bewußtsein, daß Gott nach seinem heiligen Willen des Guten dem Menschen Nichts erläßt, sondern die ernste Forderung der im Menschen verwirklichten Gerechtigkeit festhalten muß. Darum betont er es als grundlegende Bedeutung des Werkes Christi, daß in ihm uns das Vorbild zur Nachgestaltung gegeben ist, aber ein Vorbild nicht in gesetzlicher Art, sondern in evangelischer, ein Vorbild, das getragen ist von dem das Geforderte im Menschen wirkenden Gott. Bliebe Luther hiebei stehen, wäre dies schon seine ganze Lehre von der Heilsaneignung, gewiß, dann wäre die Erlangung des völligen göttlichen Wohlgefallens abhängig gemacht von der allmähligen Verwirklichung der gerechten Gesinnung und Lebensbestimmtheit, von der Heiligung. Aber Luther hatte die Unseligkeit eines so bestimmten Christenlebens geschmeckt, alle Unsicherheit und alles Ungenügen eines Zustandes, der sich der Gerechtigkeit und des göttlichen Wohlgefallens nie in diesem Leben getrösten kann. Er lernte durch das Bedürfniß des religiösen Lebens die vollere und reichere Bedeutung des Werkes Christi verstehen, Gottes Barmherzigkeit als eine solche, die nicht nur im Menschen die ihr genügende Gerechtigkeit nachwirkt, sondern sofort schon für die lange Zeit der Entwicklung und allmähligen ethischen Ausgestaltung des Menschen Gottes völlige Gnade giebt, die Barmherzigkeit Gottes, die Christi Gerechtigleit an die Stelle unsres Mangels treten läßt bis zu unsrer eignen Vollendung. Sobald nun der Mensch in die Enge der Sünde und Schuld getrieben suchend sich wendet an Christum und den in ihm offenbaren unsichtbaren Gott, alsobald darf er sich des völligen göttlichen Wohlgefallens erfreuen. Mag auch der Glaube, der in solcher Weise an Christum und Gottes Barmherzigkeit sich wendet,

nur noch anfänglich und elementar die im Menschen zu verwirklichende Gerechtigkeit in sich haben, Christi plenitudo pro eo suscipitur, es giebt eine justitia Christi pro nobis, dem mit Christo gläubig Zusammengeschlossenen kann Gott Christi Gerechtigkeit anrechnen; kraft der angerechneten hat der Mensch die volle Gerechtigkeit. Aber in keiner Weise darf dadurch die ursprüngliche Forderung alterirt werden, nur interimistisch darf das stellvertretende Eintreten der Gerechtigkeit Christi sein; gewonnen aber ist nun ein sicheres und friedsames Leben unter Gottes Gnade, ein Leben, das von Anfang an und beständig froh sein kann in dem Bewußtsein, daß nicht von der eignen Güte und dem eignen Fortschreiten Gottes Wohlgefallen abhängt, ein Leben, das nicht ängstlich und peinlich, in gesetzlicher Weise auf sich selbst lauert und über sich selbst brütet, eine Güte der Entwicklung bei sich zu suchen und zu finden, ein Leben, das frei ist in Christi Gerechtigkeit und dabei doch leise und unmerkbar fortschreitet von Stufe zu Stufe, denn Gott ist der Leitende; dem nach seiner Barmherzigkeit nothwendig die Gerechtigkeit wirkenden Gott hat sich der Glaube von Anfang an geöffnet und ihm giebt er sich hin fortschreitend mehr und mehr. So weiß der fromme Sinn in diesem Leben freilich nicht von eigner Güte, er weiß vielmehr von vieler noch nicht überwundener Sünde und ist im beständigen Kampf gegen sie, aber irre werden kann er dadurch nicht, Christi Gerechtigkeit ist eine plenitudo und sie gehört ihm; in der Vollendung aber wird der demüthige Glaube sich beschenkt sehen mit der Vollendung der Gerechtigkeit Gottes im eignen Leben, wie sie allmählig, heimlich sich vollzog in diesem Leben und dort ganz ihre Erfüllung finden wird. So schlägt schon in dieser Zeit deutlich und stark der neue das Herz befreiende und das Gewissen fröhlich machende Ton der Sünde vergebenden und tilgenden Barmherzigkeit Gottes in Christo unserm Heiland bei Luther hindurch, und wie theuer ihm die vollere Erkenntniß Christi und seines Werkes schon jetzt ist, das mag er selbst mit einem schönen Worte aus der Auslegung der Bußpsalmen uns sagen. Es heißt dort S. 56 a: „Nu möcht Jemand zu mir sagen: Kannst du nicht mehr (denn nur?) von Menschen Gerechtigkeit, Weisheit und Stärk sagen, immer von Gottes Gerechtigkeit und Gnaden die Schrift auslegen, und also nicht mehr denn auf einer Seite leiren und nur ein Liedlein singen? Antwort ich: Sehe ein jeglicher auf sich, das bekenne ich für mich: als oft ich weniger in der Schrift denn Christum funden hab, bin ich noch nie satt worden; als oft aber ich mehr denn Chri-

stum funden hab, bin ich nie ärmer worden. Daß mich auch das wahr dünkt, daß Gott der heilige Geist nicht mehr weiß noch wissen will denn Jesum Christum, als er sagt von demselben: er wird mich verklären, er wird nicht von ihm selbst reden, sondern von dem meinen wird er's nehmen und euch verkünden. Christus ist Gottes Gnade, Barmherzigkeit, Gerechtigkeit, Wahrheit, Weisheit, Stärke, Trost und Seligkeit, uns von Gott gegeben ohn allen Verdienst. Christus, sage ich, nicht (als etlich mit blinden Worten sagen) causaliter, das ist, daß er Gerechtigkeit gebe und bleibe er draußen. Denn die ist todt, ja sie ist nimmer gegeben, Christus sei denn selbst auch da: gleichwie der Glanz der Sonnen und Hitze des Feuers ist nichts, wo die Sonne und das Feuer nicht ist."

Man verdirbt sich die richtige Erkenntniß der Lehre Luthers, wenn man das, was er als Grundlage festhält, aber doch als Wirklichkeit erst für das zukünftige Leben der Vollendung gelten lassen will, für das Ganze hält und darnach den Charakter des gegenwärtigen Lebens der Mischgestaltung bestimmt. Möge die gegebene Ausführung in etwas beitragen zur Erkenntniß der reichen und trefflichen Lehranschauung Luthers schon in den ersten Jahren, aus denen uns Zeugnisse derselben vorliegen.

S. 301 Zeile 14 v. u. lies **damnifera**, statt **damnatifera**.

Das

Unhaltbare und Gefährliche

der

materialistischen Naturanschauung.

Dem Volke, seiner Jugend und deren Lehrer

dargestellt

von

Dr. J. C. Kröger.

Zweite vermehrte Auflage.

Hamburg.
Verlag von Robert Kittler.
1861.

Carl Fischer's Buchdruckerei.

Vorwort.

So oft mir die erfreuliche Veranlassung gegeben ward, in den literarischen Versammlungen der hiesigen „Gesellschaft der Freunde des vaterländischen Schul- und Erziehungswesens" das Wort zu nehmen, habe ich Gegenstände zur Erörterung gebracht, welche mir für Lehrer als die wichtigsten und zeitgemäßesten erschienen. Einestheils behandelte ich in ihnen die allgemeinen Regeln und Grundsätze des Unterrichts und der Erziehung, weil sie die eigentlichen Berufskenntnisse des Lehrers sind und dem Ariadne-Faden gleichen, welcher ihn aus dem Labyrinth der mannigfaltigen Erscheinungen des kindlichen Entwicklungsganges leitet. Fehlt dem Erzieher die klare Einsicht in diese Grundsätze, so fehlt ihm bei seinem Bauen der Boden — so ist er einem Rohre gleich, welches der Wind jeder zeitweiligen Meinung hin- und herbewegt; so läßt er sich heute einreden, daß Lesen, Schreiben und Rechnen — morgen, daß sogenannte Botanik oder Physik — übermorgen, daß Volkswirthschaftslehre oder die Kurzschrift das non plus ultra aller Kenntnisse sei, welche das Kind in unsern Volksschulen sich aneignen müsse; so wird er heute den Kindern erlauben, was er ihnen morgen verbietet; heute bei den Fehlern durch die Finger sehen, die er morgen bestraft; heute Alles spielend betreiben lassen, und morgen die Anstrengung fordern, ohne welche keine geistige Kraft zu erringen ist. Das Resultat solcher schwankenden Grund-

säße bleibt dann aber immer: Oberflächlichkeit im Wissen und Mangel an sittlicher Kraft. Daher meine Vorträge „über die Erziehungssysteme, welche sich auf Entwickelung der kindlichen Anlagen beziehen" (1829), „über das Studium der Pädagogik" (1834) 2c.

Andererseits suchte ich den Lehrerstand vor gefährlichen Abwegen, vor pädagogischen Uebertreibungen zu warnen, welche seit 1848 sich manches Kopfes zu bemeistern suchten. Daher meine Vorträge „über die schiefe Stellung, in welche die Schule mit Kirche und Staat zu gerathen droht" (1851), und „über moderne Erziehung und Christenthum in Schule und Haus" (1854) 2c.

Als ich daher in diesem Jahre von dem Vorstande unserer Gesellschaft ersucht ward, wiederum einen Vortrag zu halten, war die Wahl des Thema's mir nicht lange zweifelhaft. Die Naturforschung hatte in den letzten Decennien Riesenschritte gemacht und einen bisher ungeahnten Blick in alle Reiche der Natur eröffnet; die Bekanntschaft mit deren Gesetzen und Erscheinungen schien daher auch vielen Aeltern und Lehrern als ein unerläßliches Bedürfniß unserer Volksschulen; aber die Anforderungen wurden in dieser Hinsicht zu hoch geschraubt. Es machte sich nicht nur die Ansicht geltend, daß die Naturkunde die allein seligmachende Kenntniß sei; sondern der Materialismus suchte sich der Naturforschung zu bemächtigen und mit hohlen Redensarten Alles hinwegzudeuteln, was den Geist erhebt, das Herz stärkt, den Charakter veredelt, und verwirrte (selbst zu den Ohren von Kindern gelangend) mit seinen Scheingründen alle wissenschaftlichen Grundlagen und alle sittlichen Begriffe.

Diese Erfahrung veranlaßte mich, über den „Materialismus" zu reden, die Ansichten desselben in kurzem Zusammenhange darzulegen, ihre Unhaltbarkeit zu zeigen und auf das Gefährliche desselben für das Volk, die Jugend und deren Lehrer hinzuweisen.

Meine freundlichen Zuhörer hörten diese Darstellung und Beurtheilung mit reger Theilnahme und der gespanntesten Aufmerksamkeit an, ohne durch die nothwendige Länge des Vortrags sich

hindern zu lassen, und äußerten am Schlusse lebhaft den Wunsch, den Vortrag ihrem Jahresberichte beidrucken zu dürfen: theils um ihn desto ernster in Erwägung ziehen zu können, theils um den nicht-pädagogischen Mitgliedern unserer Gesellschaft einen neuen Beweis zu liefern, daß es in ihrem Kreise, nach dem höchst einseitigen und sehr befangenen Urtheil des „Hamburger Schulblattes", sich nicht blos um die Verbesserung der äußern Lage der Lehrer handele, sondern daß wissenschaftliche Vorträge und geistige Bestrebungen jetzt wie früher eine Haupttendenz der Gesellschaft seien und es bleiben werden, wenn sie auch ungehörige und excentrische Zumuthungen mit Recht abweiset. Diesen Gründen völlig beistimmend, habe ich jenem Wunsche Folge geleistet, in der Hoffnung, dadurch einen Beitrag „zur geistigen Veredlung des hamburgischen Lehrerstandes", d. h. zu dem klar ausgesprochenen Zweck der Gesellschaft, geliefert zu haben. —

Obgleich dieser Vortrag zunächst nicht für die Oeffentlichkeit bestimmt war, sondern nur als Beilage zum Jahresbericht der Gesellschaft dienen sollte, so fand er doch hier und in auswärtigen Blättern (dem theologischen Correspondenzblatt der allgemeinen Kirchenzeitung, der Preuß. und der Mittelrhein. Zeitung) eine sehr günstige Aufnahme und Beurtheilung. Den häufigen buchhändlerischen Nachfragen, die nicht befriedigt werden konnten, folgte der wiederholte Wunsch, der kleinen Schrift eine größere Verbreitung zu geben, wozu Herr Buchhändler Kittler sich bereit erklärte, weil diese Theilnahme den erfreulichen Beweis liefert, daß trotz mancher Extravaganzen unserer Zeit, der Sinn für höhere Wahrheiten, das religiöse Gefühl, der christlich-sittliche Ernst noch bei Vielen im deutschen Volke nicht erkaltet oder gar ertödtet ist.

Ich gebe den Vortrag wie er war, blos mit einigen Zusätzen, obgleich ich bei Abfassung desselben die doppelte Schwierigkeit zu bekämpfen hatte, nicht allein einen Gegenstand von solchem Umfange und solcher Bedeutung in den Rahmen eines anderthalbstündigen Vortrages einzufassen, sondern auch einen wissenschaftlichen

Gegenstand so faßlich und populär darzustellen, daß er nicht blos den Gelehrten (denen nach einem alten Sprichwort, gut und leicht predigen ist) sondern auch dem Volke, der Jugend und ihren Lehrern allgemein verständlich und dadurch nützlich werde. Möge dieser Zweck durch den neuen Abdruck in reichlichem Maaße erreicht werden!

Hamburg, am Feste aller Deutschen, 18. October 1860.

Der Verfasser.

„Der Geist muß denken; ohne Denken gleicht der Mensch dem Ochs und Eselein im Stalle; sein Herz muß lieben: Gott und den Nächsten wie sich selbst; ohne Liebe gleicht er dem tönenden Erz und der klingenden Schelle, und verfehlt den Zweck seines Daseins.“ — In diesen Aussprüchen, geehrte Anwesende, stimmen Dichter und Theologen, Vernunft und Bibel, Philosophie und Offenbarung mit einander überein. Wie die Pflanze wachsen muß, weil ein Bildungstrieb in ihr liegt, wie der Vogel fliegen und der Fisch schwimmen muß, weil die Anlagen dazu ihnen gegeben sind: so muß auch der Mensch das Wahre und Rechte erkennen, das Schöne und Erhabene empfinden, das Gute und Edle wollen, eben weil Denk-, Gefühls- und Willensvermögen ihm angeboren sind, und das Denken, Wollen und Empfinden ebenso zum wahren Wesen seines Geistes gehört, als Essen, Athmen, Schlafen rc. zu den unerläßlichen Bedürfnissen seines Leibes. — Fehlt es an dieser geistigen Regsamkeit, entweder aus Mangel frühzeitiger Anregung, wie bei manchen verwahrloseten Kindern, z. B. dem räthselhaften Kaspar Hauser, oder in Folge früher Gewöhnung an ein rein sinnliches Leben, z. B. bei dem Schlemmer und Spieler, oder wegen krankhaften Zustandes des Körpers, wie bei dem Taubstummen und Idioten: so steht er dem Thiere näher als dem Menschen.

Das Endziel aller Erziehung und Selbstbildung ist und bleibt zwar die allseitige und harmonische Ausbildung aller menschlichen Anlagen, damit der Mensch seine hohe Bestimmung für diese und jene Welt erreiche: und deshalb muß die Veredlung des Herzens, die Bildung des Gemüths, die Kräftigung des Charakters, die Leitung des Willens auf das Gute stets als die Hauptaufgabe aller Erziehung obenan stehen. Der Mensch aber ist auf jeder Stufe seiner Entwicklung ein Gesammtwesen, die einzelnen Geisteskräfte wirken aufeinander: daher muß auch dem Denkvermögen bei der Erziehung sein Recht widerfahren. Die Menschheit bedarf für ächte Fortschritte, für wahre Erhebung sicherlich vor allen Dingen Charaktere, die wie Luther aus geistiger und Blücher aus

leiblicher Knechtschaft zu erlösen vermögen; und selbst für den einzelnen Menschen reicht es wahrlich nicht aus, daß er wisse, was recht ist und was zu seinem innern oder äußern Heile dienet, sondern daß er die Kraft und Entschlossenheit, die Selbstbeherrschung und Beharrlichkeit besitze, um das Rechte zu thun bei allen Reizen der Welt, bei der Leidenschaft Toben, bei des bösen Beispiels verführerischer Gewalt, bei der lockenden Stimme des Versuchers: denn zwischen Erkennen und Wollen, zwischen Wissen und Thun ist bekanntlich eine große Kluft befestigt! Eine einseitige Bildung des kalt berechnenden Verstandes hat noch nie einen wahrhaft edlen, für Menschenwohl kräftig wirkenden Menschen gebildet; Schärfe des Verstandes ohne Veredlung des Herzens ist ein geschliffener Dolch in der Hand eines Bösewichtes und die größten Verbrecher sind gewöhnlich Helden an Schlauheit und Pfiffigkeit. Darum ist es ein arger und gefährlicher Mißgriff unserer Zeit und mancher Schulen, wenn sie alles Heil von Verstandesbildung erwarten und den Werth eines Menschen nach seinem Wissen beurtheilen; Verstand und Wissenschaft, Kunst und Talent geben an sich so wenig Werth als Körperkraft, Rang oder Reichthum: denn es kommt auf die rechte Anwendung an; und diese verbürgt nur ein wohlwollendes Gemüth, ein sittlicher Charakter, ein frommer Sinn. Wären nicht Napoleon und Talleyrand und hundert Andere, bei ihrer unläugbaren Verstandesschärfe wahre Wohlthäter der Menschheit geworden, wenn sie sich an die schwere Kunst gewöhnt hätten, sich selber zu beherrschen, und wenn ihr Denken, Wollen und Thun von Gewissenhaftigkeit, Wohlwollen und Menschenliebe, statt von Egoismus oder Indifferentismus geleitet worden wäre? Und wie mancher Mensch besitzt einen hohen Grad von Menschenkenntniß und Schlauheit und scheut kein Mittel, die Menge zu lenken — aber nur für seine eigensüchtigen und verderblichen Zwecke; wie mancher spricht viel von Freiheit, und will nur Zügellosigkeit; von Gesetzverbesserung, und mißbraucht Gesetz und Freiheit zur Chikane und zum Deckel der Bosheit; wie mancher redet von Gewissensfreiheit, sucht aber nur Freiheit von dem lästigen Dinge, welches man Gewissen nennt: denn wirklichen Glaubens- und Gewissenszwang kennt der ächt-protestantische Staat wie die protestantische Kirche nicht.

Wenn wir indeß auch reine Sittlichkeit, Gewissenhaftigkeit, Herzens- und Charakterbildung als die höchste und wichtigste Aufgabe für den einzelnen Menschen und für ganze Völker betrachten müssen, so fordert doch schon die pädagogische Regel: „daß alle geistigen Anlagen des Kindes in ihrer Gesammtheit harmonisch entwickelt werden sollen, damit

es seine Bestimmung für diese und jene Welt erreiche", unstreitig auch eine gründliche Bildung des Denkvermögens, schon als Mittel zum Zweck, um der Uebung des Guten willen. Denn wer ein Ziel erreichen will, muß es unstreitig kennen und den rechten Weg wissen; unsere Vorstellungen wirken bekanntlich auf unsere Entschlüsse, wir müssen sie also nothwendig zu vermehren und zu berichtigen suchen. Und damit steht unser Satz fest: Der Geist muß denken; denkt er doch sogar im Traume! — Nichtdenken ist geistiger Tod, und in hundert Fällen des Lebens, wo Pflicht mit Pflicht in Collision kommt, reicht das Rechtsgefühl nicht aus, es muß ein Rechtsverstand hinzukommen. Endlich muß der Christ auch manches kennen lernen und wissen, um sein Christenthum im Leben durch Beförderung des Gemeinwohles zu bethätigen. — Vor einer sogenannten Ueberbildung habe ich keine Furcht,*) sobald die Bildung nur harmonisch Geist, Herz, Gemüth und Willen anregt; eine einseitige Verstandesbildung kann aber sehr gefährlich werden!**)

Wer aber denkt, der muß einen Stoff haben, worüber er denkt. — Welches ist nun der Stoff, der Gegenstand unsers Denkens? Er bezieht

*) Jetzt so wenig als vor 35 Jahren, wo ich in meinem „Archiv" den Aufsatz: „Ueber die Furcht vor einer sogenannten Ueberbildung der Waisen und des Volkes" veröffentlichte; denn ich rede nicht, wofern ich nicht gehörig überlegt habe, und daher modificiren sich meine Ansichten vielleicht im Einzelnen: ändern sich aber nicht in der Grundlage. Damals meinte Mancher: ich wolle mit der Bildung der Kinder des Volkes zu weit, jetzt faselt Mancher, der sich einbildet, er habe Siebenmeilenstiefeln an, ich wolle nicht fort, oder habe umgesattelt; ich muß also doch wohl die rechte Mitte getroffen haben, und — werde dabei bleiben! Wenn ich früher mich gegen manche Erscheinungen (wie hier gegen den Materialismus) nicht ausgesprochen habe, so folgt nicht, daß ich sie billigte, — sondern nur, daß ich sie nicht für sehr gefährlich hielt, da sie bloß in einzelnen Kreisen bemerkbar waren und schüchtern auftraten.

**) Mancher überredet sich, und aus Schmeichelei auch Andere, daß die Wissenschaft jetzt Allgemeingut geworden, um sich dadurch das Recht zu vindiciren, über Alles mitreden zu dürfen. Davon sind wir aber weit entfernt und werden auch recht weit davon entfernt bleiben; denn selbst der Gelehrte hat jetzt genug zu thun, wenn er mit seiner besondern Wissenschaft fertig werden will. Welche Wissenschaften sind denn Allgemeingut? Etwa die Astronomie, weil Jemand über die Zahl, Größe und Entfernung der Gestirne eine Vorlesung gehört, oder ein Buch gelesen hat? Etwa die Mathematik, weil er seinen pythagoräischen Lehrsatz beweisen kann? Etwa die Physik, weil er von den Erscheinungen der Elektricität 2c. etwas gehört? Etwa die Kirchen- und Staatslehre, die Theologie und Philosophie, die Pädagogik oder Anatomie, weil er einige Lehrsätze gedächtnißmäßig aufgefaßt hat? — Nein! die Principien dieser Wissenschaften hat er damit nicht begriffen, und selbst die Resultate derselben muß er in hundert Fällen auf Treu und Glauben hinnehmen.

sich in seinen Grundlagen auf Natur, Mensch und Gott, als den drei letzten Beziehungen alles Erkennens und Wissens. Das gewöhnliche Erkennen bezieht sich auf die äußeren Merkmale, die Erscheinungen rc. dieses Stoffes; das wissenschaftliche Erkennen aber geht auf die letzten Gründe und Grundsätze oder Principien derselben zurück, und wir reden dann von Natur-, Geistes- und Religions-Philosophie. Mit ihnen hat es weder die Schule noch der Nichtgelehrte zu thun. Die Schule soll das Kind in die Anfangsgründe (Elemente) dieser Lehrstoffe einführen, damit es an ihnen seine geistigen Anlagen entwickle, und jeder Schulplan muß auf diesen dreifachen Stoff gebaut sein, wenn eine harmonische Bildung entstehen soll. Das Kind soll also an die Natur gebracht werden, um sie kennen und sie beherrschen zu lernen; an die Menschen, um mit ihnen in Harmonie zu kommen, von ihnen angeregt zu werden, auf sie einzuwirken; es soll mit Gott und einer übersinnlichen Welt in Harmonie treten, denn ohne Kenntniß Gottes bleibt die Natur ein Gewirr und die Menschheit ein Räthsel. Wer mit dem Höchsten in Harmonie steht, oder wie das die Bibel ausdrückt, „ein Leben in Gott führt", der lebt auch in Harmonie mit Allem, was ihn umgiebt, was umgekehrt der Fall nicht ist. Zu dieser Harmonie führt der Glaube, die Religion, und zwar die vollkommenste: das Christenthum, welches unserm Denken die vollste Befriedigung, unserm Willen die wahre Freiheit, unserm Herzen die edelste Begeisterung und unserm Gewissen die rechte Haltung gewährt.

Die Natur, als leb- und vernunftlos, steht unter uns und ihre Erforschung macht daher die wenigste Schwierigkeit. Die Naturkunde hat daher auch in unsere Zeit Riesenschritte gemacht; ihre Kräfte, Erscheinungen und deren Gesetze hat der Mensch ihr abgelauscht, und sie dadurch in seine Dienste genommen. Er durchschifft die Luft und durchwühlt die Erde, um ihre Natur und Beschaffenheit zu erkennen; er dringt mit dem Teleskop bis zu den fernsten Welten und berechnet ihre Bahnen und Größen, und entdeckt mit dem Mikroskop Millionen belebter Wesen in dem Wassertropfen und im Sandkorn; er leitet den Blitz wie ein Kind am Gängelstuhle, und zerlegt die unorganisirten wie die organisirten Naturkörper in ihre einfachsten Bestandtheile; er zwingt das Licht ihm treue Abbildungen zu liefern, und spannt den Dampf an Wagen und Schiffe; er durchfliegt alle Zonen der Erde und redet in Blitzesschnelle durch einen Metalldraht mit fernen Personen. — Wir freuen uns dieser Entdeckungen und der Forscher, welche, wie Humboldt, Liebig rc., die Naturforschung zur Wissenschaft erhoben haben: denn der Mensch soll herrschen über die Fische im Meere und über die Vögel unter dem

Himmel und das unsichtbare Wesen und die ewige Kraft Gottes wahrnehmen an der Schöpfung". Ein Theil der neuern Naturforscher ist jedoch (von den äußern Erscheinungen der Natur auf die Principien, d. h. nicht bloß auf die physischen Wahrnehmungen, sondern auf den höhern metaphysischen Grund der Dinge und ihre Bestimmung, zurückgehend) vielfach auf mißliche Abwege gerathen und hat das Geistige im Materiellen, den Schöpfer über das Geschöpf verloren! *) Je mehr nun jetzt auf den Unterricht in der Naturkunde Gewicht gelegt wird, desto leichter können Lehrer und Aeltern dadurch in Gefahr kommen, über das Hinanbringen des Kindes an die Natur die höhern Beziehungen desselben zu den Menschen, wie zu Gott zu vernachlässigen oder wohl gar zu verläugnen.

Seit längerer Zeit nun habe ich mich mit den zahlreichen Schriften, welche diesem Materialismus huldigen, beschäftigt (d. h. mit derjenigen Denkart und Ansicht, welche Alles, was in der Welt vorhanden ist, als bloße Materie, die den Raum erfüllt, ansieht und außer ihr nichts anderes, nichts Geistiges anerkennt) und mir ihre Behauptungen und deren Gründe neben einander gestellt, um sie gehörig würdigen zu können. Da Ihnen nun vermuthlich Zeit, Gelegenheit und Veranlassung dazu fehlen, so glaube ich der freundlichen Einladung, in Ihrer geschätzten Versammlung heute einen Vortrag zu halten, dadurch am zweckmäßigsten zu genügen, wenn ich

eine möglichst populaire Darstellung und einfache Beurtheilung dieser materialistischen Ansichten

versuche, um Sie dadurch auf den rechten Standpunkt der Beurtheilung zu stellen, auf die Scheingründe aufmerksam zu machen und das Unhaltbare und Gefährliche derselben für das Volk, seine Jugend und deren Lehrer nachzuweisen.

Die Gerechtigkeit verlangt, m. H., daß wir, ehe wir urtheilen, uns erst den Sachverhalt, den Gegenstand der Untersuchung, das corpus delicti, klar machen; ich will Ihnen daher die Ansichten und Behauptungen unserer Materialisten so kurz wie möglich, und zwar mit ihren eigenen Worten darstellen. Sie behaupten: „die Materie, der Stoff der Welt, sei ewig, unerschaffen, unverwüstbar, unvergänglich, und ent-

*) Mit dem Denken geht es wie mit dem Reden: es kommt auf das Was und Wie an! Der ist noch kein Denker, der allerlei Einfälle hat, wie Der kein Redner, der über allerlei schwatzt und Worte macht ohne Gedanken! — —

halte eine unendliche Menge kleiner Körperchen, welche Atome genannt werden. Diese bestehen, wie die neuere Chemie lehrt, aus Kohlen-, Sauer-, Stick- und Wasserstoff, aus Schwefel, Phosphor ꝛc.: denn dies sind die Elemente aller körperlichen Dinge, der organisirten und lebendigen, wie der unorganisirten und leblosen, so verschieden sie auch beschaffen sein mögen. Diese Atome sind in unaufhörlicher Bewegung, in einem ewigen Bildungsprozesse; bewußtlos und willenlos zwar an sich, ziehen sie sich doch gegenseitig an oder stoßen sich ab, verbinden und trennen sich, scheiden sich aus und vereinigen sich wieder mit andern Substanzen, theils zufällig, theils nach einer ewigen Nothwendigkeit (Büchner, Vogt). Diese Bewegung des Stoffes läßt sich zwar nicht denken, ohne daß man eine Kraft voraussetzt; allein diese Kraft ist nichts vom Stoffe Unabhängiges, wie man sich bisher eingebildet hat, sondern eine unzertrennliche Eigenschaft desselben. Aus dem zufälligen Spiele dieser waltenden chemischen und physikalischen Kräfte, wodurch die Atome in Bewegung kommen, haben sich alle Dinge entwickelt. — Zunächst finden sich jene Stoffe in den Mineralien, also in unorganisirter Gestalt; mittelst Luft und Wasser nimmt dann die Pflanze sie in sich auf, eignet sich dieselbe vermöge ihrer eigenthümlichen Structur an, und verwandelt dadurch das Unorganische in Organisches. Aus dem Urschlamme der ewigen Stoff-Atome entwickelten sich die Stoffe der ersten organischen Zelle, daraus die pflanzlichen, dann die thierischen Formen. — In der bestimmten Combination, welche nun diese einfachen Stoffe durch den Bildungsprozeß erhalten, vermögen sie den thierischen Organismus sich anzueignen, und durch eine Reihe eigenthümlicher Umwandlungen und Zersetzungen sie in Blut (zu dessen Oxydirung das Thier Sauerstoff bedarf) und aus dem Blute in Knochen, Muskeln, Nerven, Gehirn ꝛc. zu verwandeln und so das Thier, vom Polypen bis zum Affen, zu entfalten. Aus dem Geschlechte der Affen entsproß der erste Mensch, an der Brust der Affinn saugte er die erste Muttermilch (Reichenbach, Feuerbach ꝛc.)!"

„In diesem stufenweisen Bildungs-Prozesse, der alle Theile: Gewebe, Zellen, Organe der Körper, ununterbrochen ausbildet (so daß sie in bestimmter Zeit, obwohl aus ganz andern Stoff-Atomen bestehen), nimmt der Lebensprozeß stets neues Material von Außen auf, setzt das Verbrauchte wieder ab, damit es beim Absterben seinen Kreislauf von Neuem beginne, und sich wieder zum Staube, zur Erde, zur Pflanze, zum Thiere verbinde. Es ist ein bloßer Zufall, daß aus dem Wirbel der Atome dieses oder jenes Geschöpf hervorgeht: denn das Weltsystem (behauptet Büchner wie Moleschott) ist so zwecklos, daß kein vernünftiges Wesen

dasselbe geschaffen haben kann; die Welt hat überall keinen Zweck und keine Zweckmäßigkeit. Soweit menschliches Denken und Erkennen reichen, kann nie etwas Uebersinnliches entdeckt und gewußt werden, und niemals wird es geschehen können. Die Materie ist das unmittelbare Dasein der göttlichen Idee, sie ist Naturleib und in aufsteigender Stufe Menschengeist. Gott ist keine Persönlichkeit, sondern das Weltall selbst, die Vorsehung ist das Gesetz der allgemeinen Naturnothwendigkeit: nicht Gott schuf und regiert die Welt, sondern sie schafft und regiert sich selbst."

Eben so wenig wie für die Weltschöpfung und Regierung braucht der Materialist einen Gott für die Menschheit. „Der Mensch (heißt es ferner) unterscheidet sich vom Thier nur durch größere Beweglichkeit seines Nervensystems; er ist nur ein feiner organisirtes Thier und von diesem nicht qualitativ, sondern nur graduell verschieden. — Auch im Menschengeschlechte findet ein Uebergang statt von dem Neger, welcher der Natur und den Rechten der Menschen ganz unfähig ist, und dem Weibe, das auf niederer Stufe steht, bis zu dem gebildeten europäischen Manne; sein Körper ist ein Produkt von Aeltern und Amme, von Luft, Licht, Klima, Nahrung u. s. w.; er entsteht wie das Thier, seine erste Nahrung ist thierische Milch, und der Stoffwechsel erhält sein Leben wie das thierische Leben (Feuerbach): er ist eine Maschine, die sich selbst aufzieht."

„Da außer den Atomen und dem Raume nichts wirklich vorhanden ist, so muß auch die Seele des Menschen nothwendig aus Atomen zusammengesetzt, folglich körperlich und vergänglich, ein Produkt des Stoffwechsels, des Zusammenwirkens der Atome seines Leibes mit der Außenwelt sein. Seele, Geist sind bloße Eigenschaften und Thätigkeiten des Gehirns und haben keine selbstständige Existenz. Seele ist nur Funktion der Nervensubstanz, Gemüth ist bewußtgewordene Kraft des Blutlebens. Willenstrieb ist Statik der Gehirnfasern auf Reize. Eine Seele annehmen, welche sich des Gehirns als eines Instrumentes bedient, mit welchem sie arbeiten kann, wie es ihr gefällt, ist Unsinn, auf den nur ein blödsinniger Mensch kommen kann. Der Glaube, daß eine höhere Macht dem Kinde Geist und Seele eingeblasen, ist Unsinn (Büchner). Die Seele des Menschen ist nur eine potenzirte Thierseele, und zwischen einer Vernunft und dem Instinkt des Thiers kein wesentlicher Unterschied (Burmester)."

„Die Denkthätigkeit ist daher abhängig von der Combination oder Zusammenwürfelung der Gehirn-Substanz; der Gedanke ist Bewegung, Umsetzung, Absonderung des Gehirnstoffes — ähnlich der Bewegung

eines Muskels, der Absonderung einer Drüse. Weil die Stoffe, besonders der Phosphor, der eigentliche „Licht- (und Gedanken-) träger", in dieser bestimmten Form des Gehirns zusammengewürfelt sind, so müssen sie so nothwendig denken, wie eine in Schwung gesetzte Saite nothwendig tönen muß. — Ebenso verhält es sich mit dem menschlichen Willen und mit dem menschlichen Bewußtsein. Das Bewußtsein ist nichts als eine Eigenschaft des Stoffes und besteht aus stofflichen Bewegungen, die im Gehirn als Empfindungen wahrgenommen werden. Ist nun der Geist des Menschen nichts als ein Natur-Prozeß, ohne eigenthümliches, inneres Leben, so ist auch die menschliche Freiheit als Selbstbestimmung ein Unding, eine Selbsttäuschung. Der Wille ist nur eine nothwendige Folge des Stoffwechsels, gebunden an das Naturgesetz der Bewegung des Gehirns, wie die Pflanze an ihren Boden. Der Mensch ist also nicht ein freiwollendes Wesen, sondern das nothwendige Produkt angeborner Anlage, in Verbindung mit äußern Umständen: als Nahrung, Beispiel, Erziehung u. dgl. Eine freie Willensbestimmung, unabhängig von der Summe dieser äußern Einflüsse giebt es nicht; wir sind keinen Augenblick Herren unserer selbst: Tugend und Laster, Liebe und Haß, Muth und Feigheit, Wohlthun und Verbrechen sind nothwendige Folgen der Verhältnisse und des durch äußere Einwirkungen bedingten Zustandes des Gehirns (Feuerbach, Büchner u. a.).

„So ist alles Denken, Wollen, Empfinden und Thun des Menschen nichts anders, als das Ergebniß der Bewegung und Umgestaltung der Gehirn-Substanz, welche durch die Nahrung in ihrem Wesen bedingt ist: denn was der Mensch ißt, das ist er! Werden dem Körper feine, edlere Nahrungsmittel zugeführt, so erhält er eine edlere Seele, wie der Schmetterling, der von dem süßesten Safte der Blumen lebt, höher steht als die Raupe, welche grobe Blätter frißt. — Die feinsten Gedanken hängen von den feinsten Speisen ab, denn der Gedanke ist ja nichts als Bewegung des Stoffes. Das Brot ist der Stoff der edelsten Bewegung, deren die Menschen fähig sind, und zwar durch die Thätigkeit des Phosphors, der es läutert und zum Stoffwechsel zurichtet. Jedes gewöhnliche Mahl ist daher ein bedeutendes Ereigniß, ein „Abendmahl", bei welchem der gedankenlose Stoff in denkende Menschen verwandelt wird. Jeder gewöhnliche Bergmann, der nach phosphorsaurem Kalk gräbt, gräbt nach Menschen, er durchwühlt die Erde, um Gedankennahrung zu finden (Vogt, Büchner), und es geht ihm also möglicherweise der Stoff zu einem Kant oder Schiller, Goethe oder Humboldt, Friedrich oder Napoleon durch die Hände."

„Diese Verwandlung der Grundstoffe, deren Menge und Qualität stets dieselbe und für alle Zeiten unveränderlich bleibt: ist das Leben der Welt. Und daß wir uns unserer Mitgliedschaft in diesem ewigen Kreislaufe der Natur bewußt sind: das ist die höchste, beglückendste Weisheit, zu welcher sich der Mensch erheben kann. Wie aber die ganze Welt, so hat auch der Mensch keine höhere Zwecke seines Daseins in sich selbst, als die Förderung des Stoffwechsels, als eine kräftige Phosphor-Erzeugung durch gutes Essen, Trinken, Baden xc., um den Lebensgenuß, die Lebensthätigkeit in der Welt zu erhöhen. Je klarer sich der Mensch bewußt wird, daß er durch richtige Paarung von Kohlensäure und Luft, von Wasser und Salze xc. an der höchsten Entwickelung der Menschheit arbeitet, desto mehr wird sein Ringen und Schaffen veredelt. — Und hört endlich der Stoffwechsel in seinem Körper und seinem Gehirn auf — folglich seine leibliche und geistige Thätigkeit, dann dient er noch im Tode der Welt, indem sein Staub düngend in andere Körper übergeht und andere Entwicklungen fördert.*) Der leibliche Tod ist daher Vernichtung unseres ganzen Wesens und Lebens; wir sterben auf Nimmerwiederkehr; das geistige Leben des Individuums wird mit dem Tode des Leibes absolut, vollständig und auf ewig vernichtet (Büchner, Moleschott, Vogt)." — —

Das, geehrte Anwesende, sind in der Kürze die Grundzüge des Materialismus unserer Zeit, welche uns als eine hohe Weisheit und als neues Evangelium verkündigt werden. Wir wollen sie etwas näher beleuchten, sowohl in ihrer theoretischen Unhaltbarkeit, als in ihren praktischen Nachtheilen. So sehr wir uns der neuen Entdeckungen auf dem Gebiete der Naturkunde (s. oben) erfreuen, so können wir doch zunächst nicht anders, als die Ueberzeugung aussprechen, daß die sogenannte Wissenschaftlichkeit den Mund etwas zu voll nimmt, wenn sie sich ihrer Weisheit und ihrer Entdeckungen im Gebiete der Natur so gewaltig rühmt und darauf die Forderung baut, daß ihren Forschungen sich jede andere, welches auch ihr Gebiet sei, beugen müsse. Denn was wissen wir denn eigentlich? — Wir erkennen wohl die Wirkungen der

*) Daher heißt es von den Materialisten:

— als der Weisen Jünger
Sagt Ihr, daß, so wir einst zerstieben,
Am Ziel sei unser Hoffen, Lieben,
Wenn trefflich dienen wir als Dünger.

Electricität und des Galvanismus, die Gewalt des Dampfes und des Lichtes, die Erscheinungen des Magnetismus, die Gesetze der Bewegung der Himmelskörper, den Kreislauf des Blutes, die Windungen des Gehirns rc.; aber von den Grundursachen dieser Erscheinungen, von ihrem Wesen, ihrer inneren Natur — von dem was jene Dinge an sich sind, und wie ihre Thätigkeiten und Bewegungen entstehen, worauf sie sich gründen: davon wissen wir wenig oder nichts! Unsere meisten Behauptungen in dieser Beziehung sind nichts anders, als Muthmaßungen, Wahrscheinlichkeiten, Meinungen und Hypothesen. Jahrtausende herrschte z. B. die Meinung von der Bewegung der Sonne um die Erde, bis Kopernikus sie durch Beobachtungen und Reflexionen des Verstandes in Zweifel zog und einer Beurtheilung unterwarf; seit drei Jahrhunderten ist die Bewegung der Erde eine Hypothese, ja sie scheint eine Thesis geworden; aber möglich, wenn auch nicht wahrscheinlich ist es doch, daß schärfere Fernröhre und schärfere Beobachtungen ein neues Licht anzünden — wie man sonst die Central-Sonne im Sirius, und jetzt in andern Sternen zu finden meint.

Entdeckungen sind freilich in unserer Zeit viele gemacht worden; aber was nennen wir eigentlich Entdeckung? Doch wohl nur die Auffindung einer Erscheinung, einer Thatsache, die bisher unbekannt war, und deren Benutzung für einen bestimmten Zweck; z. B. der Schnelligkeit, womit die elektrisch-galvanische Materie am Metalldraht dahinfährt oder das Sonnenlicht ein Bild auf präparirter Metallplatte darstellt rc.; aber dieses Auffinden neuer Erscheinungen und Thatsachen hat mit der Erkenntniß ihres eigentlichen Wesens und ihrer Endursachen nichts gemein. Wir nehmen die Erscheinung des Blitzes wahr, ahmen ihn seit Erfindung der Elektrisir-Maschine nach; ist damit aber die Frage beantwortet, was die elektrische Materie oder die galvanische, magnetische Kraft, die Wärme-Materie rc. an sich sei? — Noch immer gilt daher des berühmten Naturforschers Haller Ausspruch: „In's Inn're der Natur dringt kein erschaffner Geist!“ und je mehr wir ein tieferes Eindringen versuchen, desto mehr müssen wir eingestehen, daß wir nur die äußern Erscheinungen der Dinge erkennen; ihr Inneres aber und ihr Wesen uns verborgen bleibe, verborgen das Dasein und Wachsthum des kleinsten Grashalms, wie die Existenz und Bewegung des größten Himmelskörpers.

Die Atomen-Weisheit unserer Materialisten ist aber auch durchaus nichts Neues. Wer die Schriften der römischen und griechischen Philosophen (Plato's Timäus, Diogenes Laërtius über den Epikur, Cicero de natura

Deorum u. a.) gelesen hat,*) der weiß, daß ähnliche Meinungen dort vielfach und zwar als heidnische Phantasiestücke vorkommen, die uns jetzt fast mit denselben Worten in großer Keckheit als unerhört Neues und Unwiderlegbares (die gegentheilige Ansicht heißt immer „Unsinn", „Unmöglichkeit", obgleich der Beweis dafür fehlt) aufgedrungen werden.

„Das Weltall, sagen jene alten Philosophen, ist unbegrenzt und ewig. In dem unendlichen Weltraume (Chaos, formlose Masse) giebt es unendlich viele und unendlich kleine Körperchen, welche Atome heißen, und die Bedingnisse alles Daseins in der Welt sind; diese bewegen sich im leeren Raume unaufhörlich und mit gleicher Geschwindigkeit. Die leichten steigen in die Höhe, die schweren senken sich; weil sie aber mit Häkchen versehen sind, so haken sie zufällig aneinander, vereinigen sich und bilden in jedem Augenblicke Körper und Welten. In jedem Momente existiren aber auch Ursachen, welche das, was die Atome gebildet haben, wieder zerstören."

„Auch der menschliche Körper besteht aus solchen Atomen, deren Zuströmen jedoch auf eine gewisse Zeit beschränkt ist; hört das Zuströmen auf, so vergehen sie. Selbst die Götter entstehen aus Atomen; weil aber bei ihnen in jedem Moment der Abgang durch neue Zuflüsse ersetzt wird, so sind sie ewig."

Es ist einleuchtend, m. H., daß unsere materialistischen Naturforscher noch tief im Heidenthum stecken — ja noch tiefer stehen, denn jene heidnischen Philosophen hatten noch den Glauben an Götter oder Gott, den die Helden des neuern Materialismus, Büchner, Vogt, Moleschott, Feuerbach u. a., in ihrer Weisheit entbehren zu können vermeinen. — Andere griechische Philosophen lachten freilich über diesen „wunderlichen Tanz der Atome" und erklärten ihn für eine kindische Annahme.

Auch die Seele, behauptet Epikur, bestehe aus den feinsten, rundesten Atomen, nämlich aus einem feurigen, einem luft- und rauchartigen, einem lichten und endlich aus einem namenlosen Stoff, der das Princip des Empfindens ist. Alles Vorstellen und Erkennen werde durch Bilder vermittelt, die als feine Ausflüsse der Körper (etwa wie die Dünste derselben) zuerst unsichtbar ausströmen, aber mit andern sich zusammensetzend, Gestalten bilden, welche den Körpern ähnlich sind, von denen sie ursprünglich ausgingen; diese Bilder aber, fügt er hinzu, würden

*) Es gab eine ganze atomistische Schule, zu welcher Leukippos, Anaxagoras, Demokrites von Abdera u. a. gehörten. Oder wollte letzterer, der sogenante „lachende Philosoph", sich mit diesen Behauptungen nur über seine Abderiten lustig machen?

keine Erkenntniß gewähren, ohne den schon in der Seele enthaltenen Vorbegriff (Prolepsis). *)

Höher standen schon Pythagoras, Sokrates, Plato, Aristoteles, wie die alten Hindus und Perser; sie erkannten wenigstens ein Urwesen oder eine Weltseele (Atma) an, die alles nach einem Urbilde, einer ewigen Idee, geschaffen habe, und sich dadurch offenbaren wolle. Unsere neueren Materialisten stehen weit unter ihnen, obgleich sie sich auf die Schultern der französischen Materialisten des vorigen Jahrhunderts, der sogenannten Encyklopädisten: Bayle, Diderot, Malebranche, d'Alembert, Helvetius, Voltaire ꝛc., gestellt haben, welche ihrem materialist-empyrischen System einen kurzen, aber traurigen Sieg erkämpften. La Mettrie z. B. leitet in seinem „l'homme machine" und „l'homme plante" alle Seelen-thätigkeit aus den Schwingungen der Gehirn- und Mark-Substanz und des Aethers ab, und erklärt, der Mensch sei eine Maschine, die sich selbst aufzieht und selbst bewegt, oder eine vegetirende, mit Empfindung und Ortsbeweglichkeit begabte Pflanze, und verfalle bei seinem Tode dem Staube und den Würmern. — Sie sehen, daß es nichts so Thö-richtes giebt, „was nicht einmal ein sogenannter Philosoph der älteren oder neueren Zeit behauptet hat"; und diese Erfahrung sollte uns schon Mißtrauen gegen die Behauptungen unserer jetzigen Materialisten ein-flößen. — Doch, ob alt oder neu, darauf kommt es weniger an, als auf die Gründe der Materialisten, und wir wollen diese nun etwas näher beleuchten.

Zuvörderst muß es Jedem bald einleuchten, daß die Beweisführung derselben zum Theil wunderlich und unlogisch ist, denn sie bewegt sich in ewigen Zirkeln. Es existirt kein Gott, warum? weil die Welt nicht zweckmäßig eingerichtet ist. Die Welt ist nicht zweckmäßig, warum? weil es keinen allweisen Schöpfer, sondern nur einen zufälligen Atomen-Wirbel giebt. Der Mensch hat weder Denk- noch Willensfreiheit, warum? weil die Seele nichts Selbstständiges ist, sondern vom Stoff-

*) Andere Philosophen forschten nach einem Urstoff, der bald das Feuer (nach Heraklit), bald das Wasser (Thales), bald alle vier Elemente (Empedokles) sein sollte. Andere hielten es wie die Hindus mit dem großen Welt-Ei, aus dem sie alles sich entwickeln lassen. Die persische Zend-Lehre läßt Menschen und Thiere aus dem Urstier entstehen; andere aus dem Schlamme durch die betrübende und belebende Sonnenwärme oder von afrikanischen Affen ꝛc. — Cicero erklärt nach seiner Darstellung dieser Lehren ehrlich, daß kein System mit dem andern übereinstimme: also der Mensch an sich und durch sich vom Urgrunde aller Dinge wenig wisse.

wechsel im Gehirn abhängt. Die Seele ist nicht selbstständig, warum? weil sie sonst nicht vom Stoffwechsel abhinge und eine Willensfreiheit haben müßte. Andere Aussprüche sind leere Behauptungen ohne allen Beweis, z. B.: die Atome sind ewig; aber woher wir das wissen, sagt Büchner nicht, wohl aber erklärt er sehr naiv, daß wir uns keinen Begriff von ewig machen können; (er hätte auch von Allgegenwart dasselbe sagen können, denn der Mensch, an Zeit und Raum gebunden, kann bei den Schranken seiner Vernunft zwar begreifen, daß Gott ewig und allgegenwärtig sei, nicht aber das Wie? daß er die Welt erschaffen habe und regiere, nicht aber wie? [Hebr. 11, 3]). — Bei dem Atomen-Wirbel ist der blinde Zufall nicht zu umgehen, d. h. eine Wirkung ohne Absicht und Ursache aber in mundo non datur casus und deshalb wird behauptet, daß Welt und Mensch überall keinen Zweck habe, daß Seele und Gehirn gleich, daß Denken eine bloße Hirnbewegung sei u. dgl.; der Grund ist hier aber eine Voraussetzung, welche erst bewiesen werden müßte! Der Materialist behauptet dagegen, daß er sehr wissenschaftlich verfahre, wenn er keinen Urheber der Welt annehme, der über dieselbe erhaben und von ihr verschieden sei. Die Logik, sagt er, verlange, daß wir von natürlichen Wirkungen die Ursache in der Natur, und nicht außer ihr suchen müssen, weil sonst ein Sprung in ein fremdes Gebiet (eine Metabasis rc.) gemacht werde.

Wir wollen diesen Einwurf als richtig annehmen, und die Theologie hat dies bereits gethan; denn sie ist im wissenschaftlichen Streben wahrlich nicht zurückgeblieben, wie Mancher vielleicht meint, welcher die Fibel besser kennt als die Bibel. Sie hat die ältere Ansicht, welche den Ursprung der Religion aus der Naturbetrachtung abzuleiten und von einer Naturreligion als Vorstufe der geoffenbarten zu reden pflegte, aufgegeben; sie erkennt die Natur nicht als Grund, als Prinzip der Religion an, wohl aber in zweiter Stelle als zweckmäßiges Erweckungsmittel der religiösen Ideen; sie hat erkannt, daß die Idee eines absolut vollkommen, unendlichen, unbeschränkten, heiligen, allweisen Gottes, die Idee einer Ewigkeit und Unsterblichkeit rc. rc. nicht aus der Betrachtung der Natur entsprungen sein kann, wo Alles vergänglich, beschränkt und nur relativ vollkommen ist; daß also jene angebornen, religiösen Ideen in uns ihren Ursprung anderswoher haben müssen, also über die Natur, supra naturam, hinausreichen, daß aber die Betrachtung der Natur wesentlich zur Belebung und Verdeutlichung derselben diene, wie sie ja auch bei methodischem Unterricht zur Uebung und Weckung — nicht zum Anerschaffen des Verstandes, benutzt werden kann. — Sie sehen

m. H., dem Materialisten kommt seine vermeintliche Wissenschaftlichkeit in dieser Beziehung gar nicht zu Gute, sondern führt geradezu auf den Punkt, den er gerne vermeiden will. Die Theologie geht darin viel wissenschaftlicher zu Werke: denn der Geist des Menschen kann, sobald er zum Bewußtsein kommt und auf die Welt mit ihren tausendfachen wundervoll gebildeten Geschöpfen hinblickt, die Frage: Woher dies Alles? nicht von sich abweisen; er forscht nach dem letzten Grunde der Dinge, und die wahre Wissenschaft geht von einer obern, leitenden Idee aus und führt Alles darauf zurück. Diesen Urgrund aller Dinge fand die ältere Naturforschung, wie die Bibel, in Gott, „der die Welt gemacht hat, und Alles, was darinnen ist, dessen Ehre die Himmel erzählen, der alle Dinge trägt mit seinem kräftigen Worte, und den Menschen geschaffen hat zu seinem Bilde" — und Brönner („Naturforschung") zeigt z. B. nach, daß das Ergebniß der Naturforschung auf ganz unpartheiischem, ja zum Theil gegnerischem Wege sechs Entwicklungsperioden der Erde physikalisch feststelle und die so oft bezweifelte biblische Schöpfungsgeschichte fast in allen Theilen auf eine merkwürdige Weise bestätige.

Dem Materialismus ist diese Verkündigung nicht gelegen; er behauptet, in der Natur liege die schaffende Ursache der Dinge; übersieht aber, daß die Natur ja selbst eine Wirkung ist, von der die Ursache gesucht wird. Er sagt, die todte, bewußtlose Materie sei der Grund des lebendigen Bestehens; allein eine veränderliche, vergängliche Materie und eine Ursache schließen sich gegenseitig aus. Die Materie übt ihre Thätigkeit allerdings nur durch Bewegung aus, aber jede Bewegung, und wäre sie ein bloßer Tanz der Atome, ist selbst eine Wirkung; denn es giebt keine Bewegung ohne eine bewegende Urkraft. Um diesem Dilemma zu entgehen, wie einer geistigen bewegenden Ursache in Gott, macht der Materialist einen salto mortale, und nimmt statt eines lebendigen, heiligen, allwissenden Gottes lieber eine bewußtlos und willkürlich von Ewigkeit her bewegte Materie an, welche der Grund nicht allein der leblosen Dinge, sondern auch des organischen Lebens sein soll und muthet uns, wie sehr er sonst gegen blinden Glauben predigt, einen Köhlerglauben an solche Voraussetzungen zu, sagt uns aber nicht, wie die beschränkte, veränderliche Materie von Ewigkeit her sein könne. Er weiset nun zwar hin auf eine neuentdeckte Thatsache, auf den Prozeß der Zellenbildungen, die einen Zusammenhang zwischen dem vegetabilischen und animalen Leben verrathe, welche man sonst zu trennen gewohnt war, und von diesem wieder auf Sauer- und Wasserstoff, Schwefel

und Phosphor, als den Elementen aller Dinge. *) Sind wir damit klüger? Immer bleibt die Frage unerörtert: Woher haben jene Atome und Elemente ihr Dasein, welche Kraft bildet die Zellen aus ihrer structurlosen Substanz? Sie ist nicht gelöset, sondern nur zurückgeschoben, wie bei den alten indischen Philosophen, welche auf die Frage: Worauf steht die Welt? antworteten: auf einem Elephanten. Und der Elephant? auf einer Schildkröte. Und die Schildkröte? auf einem Krokodil u. s. w. Denn welche Materie oder Atome wir auch annehmen zur Bildung eines Steins oder eines Planeten, eines Wurms oder eines Menschen, sie müssen immer von einer Urkraft ausgegangen sein; und in welche Vergangenheit wir auch ihre Bildung zurückversetzen — so bleibt immer die Frage nach der Grundursache.

Mögen die französischen Astronomen, bestärkt in ihrem Materialismus durch den Schwindel der ersten Revolution, am Himmel und dessen wundervollen Ordnung keinen Gott erkennen; mag z. B. la Place auf die Frage Napoleons, warum er in seiner „himmlischen Mechanik" nie von Gott rede? antworten: er bedürfe dieser Hypothese nicht; mag la Lande

---

*) Liebig erklärt sich gegen die „materialistischen Spaziergänger an den Grenzen der Wissenschaft, welche die Glocken läuten hören, aber nicht wissen, wo diese hängen," dahin: Die Pflanze lebt von Luft und Wasser, sie assimilirt sich die ihr zugehörigen Elemente; doch scheidet sie die andern wieder aus, wie vom Wasser den Sauerstoff, während die Thiere dieses Sauerstoffes zur Oxydirung des Blutes bedürfen. Das Leben der Pflanzen besteht im Aufbauen, im Concentriren ihrer Elemente; der Organismus der Thiere dagegen im Auseinanderfallen, im Beherrschen dieser verschiedenen Elemente. Das Pflanzenleben ist ein Gewährenlassen der chemischen Urstoffe, das Thierleben ein beständiger Kampf, eine Ueberwindung, Benutzung und Zerstörung derselben. Die Wissenschaft kann nur analysiren, d. h. die Körper in ihre Elemente zerlegen: aber sie kann nicht einmal die Anordnung dieser Elemente erkennen, und auf dieser, nicht auf den Stoffen selbst, beruht die Wesenheit der Dinge. Dieselben drei Elemente: Kohlen-, Sauer- und Wasserstoff, und zwar in gleichem Gewichte, bilden sowohl Milchzucker, als Sauerkraut und Baumwolle; die Ursache ihrer Verschiedenheit ist also nur die innere Anordnung — aber zur Erkenntniß dieser ist jede Analyse vergeblich! Erhellt schon daraus, daß ein blos zufälliges Zusammentreffen diese Stoffe unmöglich jemals habe bilden können, so ist eine solche Behauptung für die Entstehung der höhern organischen Wesen vollständig sinnlos. Alle Stoffe ohne Ausnahme sind nur Diener und Werkzeuge der Ideen. Unsere Sinne erkennen zwar den Urheber an seinen Werken; aber seine Hand und seine Mittel blieben uns verborgen. Zur Cohäsions- und Krystallisationskraft, zur Wärme der chemischen Stoffe kommt noch die organische: die Lebenskraft ꝛc.

dem Papst Pius VI. erklären: Ich habe den Himmel überall erforscht und keine Spur von Gott gefunden — (was natürlich auch einem Millionenmal vergrößernden Sehrohr ebenso unmöglich sein muß, als wenn der Anatom durch dasselbe die Seele im Gehirn sucht): — so haben doch die größten Naturforscher, Kopernikus und Keppler, Newton und Haller, Kant, Liebig, Humboldt u. a., sich von dem Himmel die Ehre Gottes erzählen lassen. Mögen Büchner, Vogt ꝛc. Gott aus der Natur wegleugnen, so begreifen wir doch nur die Natur, wenn wir erkennen, daß die sichtbare Welt sich an eine unsichtbare anschließt, daß sie nichts durch sich Bestehendes, Ewiges, sondern etwas durch die höchste Kraft, die höchste Liebe und die höchste Weisheit, durch Gott, Erschaffenes ist, „der die Welt regiert nach seinem heiligen Willen und die Erde zum Wohnplatz und zum Wirkungskreis der Menschen während ihres irdischen Daseins bestimmt hat". Nur dann gelangt die Naturforschung zu einem befriedigenden Ziele, wenn sie die Beziehung der Schöpfung zum Schöpfer festhält, und aus dem Zweck die Mittel erklärt, denn hier findet sich der Schlüssel zu allen Naturgeheimnissen. Mag der Materialist die Zweckmäßigkeit der Welt läugnen, obgleich jede Pflanze und jedes Thier (die alles im Innern und Aeußern haben, was zu ihrem Bestehen dient), uns des Schöpfers Herrlichkeit predigt, obgleich das Licht zum Auge, die Luft zu den Lungen, der Schall zum Ohre paßt, und Tag und Nacht, die Jahreszeiten und Himmelskörper in der regelmäßigsten Ordnung wechseln; mag er behaupten, daß die (doch nur relative) Unvollkommenheit der Welt nicht mit dem Glauben an einen vollkommenen Schöpfer übereinstimmen: wir lassen uns dadurch nicht täuschen, sondern fragen: Was heißt und bedeutet diese Unvollkommenheit? Eine absolute Vollkommenheit ist allein in Gott; Alles, was außer ihm ist, hat nur relative Vollkommenheit, und mußte es haben. Eine Vollkommenheit, die den höchsten Grad des Zweckmäßigen, Guten, Schönen in sich schlösse, müßte nothwendig einen Stillstand hervorbringen; Stillstand aber ist Tod oder Rückgang und ist sowohl der ewigen Liebe als der ewigen Weisheit und Macht unwürdig. — Diese Erde mußte als Wohnplatz für Menschen der Vervollkommnung fähig und bedürftig sein, um das zu sein, was sie in ihrer Unvollkommenheit oder relativen Vollkommenheit ist: ein Entwickelungsplatz für den Menschen; denn Fortschritt und Vervollkommnung ist nur möglich bei solcher Unvollkommenheit. Darum kann eine Welt ohne Gott, ein Spiel des Zufalls — dieser trostlose Glaube! — weder

dem Geiste, noch dem Herzen, noch den höchsten Bedürfnissen des Menschen genügen; er muß ihn mit Abscheu zurückweisen. *)

Wie den Glauben an Gott, so verläugnet der Materialist auch die Würde des Menschen: also die beiden biblischen Grundanschauungen, daß ein lebendiger Gott und die Menschen göttlichen Geschlechts seien, welche Gottes Ebenbild an sich tragen. „Der Mensch (erklärt er) ist in seinem körperlichen Sein und geistigen Leben nichts als ein Werk der Atomen-Bewegung, ein Produkt des Stoffwechsels, der Nahrung ꝛc. indem diese hier zu Gestein-, dort zu Pflanzen-, hier zu Thier-, dort zu Menschengebilden sich zufällig durch physische und chemische Kraft vereinigten." — Damit wird aber Alles, was den Menschen über das Thier erhebt, in den Staub getreten und von menschlicher Würde, vom Bilde Gottes ist nicht mehr die Rede. Fragt man indeß: Wie können diese leb- und vernunftlosen Kräfte so große Dinge thun? so erhält man entweder gar keine oder die alberne Antwort: Die Atome begegnen einander, haben Gefallen an einander, ziehen sich an, und — hier wird ein Stein daraus, dort ein Salz, hier ein Bandwurm, dort ein Elephant, hier ein Affe, dort ein Mensch. Wenn aber jene Atome in ihrer Bewegung wirklich so große Dinge thun: warum schaffen sie, die doch stets im unaufhörlichen Wirbel kreisen, nicht bei ihrem zufälligen Zusammenhaken jetzt noch neue Thier- und Menschengattungen? Den früheren Wahn, daß aus dem Kehricht sich Flöhe und anderes Ungeziefer von selbst erzeugen, hat die neuere Forschung (Liebig) in seiner Unhaltbarkeit dargestellt, und nachgewiesen, daß aus Phosphor, Kalk, Wasser, Ammoniak, Kohlensäure, welche Bestandtheile thierischer Körper sind, sich keine einzige organische Zelle herstellen lasse, also noch weniger der Mensch jemals daraus entstanden sein könne. Zwar lassen sich Hühner und Fische aus ihren Eiern durch künstliche Wärme ausbrüten; sind sie aber dann neu geschaffen? Das Embryo lag im Ei, und wir entwickeln nur — das Vorhandene.

Allerdings hat die Nahrung bedeutenden Einfluß auf thierische Körper. Die eingesperrt genudelte Gans wird fast zum Fettklumpen, der kaum noch gehen kann, das Schwein eine Speckseite, das Schaaf fast ganz Vließ; aber alle übrigen Theile bleiben klein und schwach. Es findet blos eine Fettanhäufung statt — im Uebrigen tritt keine wesentliche Veränderung ein. Ein eben geborner Pudel und ein Wind-

*) Vergl. Jean Paul's „Rede des todten Christus vom Weltgebäude herab, daß kein Gott sei."

hund, auf gleichem Lager und bei gleicher Nahrung großgezogen, werden immer Pudel und Windhund bleiben. Und wenn man die Jungen eines Spitzhundes auf verschiedenem Lager, bei verschiedener Kost und Behandlung aufzieht, so werden sie trotz des verschiedenen Stoffes und chemischen Processes immer zu Spitzhunden heranwachsen. — Sind ferner Menschen und Thiere, nach materialistischer Ansicht, nur höhere Gebilde des Stoffes, der in uns wechselt: warum entwickeln sich nicht jetzt noch die Affen zu Menschen? warum machen nicht unsere Naturforscher aus Phosphor, Kohlensäure ꝛc. lebendige Wesen? warum verwandeln sie nicht Stein in Brot, und Brot in Fleisch? dann hätten sie doch nicht blos ein Brot-, sondern auch eine Fleischwissenschaft!

Macht der Stoff den Geist, und schafft die feinste Nahrung auch die feinsten Gedanken und die edelsten Seelen: dann müßten unsere Schwelger und Schlemmer, unsere Leckermäuler und Gourmands ja die edelsten und geistreichsten Menschen sein; dann wären unsere Köche und Köchinnen die wahren Menschenbildner, und Wilken's Keller in Hamburg und Auerbach's Keller in Leipzig die wahren Hochschulen der Menschenveredlung; dann könnten die Söhne und Töchter der Fürsten und Edelleute mit Recht behaupten, daß sie von Natur edler organisirt sein müßten, als die Kinder der Bürger und Bauern, weil sie von Jugend auf mit feinern Speisen geätzet worden. Und doch sind die größten Gelehrten, die edelsten Männer, die größten Wohlthäter der Menschheit vielfach aus den untern Ständen hervorgegangen, und unsere Luther und Keppler, Kant und Schiller, wie die gesammte Schulmeisterschaft, haben wohl mit indischen Vogelnestern und Straßburger Gänseleberpasteten, mit Ananas und Hummer-Ragout wenig Bekanntschaft gemacht. Wäre der Geist von solchem Stoff abhängig, so hätte Mad. Necker in Paris sich ohne Grund darüber verwundert, daß die philosophischen Freunde, welche sich häufig an ihrem Tische einfanden, so große Verehrer einer leckern Mahlzeit waren; sie hätte den Grund in dem natürlichen Verlangen finden müssen, Geist aus der Schüssel zu holen; dann hätte Diderot's dreizehnjährige Tochter auf die Frage: Comment fait-on de l'esprit? vollkommen Recht gehabt, als sie nach den materialistischen Ansichten ihres Vaters antwortete: C'est tout simple — en mangeant! Fast scheint man in unserer Zeit denselben Grundsätzen zu huldigen, wenn nicht aus Philosophie doch aus Gaumenlust, weil man Kinder häufig an allerlei Schmausereien und Schlemmereien der Erwachsenen Antheil nehmen läßt, ihnen den Genuß einer Leckerei mit Begeisterung schildert und das Vergnügen einer großen Gesellschaft nach der Zahl

der Gerichte beurtheilt. Die Folgen davon sind aber leider nicht Lernlust und Pflichtgefühl, nicht Weisheit und Tugend, sondern Schwäche des Körper, Mattigkeit und Abgestumpftheit des Geistes.

Bedingen Brot und Fleisch, Luft und Boden das geistige wie das leibliche Leben des Menschen: warum haben die Kinder derselben Aeltern, welche dieselbe Luft athmen, dieselben Nahrungsmittel genießen, denselben Boden bewohnen, nicht auch dieselben edlen und großen — oder dieselben dummen und schlechten Gedanken? warum schickt man das dumme Kind denn nicht in die Küche statt in die Schule; warum nicht den Idioten in die Restauration statt in's Irrenhaus, und warum sucht man nicht den Spitzbuben durch Mockturtle-Ragout und Madeira zu einem besseren Menschen zu machen, statt ihm bei Wasser und Brot in's Zuchthaus zu sperren?

Sehr treffend persiflirt diese materialistische Ansicht Mantes in „seinem Goethe im Fegfeuer", wenn er Heidelberger Studenten singen läßt:

„Das Wasser giebt dem Ochsen Kraft,
dem Menschen Bier die Wissenschaft;
denn Kraft und Stoff, und Stoff und Kraft
uns unverhofft Gedanken schafft.

(und weiterhin:) Bedürft ihr Kraft, greift zu dem Stoff:
da wird man erst recht Philosoph!" *)

„Der Geist des Menschen soll ferner an das Gehirn gebunden, mit ihm identisch, und dieses nicht das Organ, sondern Geist und Seele selbst, die geistigen Kräfte mithin nichts als entwickelte Gehirntheile sein, deren Verrichtungen mit dem Aufhören des Stoffwechsels im Gehirn ein Ende nehmen." Um diese Behauptung zu beweisen, zeigt man darauf hin, daß eine Zerrüttung der Gehirnmasse durch Fall, Krankheit, Verwundung ꝛc. den Weisen zum Narren machen kann; daß ferner im Alter die größten Denker oft schwach, gedankenlos und kindisch werden, und folgert daraus nicht nur ein Abgenutztsein, ein Absterben des Gehirns, sondern auch die Unmöglichkeit einer persönlichen Unsterblichkeit. Wir räumen jene Erfahrung ein, müssen aber gegen die Folgerung ernsten Protest einlegen.

Gesetzt, ein Tonkünstler, z. B. Paganini, habe auf seinem Instrument jahrelang mit Glanz gespielt, dieses aber ist endlich durch Alter, Fall oder dgl. rissig und schadhaft geworden — werden wir uns dann wundern, daß er ihm nicht mehr die früher so wohlklingenden

*) Bier heißt in der Studentensprache auch Stoff, wodurch der Spott noch bezeichnender wird.

Töne entlocken kann, oder wohl gar glauben, daß der Künstler seine Kunstfertigkeit eingebüßt habe? Wie kann es uns denn Wunder nehmen, daß die Seele des Greises nicht mehr durch seinen baufälligen Körper so gut wie früher wirken kann? — Zeugt es dagegen nicht von der Macht des Geistes über den Leib, wenn in dem 90jährigen Arndt oder Humboldt u. v. a. der kräftige Geist den alternden Körper noch rüstig erhält? Wenn man von dem launischen Menschen, der von körperlicher Stimmung zu abhängig ist, verlangt, daß er durch Ausbildung des sittlichen Willens Herr über seine körperlichen Gefühle werde? Zeigen nicht Hunderte von Beispielen auf diesen mächtigen Einfluß hin? Eine gedrückte Geistesstimmung durch Unglück oder böses Gewissen macht den Menschen blaß, mager, kraftlos; Furcht vor Ansteckung macht oft krank; erregte Einbildungskraft bewirkt Heilungen, z. B. bei sympathetischen Curen; heftiger Zorn oder Aerger der Mutter macht ihre Milch den Kindern gefährlich; Angst giebt Riesenstärke, Schreck bringt oft Tod. — Und wie uns Greise in geistiger Frische begegnen, so auch schwächliche und dabei geistig frühreife Kinder; Kranke zeigen oft die größte Seelenthätigkeit bei bedeutender Schwäche oder bei Schmerzen des Leibes; Sterbende beweisen nicht selten in ihren letzten Augenblicken eine Klarheit der Vorstellungen, eine Ruhe der Seele, eine Freudigkeit des Gemüthes, welche in Erstaunen setzt und den Beweis liefert, daß die geistige Thätigkeit nicht an die körperliche Organisation gebunden ist.

Wäre eine solche Identität der Seele und des Gehirns wirklich vorhanden (so fragen wir weiter): woher kommt es denn, daß es Menschen von stark ausgeprägten Störungen des Seelenlebens giebt, ohne daß sich bei Untersuchung ihres Gehirns nach dem Tode eine entsprechende Schwächung oder Vernichtung desselben vorfindet; daß bei vielen Leichen eine regelwidrige Gehirnbildung bemerkt wird, welche in ihrem Leben nie an Geistesstörungen litten; daß Kinder mit Wasserköpfen oft klug und witzig scheinen; daß Menschen, welche jahrelang in vollem Wahnsinn zubrachten, kurz vor ihrem Ende wieder zu vollem Verstande und klarem Bewußtsein gelangten, während ihre Gehirntheile in mangelhafter Beschaffenheit verblieben? — Ist Seele und Körper, Geist und Gehirn mit seinen Nerven Eins, so müßte dieser durch reges Denken, Wollen und Empfinden sich ebenso, wie die Muskeln des Arms durch Arbeit, vergrößern, oder wenn einzelne Glieder, ja beträchtliche Theile des Körpers durch Schuß, Hieb oder Amputation vom Körper getrennt werden, eine Abnahme der Geisteskraft erfolgen; allein Nelson, welcher Auge und Arm — und Josias v. Ranzau, welcher „von allen

Gliedern, welche der Mensch doppelt hat, eins auf Schlachtfeldern eingebüßt hatte", verspürten davon nichts. — Kleine verwachsene Personen sind oft scharfe Denker und besitzen eine unbeugsame Willenskraft; Frauen kommen ungeachtet ihres zarteren Körperbaues an Bildungsfähigkeit und persönlichen Muth den Männern gleich, übertreffen diese oft, wie Marie Antoinette den König Ludwig 2c. — Wären Geist und Gehirn Eins, so müßte die Erforschung des letzteren auch die Erkenntniß des ersteren zur Folge haben. Welche Mühe aber auch unsere Naturforscher sich gegeben haben, das Gehirn in seinen feinsten Theilen auseinander zu legen, die einzelnen Fasern, Zellen, Gefäße 2c. zu untersuchen (wie das Gehirn- und Nerven-Präparat im Berliner anatomischen Museum zeigt, woran der Professor Walther 20 Jahre lang gearbeitet hat): so haben sie doch mit dem schärfsten Secirmesser und der feinsten Lupe keine Spur eines (materiellen) Geistes, keinen Zipfel der Seele entdeckt, ja nicht einmal einen constanten, wesentlichen Unterschied zwischen der Gehirnbeschaffenheit des größten Denkers und der eines Idioten. Selbst für die Kenntniß der natürlichen Gehirnthätigkeit in Bezug auf Sinne und Glieder reicht eine solche Untersuchung nicht aus — denn hat man z. B. in jenem Präparate das Gehirn in seiner Thätigkeit vor sich? Nein! nur die Räder der Maschine sieht man, weiß aber nicht, wo die eigentliche Triebkraft, das punctum saliens, verborgen ist. Hat der Anatom, wenn er das zerlegende Messer führt, den wundervollen Leib in seiner lebendigen Wirksamkeit unter Händen? Nein! nur einen abschreckenden Cadaver, eine todte Maschine. Wenn nun jemand ein Klavier oder eine Orgel auch in die kleinsten Theile zerlegte und nun meinte, dadurch zur Kenntniß der Musik im Allgemeinen oder auch nur zur Kenntniß der Töne zu gelangen, welche dies Instrument hervorbringt: würde man nicht darüber lächeln? Ebenso thöricht ist es auch, wenn der Materialist uns einen Sectionsbericht über das Gehirn abstattet und ihn für das Resultat von Untersuchungen über den Geist ausgiebt; oder weil er diesen nicht im Gehirn, wie Gott nicht in der Natur, mit den Augen und mit den Händen fassen kann, das Dasein Beider leugnet. *)

*) Die materialistischen Ansichten Schallers, Büchners, Vogts, Feuerbachs, Moleschotts u. a. sind von den bedeutendsten Naturforschern unserer Zeit als Dilettantenversuche verworfen worden; aber diese Leute und ihre blinden Nachsprecher haben sich in ihren Kreisen festgebannt und nehmen keine Gründe an. Moleschott leitet das Denken von dem Phosphor im Gehirn ab; jedoch der größte Chemiker unserer Zeit, Liebig, erklärt (hamb. Correspondent 1856,

Wäre endlich das Denken nichts anders als ein Vibriren des Nerven- und Gehirnmarks, ein materieller Gehirn-Act, so müßte doch jeder Denkende vor Allem seines Gehirns, seiner Nerven und deren Verrichtungen sich bewußt sein; aber Tausende von Menschen mit kräftigem Selbstbewußtsein denken und haben gedacht, ohne von dem Dasein und der Beschaffenheit des Gehirns, des Rückenmarks und der Zirbeldrüse (wo *) mancher die Seele sucht) irgend eine Kenntniß zu haben. Die Sinnesorgane sind es freilich, welche die sinnlichen Eindrücke aufnehmen und fortleiten; aber das Geheimniß der sinnlichen Wahrnehmung liegt offenbar nicht in den Sinnen, sondern in dem Mittelpunkte, dem Geiste, welchem die Nerven jene Eindrücke zuführen und überliefern (wie der Telegraphendraht die Worte nach einer fernen Station leitet) und wo der Mensch sich jedes äußern Eindrucks erst bewußt wird. Erst durch die Rückwirkung unsers Geistes auf die empfangenen Sinnes-Eindrücke entsteht eine Vorstellung, und erst diese, nicht jene äußern Eindrücke allein, unterrichtet uns von dem wahren Verhältniß der Außenwelt zu unserm Ich. Fehlt diese freie Rückwirkung des Geistes, die wir auch wohl Aufmerksamkeit nennen, wird sie durch Krankheit gehemmt oder durch Zerstreutheit, durch Hinrichtung unserer Gedanken auf andere Dinge abgelenkt: so können alle äußern Bedingungen zur Reizung der Sinnesthätigkeit vorhanden sein, und es wird in uns kein entsprechender Eindruck erfolgen. **) So überhörte Archimedes, in seinen Berechnungen vertieft, das Triumphgeschrei der Syrakus erstürmenden

---

No. 25): Leider ist im Gehirn nicht Phosphor, sondern nur Phosphorsäure, welche keineswegs die Eigenschaft des Phosphorisirens oder Leuchtens (also des Denkens à la Moleschott) hat. — Unsere Knochen haben 400mal mehr Phosphor; sie müßten also die klügsten Gedanken besitzen! — Andere suchen sich dadurch zu helfen, daß sie annehmen: das organische Leben sei ewig gewesen; während doch die Geologie nachweist, daß die Erde einst sich in einem chaotischen Zustande befunden habe, unter dem Einflusse der Feuer- und Wasserkräfte, die jedes organische Leben zerstören mußten. (Vergl. Arnold, Pfaff, Böhner u. a.)

*) z. B. Cartesius und der französische Gelehrte Brossette, der seiner gestorbenen Frau die Zirbeldrüse herausnehmen und in die Kapsel eines Ringes fassen ließ. — Hatte er nun etwa ihre Seele an seinem Finger?

**) Kann denn das Auge für sich sehen, das Ohr für sich hören? Kein Sinn thut etwas für sich, sondern nur als Werkzeug des Geistes. Wie die Muskeln des Athleten durch Uebung erstarken, so auch alle Werkzeuge des Geistes; je vollkommener die Werkzeuge, desto nachhaltiger die Wirkungen, welche der Geist damit erzielen kann. (Liebig)

Römer, das Wehgeschrei seiner Mitbürger, den Eintritt des feindlichen Soldaten in seine Stube; so gehen wir, in Gedanken versunken, an unserm besten Freunde fremd vorüber, oder übersehen, durch ein außerordentliches Ereigniß aufgeregt, den Abgrund vor unsern Füßen. Es muß also doch wohl eine den Körper belebende, jedoch von ihm verschiedene Seele, eine selbstständige Kraft in uns vorhanden sein, die den Körper als ihr Werkzeug benutzt, mit der Sinneswahrnehmung in Wechselwirkung steht, sie auffaßt, mit andern Vorstellungen vergleicht, allgemeine Begriffe und Urtheile daraus bildet und Schlüsse daraus zieht.

Wie der Materialist Gott und die Vernunft leugnet, so leugnet er auch die Willensfreiheit des Menschen, und das eben vermehrt das Gefährliche der materialistischen Sätze. „Der freie Wille des Menschen (behaupten Büchner und Consorten) existirt nicht; das Gewissen ist ein Phantom; alles Wollen und Thun ist der nothwendige Ausdruck eines durch äußere Verhältnisse und Einwirkungen bedingten Zustandes unsers Gehirns, eine nothwendige, bestimmte Folge aller dieser Umstände.“ — Die Annahme dieser Meinungen würde aber die praktische Folge haben, alle Sittlichkeit aufzuheben und allen Menschenwerth zu zerstören! Denn ist unser Wille nicht frei, so giebt es keine Tugend, keine Sünde, keine Schuld, keine Zurechnungsfähigkeit, keine rechtmäßige Strafe; — „Himmel und Hölle werde nicht mehr sein!“ — Gutes und Böses ist dann ein nothwendiges Resultat unserer Naturbeschaffenheit wie der Verhältnisse; Selbst- und Genußsucht sind die Triebfedern aller Bestrebungen des Menschen, d. h. die sogenannte Vernunft und Freiheit befähigen ihn nur, „thierischer als jedes Thier zu sein“!

Wir wollen indeß diese Behauptung, welcher der Materialist freilich für seine Stoffwechsellehre bedarf, kurz beleuchten und fragen daher zunächst: Wenn die Willensfreiheit eine bloße Eigenschaft unsers Organismus und der äußern Umstände ist, wie kommt es denn, daß der Mensch in hundert Fällen eine völlige Unabhängigkeit von äußeren Verhältnissen an den Tag zu legen vermag; daß der „brave Mann“, der fromme Christ, begeistert von der höhern Idee der Wahrheit, des Rechtes, der Sittlichkeit, gehoben durch den Gedanken an Gott und Pflicht, an Ewigkeit und Bestimmung, an Vaterland und Freundschaft, an Weib und Kind sich in Gefahr, Marter und Tod zu stürzen, und den verführerischsten Lockungen ein kräftiges: „Ich will nicht!“ entgegenzustellen vermag; daß er unter Schmerz und Qual, wie Stephanus unter seiner Mörder Steinen, wie Huß auf dem Scheiterhaufen getrost und heiter, standhaft und muthig bleiben kann. — Woher kommt es

denn, daß ein Regulus, um sein Wort zu halten, ein Paulus und Luther, um der Wahrheit ein Zeugniß abzulegen, dem Tode trotzen konnten; daß Herodes einen Johannes zwar in's Gefängniß werfen und ihm das Haupt abschlagen lassen, aber ihn nicht zum Unrecht zu zwingen vermochte? Zeigt das nicht eine, von äußeren Einflüssen unabhängige Freiheit des menschlichen Willens? Oder wie kommt es, daß das Edle und Sittliche solcher Handlungen von jedem Menschen, sogar von dem ärgsten Bösewicht, gefühlt wird; daß auch der Materialist, so sehr er in seinem System befangen sein mag, es schwerlich als etwas Nothwendiges oder nur Entschuldbares betrachten wird, wenn ein Schurke ihn auf hinterlistiger Weise um Ehre und Vermögen bringt, ein Verräther ihn unter dem Zeichen der Freundschaft seinen erbitterten Feinden in die Hände liefert, oder ein Lüstling ihm Weib und Tochter verführt; daß mancher heimliche Verbrecher sich selbst vor dem Richter anklagt, um der Folter in seinem Busen zu entgehen? — Mag Lykurg den spartanischen Knaben erlaubt haben, Speise zu stehlen, und den Jünglingen, Sclaven, die entflohen waren, aufzusuchen und zu tödten: so that er dies nicht, weil er Stehlen und Tödten für erlaubt hielt, sondern um seine jungen Staatsbürger für den Krieg listig und muthig zu machen; mögen die Südsee-Insulaner auf den ersten europäischen Schiffen, welche zu ihnen kamen, Alles wegzunehmen gesucht haben, was ihnen gefiel, so handelten sie nur wie ganz kleine Kinder, weil der Begriff des Eigenthums bei ihrer Art Gütergemeinschaft nicht erweckt war. Selbst ein Cartouche und Schinderhannes stahlen und raubten nicht, weil sie es für recht hielten, sondern weil sie Genuß suchten ohne Arbeit, weil die sinnlichen Triebe die Anerkennung des Rechts unterdrückten oder weil ihr klügelnder Verstand sich, wie unsere heutigen Communisten, einredete, daß die Reichen ihnen den gebührenden, gleichmäßigen Antheil an den Gütern dieser Welt unrechtmäßig entzogen hätten. — Zeigt das Alles nicht das Vorhandensein einer freien Selbstbestimmung „der Gedanken, die sich unter einander anklagen oder entschuldigen", eines Sittengesetzes im Innern, eines Gewissens oder Gefühls für Recht und Unrecht, das des Menschen freies Thun, in dessen Beziehung zur Sittlichkeit, beurtheilt und richtet?

Mag der Materialist den Menschen zu einem Thiere, einem jüngern Bruder oder Sohn des Affen, zu einem geist- und willenlosen Werkzeug jedes Luftzuges machen, zu einem Geschöpfe, dem Thorheit oder Weisheit, Sünde oder Tugend von den Aeltern angeerbt oder von der Amme eingetränkt worden; zu einem Thier, das hier ohne Zweck blos für den

sinnlichen Genuß lebt, wie ein Thier stirbt und nach seinem Tode nur als Dünger dient, welcher den Stoffwechsel befördert; mögen manche Verbrecher stumpfsinnig und gedankenlos, wie das Vieh zur Schlachtbank, dem Tode entgegengehen; mag Mirabeau auf seinem Sterbebette, und Danton vor dem Revolutionstribunal scheinbar kaltblütig erklären: „meine Wohnung wird bald das Nichts sein!" — wir finden keine Größe, keinen Muth, sondern Abgestumpftheit, Leichtsinn oder Frechheit darin; vielleicht suchten sie sich selbst zu übertäuben, weil sie jenen dies iræ fürchteten — jenen Tag des Schreckens — „wo furchtbar wird der Richter sitzen, Licht wird ins Verborg'ne blitzen, nichts wird vor der Strafe schützen!" *)

Müßten wir nicht bei solchem Wahn, dem jede Spur von sittlicher Kraft und Erhebung, von Trost in Noth und Tod fehlt, das vernunftlose Thier beneiden; nicht die Seelenwanderungslehre der Hindus und Aegypter solcher Wandlung der Menschen-Atome durch alle Gestaltung und ihrer endlichen Auflösung in Morast weit vorziehen? Hätte dann nicht Franz Moor in Schillers Räubern den Nagel auf dem Kopf getroffen, wenn er erklärt: „Der Mensch entsteht aus Morast, watet eine Zeitlang im Morast, macht Morast und gährt wieder zusammen in Morast, bis er zuletzt an den Schuhsohlen seines Enkels unflätig anklebt. Das ist das Ende vom Liede, der morastige Zirkel der menschlichen Bestimmung, und somit — glückliche Reise, Herr Bruder!" Wahrlich! es macht dem Geiste und Herzen unsers als hochgebildet gepriesenen Jahrhunderts wenig Ehre, daß solche Meinungen ausgeheckt und von verständigen Menschen als Weisheit angenommen werden konnten!

Sind aber Vernunft, Gewissen und freier Wille unläugbar und wirklich in der menschlichen Natur vorhanden, so drängt sich wiederum die Frage auf: Woher? **) Doch nicht aus der Natur, welche diese Kräfte

*) „Viele Verbrecher, sagt d. Pitaval III. 3., empfangen gar keinen äußerlich erkennbaren Eindruck von der sie zu erwartenden Strafe, sie gehen wie das Vieh zur Schlachtbank; Andere sind anscheinend todesmuthig und gehen still hinüber, ihr Muth ist der Muth der Verzweiflung, Viele sind feige und fürchten nicht allein den Tod, sondern auch den letzten Schmerz; die Wenigsten bezeugen wahre Reue!" Zu bewundern ist solcher thierischer Stumpfsinn gewiß nicht!

**) Solche über die Sinnenwelt hinausgehende (metaphysische) Untersuchungen gehören recht eigentlich zu den Bedürfnissen des menschlichen Geistes und bezeugen: wir sind göttlichen Geschlechtes. Und ist nicht unsere geistige Natur so angelegt, daß sie, wie das Auge das Sonnenlicht aufnimmt, aber nicht macht, wie das Bedürfniß, so auch die Fähigkeit hat, das Göttliche zu vernehmen (d. i. die Vernunft)?

selber nicht besitzt (also auch nicht geben kann); nicht aus Bohnen und Kartoffeln, welche sie uns zuführt; nicht von Eltern und Lehrern, etwa durch Unterricht und Erziehung, denn die Anlagen zum Denken, Wollen und Empfinden bringen wir schon mit auf die Welt, und die Erziehung kann nur das Vorhandene entwickeln, aber keine Anlage schaffen (wie Uebung zwar das Auge schärft, die Hand und den Fuß entwickelt; aber Auge, Hand und Fuß doch erst da sein müssen); alle Kunst und Lehre wird den Blinden nicht zum Sehen, den Lahmen oder Beinlosen nicht zum Gehen bringen. Es bleibt also, wie sehr der Materialismus sich auch sträuben mag, nichts anders übrig, als in Gott den Schöpfer anzuerkennen, der selbst die höchste Weisheit und den heiligsten, freiesten Willen besitzt, der uns, seine Kinder, zu seinem Bilde schuf, uns durch dieses Lebens Prüfungen läutern, erziehen, zu sich erheben und zur ewigen Herrlichkeit führen will, die er in einer höhern Welt bereitet hat Denen, die ihn lieben und seine Gebote halten. Ein Glaube, der Geist und Herz befriedigt!

In und mit diesen Geisteskräften finden wir ferner in uns Gedanken, Vorstellungen, welche mit der Sinnenwelt, den Sinneneindrücken, dem Atomentanze gar nichts zu thun haben und die uns in ihrem Prinzipe ebenfalls angeboren sind (Ideen). Es giebt keinen Menschen und kein Volk, dem die Idee eines absolut vollkommen, unbeschränkten Gottes und das Gefühl der Abhängigkeit von einer höhern geistigen Welt fehlt. Mag sie im Heidenthum auch in noch so unentwickelter Gestalt erscheinen (denn selbst der Aberglaube beweiset das Dasein des Glaubens, von welchem er nur eine Abirrung ist); mag sie auch durch die Gewalt der Sinnlichkeit und der Leidenschaft unterdrückt sein: selbst der sogenannte Atheist oder Materialist, der aus Dünkel des Verstandes oder Bosheit des Herzens mit dem Munde den Gottesglauben verläugnet, oder lebt, als ob kein Gott sei, glaubt im Innersten seines Gemüthes doch an ihn, wenn auch erst unter den Schlägen des Schicksals, in der Stunde des Todes, wo alles Sinnliche dem Blicke entschwindet, sein Gottesbewußtsein wieder erwacht; denn der Glaube an Gott gehört so wesentlich zur geistigen Natur des Menschen, daß wir uns ohne ihn eben so wenig einen Menschen denken können, als ohne Vernunft; „selbst die Teufel — sagt Jakobus — glauben an ihn und zittern!"

Es giebt keinen Menschen und kein Volk, dem die Idee der Unsterblichkeit, eines ewigen Lebens, einer Vergeltung jenseits des Grabes mangelt; mag sie auch in tiefem Schlummer liegen oder in verhüllter Gestalt als Schattenleben in der Unterwelt, als Seelenschlaf oder Seelen-

wanderung auftreten, oder mag der Sünder den beängstigenden Gedanken an das künftige Gericht sich aus dem Sinn zu schlagen suchen — er ist da, und wird erwachen, wenn auch erst, sobald der Tod ihm nahe tritt. „Der religiöse Gedanke an das Grab und seine Folge, sagt ein berühmter Arzt, macht sich bei jedem Kranken, er liege im Hospital oder Familienbette, heller oder dunkler, bemerkbarer oder unbemerkbarer, friedlich oder beunruhigend gelten; ein religiöser Arzt am Krankenbette wirkt, wenn er auch als Pietist verschrieen wird, (ein Wort, mit welchem der Unglaube jede religiöse Regung belegt), auch durch die Seele heilsam auf den Körper."

Es giebt kein Volk und keinen Menschen, dem die Idee des Guten und Rechten fehlt, des Gewissens, wodurch uns, ohne Reflexion das Wahre und Gute gewiß wird, das aus Gott stammende Organ einer sittlichen Weltordnung, den innern Richter, die tiefe Quelle der Wahrheit und des Pflichtgefühls. Mag der Mensch im Sturm der Leidenschaften oder als Sclave sinnlicher Triebe sich auch oft über Recht und Gerechtigkeit hinaussetzen, Wahrheit und Tugend mit Füßen treten; mag hier erlaubt scheinen, was dort verboten ist: das ewige Gesetz der Sittlichkeit und Tugend hängt nicht von menschlicher Willkür oder zufälliger Uebereinkunft ab. Woher also diese ewigen Wahrheiten? Diese Ideen eines absolut vollkommenen, unbeschränkten, ewigen Gottes, einer vollkommenen Sittlichkeit, wie sie im Christenthum und in der Person Christi, als des Abglanzes der Herrlichkeit Gottes und des Ebenbildes seines Wesens uns zur Klarheit und Anschaulichkeit gekommen sind, können nicht aus der Sinnenwelt, nicht durch Naturbetrachtung entsprungen sein, wo nur Endliches, Beschränktes, Vergängliches sich darbietet: sie sind uns angeboren, und als Erbtheil, als Merkmal, daß wir göttlichen Geschlechtes sind, in diese Welt mitgegeben und bedürfen nur der rechten Entwickelung. (Selbst die Idee eines vollkommenen Menschen, Staates 2c. ist nirgends verwirklicht, denn sie geht eben über das Irdische, das Wirkliche und Vorhandene hinaus; sie muß uns aber als Ideal, Musterbild vorschweben, damit wir ihr immer näher zu kommen und uns über die gemeine Wirklichkeit zu erheben suchen.) Sie können ihren Ursprung nur in Gott haben, und der alte Satz des Cartesius findet seine Anwendung: „Ich denke (und habe Ideen), also bin ich, also ist Gott." — Der Materialist nimmt seine Vernunft unter dem Gesetz des Stoffwechsels gefangen; er will keinen Gott, weil er Glaubenslosigkeit will, um seinen Lüsten und Genüssen ungestört nachgehen zu können (bei Vielen liegt die Quelle der materialistischen Weltanschauung in dem Ab-

fall von Gott — wie umgekehrt); er braucht keinen Schöpfer und Regierer der Welt, keinen Vater seiner Kinder, denn er hat ja die Atome; er braucht keinen Erlöser von Unwissenheit und Sünde, keinen Beistand Gottes zur Heiligung, keine Vergebung der Sünden, kein ewiges Leben — denn er ist sich selbst genug: — die Erde und ihre Lust genügen seinen Wünschen! — Aber furchtbar wird er sich getäuscht finden, wenn die Stürme des Lebens ihn ergreifen, wenn Versuchungen ihm von allen Seiten entgegentreten, wenn er verlassen und ohne Haltung am Sarge theurer Aeltern oder eines geliebten Kindes steht, wenn die Krankheit ihn auf's Lager wirft und der Tod mit allen seinen Schrecken herannaht. *) Dann wird er untergehen in Verzweiflung, wie Klopstock's Gottesleugner auf dem Schlachtfelde: „.... er liegt und sinkt mit gespaltenem Haupte stumm und gedankenlos unter den Todten und glaubt zu vergehen; darauf erhebt er sich wieder, und ist noch und denkt noch, und fluchet, daß er noch ist, und spritzt mit bleichen, sterbenden Händen himmelan Blut, Gott flucht er, wollt' ihn gern noch läugnen." Oder er muß bekennen, wie Diderot und Heinr. Heine, „daß seine Ansichten über göttliche Dinge eine große Umwandlung erfahren haben". — „Ich fordere Alle auf, [sagt Diderot] einen Bericht abzufassen, welcher so einfach und zu-

---

*) Wie häufig treffen wir nicht Menschen an der Bahre eines geliebten Todten in halber Verzweiflung, klagend, daß es für ein künftiges Leben und eine künftige Wiedervereinigung keine Gewißheit gäbe. Zeigt man hin auf die Verheißungen der heil. Schrift, auf deren Wahrheit und Untrüglichkeit als Gottes Wort, so ist ihnen damit nicht zu helfen, weil ihnen der Glaube daran abhanden gekommen; sie verlangen Gründe, aber handgreifliche und in die Augen fallende Gründe wie bei sichtbaren Dingen: diese können aber natürlich für das Uebersinnliche nicht gegeben werden. Soll ein Verstorbener oder ein Engel vom Himmel wiederkommen? Aber wie kann er von übersinnlichen und himmlischen Dingen reden in menschlicher Sprache, welche von irdischen und sinnlichen Dingen hergenommen ist, und welchen Beweis soll er über seinen Ursprung beibringen? Käme er in ein Haus, so würde schon der Nachbar der Erscheinung nicht glauben, sondern ebenfalls einen solchen Gesandten für sich verlangen. Muß auf solches Begehren nicht die Antwort erfolgen, welche dem reichen Manne im Evangelio zu Theil ward, als er den Lazarus zu seinen Brüdern gesendet wünschte: „Sie haben Mosen und die Propheten, ja sie haben viel mehr: sie haben Christum (und die Apostel), der Leben und unvergängliches Wesen an's Licht gebracht durch sein Evangelium, laß sie Die hören; hören sie die nicht, so werden sie auch nicht glauben, ob Jemand von den Todten auferstände." — Müssen solche Personen bei ihrer Halbwisserei und vermeinten Aufklärung nicht manchen einfachen Landmann ꝛc. beneiden, der bei seinem frommen Glauben geduldig leidet und freudig stirbt?

gleich so erhaben ist, wie der über das Leiden und den Tod Christi, der dieselbe Wirkung hervorbringe und dessen Einfluß nach so vielen Jahrhunderten noch derselbe bleibe!" — „Was ich [erklärt Heine] in meinem Buche „Deutschland" geschrieben, ist falsch und unüberlegt. Wie oft denke ich an den babylonischen König, der der liebe Gott zu sein wähnte und von der Höhe seines Stolzes herabgestürzt wie ein Thier auf der Erde kroch. Ich empfehle diese Geschichte nicht blos dem guten Ruge, sondern auch meinen Freunden Bruno Bauer, Feuerbach, Daumer *) ꝛc. Der Bibel verdanke ich die Wiederkehr meines religiösen Gefühls; sie ist mir seitdem eine Quelle des Heils und ein meiner höchsten Bewunderung würdiges Meisterwerk geworden."

Wie dem Glauben an Gott, wie der höhern menschlichen Natur, so tritt der Materialismus auch der Kirche, dem Familienleben, dem Staate feindselig entgegen. Daß ohne den Glauben an Gott, ohne eine positive Religionslehre keine Kirche bestehen kann, welche ja eben der Inbegriff einer Gesellschaft von Menschen ist, die durch gleiches Bekenntniß ihres Glaubens, wie durch gleiche äußere Darstellung in bestimmter Form der Gottesverehrung die sittlich-religiöse Ausbildung ihrer Mitglieder befördert, damit diese würdige Bürger des Reiches Gottes (der unsichtbaren Kirche) werden — das liegt auf der Hand. Der Materialismus aber erklärt: „Es existirt kein Gott; aller Glaube an Gott ist ein Ergebniß menschlicher Einbildung, Selbstobjectivirung, Selbstindividualisirung des Menschen, d. h. des sich selbst anschauenden und vergötternden Menschen; der außer- und übermenschliche Gott ist nichts anders, als das außer- und übermenschliche Selbst, nämlich eine leere Einbildung! Einen heiligen Geist, der leitend und heiligend auf die Menschheit einwirkt, giebt es außer unserm Verstande und unserer Vernunft nicht (Büchner). Religion ist nichts anders, als ein Truggewebe zur Erreichung politischer egoistischer Zwecke, oder ein Ergebniß der Dummheit und Heuchelei zur Verdummung und Niederhaltung des Pöbels (Feuerbach). Furcht und Hoffnung machen die Götter, sagte schon Demokrit, um den Ursprung der Religion zu erklären; er aber, wie die heutigen ihm nachsprechenden Materialisten, übersehen, daß wir doch erst Das kennen müssen, wovor wir uns zu fürchten haben, daß wenn der Pöbel sich durch Religion, durch Furcht vor Gott ꝛc. im Zaum halten lassen soll, er doch erst Glauben an diese Dinge haben müsse; daß also dadurch nicht der Ursprung der Religion, sondern höchstens des

*) „der im vorigen Jahr Katholik ward" (s. A. A. Zeitung, 1858).

Aberglaubens erklärt werde. — „Wie die Völker, heißt es weiter, so ihr Gott; sie bilden ihn nach sich." Daß dies umgekehrt der Fall sei und sein müsse, daran wird nicht gedacht. — „Alle vorgebliche Offenbarung ist rein menschliches Machwerk, die Bibel ein trübes Gewirr menschlichen Aberglaubens, unfreiwillig dichtender Sage, ein pfäffisches Truggewebe, ein Zaum für das dumme Volk. Welt- und Kirchengeschichte sind eine Geschichte menschlicher Verkehrtheit und Selbstsucht. Ein Reich Gottes giebt es nicht, also auch keine unsichtbare Kirche, weil es keinen Gott giebt; die Gebote Gottes sind von den Theologen erfunden. Die sichtbare Kirche ist eine geistige Polizeianstalt, ersonnen theils von schlauen, selbstsüchtigen Betrügern, theils von einfältigen Betrogenen zur Niederhaltung, Aussaugung und Beherrschung des Volkes (Weidling): darum „nieder mit Kirche und Christenthum, sie stehen der Volksfreiheit im Wege!" — Und bei dieser rührenden Besorgniß für das Beste des Volkes nimmt der Materialist ihm die höchsten und reinsten Hebel der Sittlichkeit, der Beruhigung und der Zufriedenheit. — Daß solche Behauptungen jeder Religion, in welcher Form sie auch erscheine, feindselig entgegentreten; daß sich auf solchem mephistophelischen Geiste, „der stets verneint", daß sich auf solchem bodenlosen Nihilismus keine Gemeinde zusammenbringen, keine Kirche (die wie jeder Staat seine positive Gesetzesgrundlage haben muß) bauen lasse, fällt in die Augen. Daher ist dies den Deutsch-Katholiken, den sogenannten freien Gemeinden, welche doch nicht so tief in's Negiren gerathen sind, bisher nicht gelungen. Die Mormonen, welche auf materialistischem Boden schwärmen, *) haben

*) Ich will die Lehrsätze der Mormonen, wie ihre Dogmatiker Heyde und Pratt sie lehren, und ihre theilweise Uebereinstimmung mit dem Materialismus nur kurz berühren: „Alles ist materiell, es giebt nichts Geistiges; die Materie besteht aus Atomen, welche die Principien aller Dinge und an sich intelligent sind. Aus der Combination dieser Atome ist der Urgott entstanden, mit ihm zugleich die Königin des Himmels, die Weiblichkeit; diese haben Myriaden von Söhnen und Töchtern, für welche immer neue Welten und Körper erschaffen werden. Diese Seelen (105000 Millionen) steigen nach ihrem Belieben in Menschenleiber (tabernacula, Hütten) herab [eine Indische Meinung], denn ein Leben in Liebe hilft ihnen schneller zu einer höhern Stufe der Entwicklung. Pflicht ist daher, mit allem Vermögen die Erzeugung neuer Tabernakeln zu befördern, besonders für das Weib, welches nur mit einem angetrauten Mann ins himmlische Reich eingehen und deshalb von ihrem Propheten einen Mann verlangen kann. Den Männern ist Vielweiberei erlaubt: der Prophet hatte vor einigen Jahren 32 Weiber und 150 Kinder — die drei Mitglieder der Präsidentschaft zusammen 52 Weiber."

zwar versucht, sich in Nordamerika in größeren Gemeinschaften geltend zu machen; sie werden aber keinen Bestand haben. — Die Gegner brauchen solche Theorie, die in Wirthshäusern und Tagesblättern dem Volke gepredigt werden, zu scheinbarer Rechtfertigung ihrer Meinungen und Handlungen und darum wollen sie sich auch nicht vom Gegentheil überzeugen lassen. „Erst sichtete man die Lehren der Schrift und Kirche nach den Grundsätzen des natürlichen Menschenverstandes, dann wurden sie philosophisch umgedeutet, sonach kritisch (wie man behauptet) vernichtet, und zuletzt wurde an die Stelle des persönlichen Gottes das Naturgesetz, die Kraft der Natur gebracht, damit war dem Materialismus der Weg gebahnt, und ein Fortschritt gethan — in's Heidenthum", alle Grundlage des christlichen Glaubens, der christlichen Zucht und Sitte, alle kirchliche und bürgerliche Ordnung erschüttert. Denn giebt es keinen lebendigen Gott im Himmel, so giebt es auch keine göttliche Ordnung mehr auf Erden und was sich als solches noch geltend macht, wird als unberechtigte Schranke, als Hinderniß freier Bewegung und Entwickelung leicht beseitigt. Der Mensch ist Souverain, die Majorität der Stimmen, nicht die Autorität eines göttlichen Gesetzes entscheidet: alle Lebensverhältnisse in Haus, Kirche und Staat müssen sich nach ihrem Eigenwillen gestalten; die Ehe wird ein blos bürgerlicher Contract und braucht der kirchlichen Weihe nicht, die Erziehung der Kinder hat blos den Zweck, daß es ihnen wohlgehe und sie lange leben auf Erden; Kirche und Staat werden durch Personen regiert, die aus Urwahlen hervorgingen, sich in Gemeinde-, Kreis- 2c. Behörden abtheilen, aber ohne Rücksicht auf die Entwicklungsgeschichte der Kirche oder auf die größern und geringern Interessen der Gewählten an dem Wohl derselben. Nimmermehr hat aber der Einzelne das Recht, ohne Rücksicht auf das Bestehende, ohne Achtung vor dem Zeugniß und Bekenntniß der Kirche seinen Glauben sich zurecht zu machen nach oberflächlicher Ansicht der Bekenntnißschriften und die etwaigen Gebrechen der Kirche, weil sie mit seiner Betrachtungsweise nicht harmoniren, nach seiner Weise und seinem Dünken reformiren zu wollen. Der Materialismus möchte die Kirche lieber ganz antiquirt haben. Um seiner Flachheit willen, und weil er den sinnlichen Menschen anspricht, hat er zahlreiche Anhänger gefunden, welche durch Tagblätter, Clubbs 2c. ihn in alle Schichten des Volkes zu verbreiten suchen, selbst in die Wachtstuben der Soldaten und in die Bierstuben der Philister.

Wenn aber die Kirche fehlt, deren Aufgabe es ist, den Menschen durch Lehre und Predigt, durch Gottesdienst und Seelsorge beständig daran zu erinnern, daß er nicht nur der Erde, einer Familie, einem Staate an-

gehöre, sondern auch Gott, einem göttlichen Reiche, dem Himmel, — daß er also zwar seine Pflicht als Mensch, Familienglied und Staatsbürger gewissenhaft erfüllen und durch gemeinnützige Wirksamkeit sein Christenthum bewähren, aber darüber seine höheren Beziehungen nicht vergessen soll, damit er nicht in ein blos sinnliches, auf Genuß und Erwerb sich beziehendes Leben versinke. Wenn man, wie zur Zeit der ersten Revolution in Frankreich (wo allerdings das katholische Kirchenthum zu einem leeren Ceremoniendienst herabgesunken war), die Kirchen auf einige Jahrzehente schließen, den Religionsunterricht aus den Häusern und den Schulen verbannen wollte: — da würde bald eine sittliche Fäulniß die Familien und den Staat erfüllen.

Das edlere Familienleben beruhet auf die Heiligkeit der Ehe, dieses von der göttlichen Vorsehung angeordnete Band, welches die Menschen zu einem geregelten, sittlichen Zusammenleben vereinigt, dem Fundament aller menschlichen Wohlfahrt, dem edelsten Uebungsplatz der reinsten Tugend. — Der Materialismus scheut sich aber nicht zu erklären: „Die Ehe ist ein zufälliges, rein menschliches Institut, an welches sich das eigne Gewissen selten gebunden erachtet; sie hat einen rein physischen Zweck, und bedarf natürlich keiner höhern Weihe, noch geistig-religiöser Beziehung. Das Verbot „du sollst nicht ehebrechen" ist willkürlich, obgleich es im alten wie im neuen Testamente steht; die Abtreibung der Leibesfrucht *) ist ein natürliches Recht der Aeltern (Büchner). Wenn bei Eheleuten durch den Stoffwechsel neue Gesinnungen und Triebe ohne ihr Zuthun sich regen, die Liebe sich dann in Haß und Gleichgültigkeit verwandelt — wer kann es ihnen verdenken, wenn sie auseinanderlaufen? sie folgen ja nur einem Naturgesetze; früher haben sie sich angezogen — jetzt stoßen sie sich ab. Daß Mann und Weib zu einem treuen Bunde, zu gegenseitiger Hülfsleistung, zur sorgfältigen Erfüllung häuslicher und älterlicher Pflichten, zu gegenseitiger sittlicher Vervollkommnung für die ganze Lebenszeit einander angetraut werden, ist Thorheit. Nur der Mutterwahnsinn (Golz) läßt es erklären, daß eine Frau in die Ehe geht, um ein Dutzend Kinder mit lauter Sorgen

*) Dies war allerdings im Heidenthum und selbst bei den Römern und Griechen, namentlich zur Zeit ihrer Sittenverderbniß, ein leider sehr in Schwung gekommener Gebrauch, dem aber das Christenthum mit Nachdruck entgegentrat. (s. Kröger's Archiv für Waisen- und Armenerziehung, Bd. 2, S. 82 ff., wo die ältesten Gesetze der christlichen Kaiser, wie der germanischen Völkerschaften über Kindermord, Kinderaussetzung, Ehescheidung, welche bei Heiden und Juden unter geringfügigen Umständen stattfinden konnte, zusammengestellt sind.)

großzuziehen, ohne bei einem so complicirten Experiment den Verstand zu verlieren und das Leben vor der Zeit quit zu geben. — Nach sieben Jahren ist eure Frau in Folge des Stoffwechsels gar nicht mehr dieselbe. Die stetige Ebbe und Fluth des Stoffes hat die organischen Zellen ihres Körpers, folglich auch ihres Geistes, bis auf die letzte umgestaltet. Eine unmerkliche Taschenspielerei der Natur hat euch die Frau unter den Händen verschwinden lassen und eine fremde an ihre Stelle geschoben. Wer kann es euch verargen, wenn ihr euch das nicht gefallen lassen wollt und euch bei Zeiten nach einer Andern umseht!" (Büchner.)

Somit ist der Ehebruch sanctionirt und das Aufhören der ehelichen wie der kindlichen Liebe ganz natürlich! denn mit euren Kindern und deren Verhältniß zu euch tritt derselbe Fall ein. Warum wundert ihr euch denn, ihr Aeltern und Lehrer, daß die Kinder sich von euren Herzen losreißen, daß kindliche Liebe und Treue, daß Ehrerbietung und Bescheidenheit, daß Vertrauen und Pietät in Familien und Schulen, trotz der Vielwisserei unsers klugen Zeitalters, immer geringer wird; daß sie Rath und Warnung verachten oder in den Wind schlagen und ihre eigenen Wege wandeln nach ihren Launen und Lüsten?

Sie sehen, m. H., daß der Materialismus die Emancipation des Fleisches heiligt, schützt und fördert (daher der Beifall), obgleich er auch vielfach als ein Kind derselben erscheint. —

Natur und Sitte, kirchliche und staatliche Einrichtungen, umgeben das weibliche Geschlecht mit weisen Schranken, die seiner Eigenthümlichkeit und Bestimmung angemessen sind und nicht verletzt werden dürfen, weil das Glück und die Wirksamkeit des Weibes, nicht für die Welt, noch für das äußere Leben, sondern für das Haus und das Familienleben davon abhängen. Jeden Versuch sich dem männlichen Geschlecht in seinen Beschäftigungen, in seinem Auftreten, in seinem socialen Treiben gleich zu stellen, jede sogenannte Emancipation des Weibes, zerstört dessen Würde und seinen Liebeswerth, ein Mannweib ist eine unglückselige Zwittergestalt! Hat nicht das Weib einen edlen, hohen, umfassenden Beruf, dessen Erfüllung alle Kräfte in Anspruch nimmt? Das Haus ist die Welt der Frauen und das häusliche Leben ihr natürlicher Beruf, darauf hat die Erziehung zu achten. Was darüber hinausgeht ist vom Uebel, selbst Musik, Gesang und andere Künste, welche das Leben verschönern, sobald eine Virtuosität bezweckt wird. Mittelbar wirkt sie für die Welt, als Schwester auf ihre Brüder, als Gattin auf ihren Gatten, als Mutter auf ihre Töchter und Söhne, und wenn sie mit „ordnendem Sinn im Hause waltet und mit fleißigen Händen

den Gewinn mehrt", kann dann nicht der Mann desto ungestörter seinem Berufe für die Welt folgen? Oder sind die mechanischen Arbeiten, welche dem weiblichen Geschlecht zufallen, denn wirklich unter ihrer Würde? Alle menschlichen Arbeiten bestehen im geistigen Entwerfen und in technischer Ausführung, selbst der Mann darf sich der letztern bei keiner Berufsart entziehen; auch die weibliche Arbeit erfordert Nachdenken und wird durch Nachdenken veredelt; das ächte Weib findet grade im Kochen, Waschen, Plätten rc. weil es sich in Liebe bemüht für die Liebe, das wahre Glück des Lebens. Dazu bedarf es nur eines reinen Herzens, eines gesunden Verstandes, einer klaren Einsicht in die Verhältnisse der Natur und des Menschenlebens, eines christlichen Sinnes, nicht einer gelehrten Bildung, denn wie wenige unserer schriftstellernden Frauen haben in der Kunst oder Wissenschaft das wahre Lebensglück gefunden! Darum ist es Pflicht des Weibes Zucht und Sitte heilig zu halten, sich bei seiner Schwäche in Liebe unter den Schutz der Liebe zu stellen: das ist die Grundlage seines ganzen bürgerlichen Daseins. Darum ist es eine unglückselige Verblendung, wenn Emancipationssüchtige, schriftstellernde Frauen und materialistisch gesinnte Männer diese Grundlage zu erschüttern suchen, indem sie die Heiligkeit der Ehe angreifen, deren Anerkennung schon ein Vorzug der heidnischen Germanen war, und der christlichen Deutschen Ruhm seit Jahrhunderten gewesen ist. Was aber die Frauen vor allem schmückt, geistig und leiblich gesund erhält: das ist ein frommer Sinn, ein christliches Gemüth und das religiöse Gefühl, welches den sanften innern Frieden gewährt, den die Welt nicht geben kann. Die biblischen Frauen in Bethanien und Bethlehem sind edlere Vorbilder für das weibliche Geschlecht als die mit dem frivolen Zeitgeist buhlenden Frauen unserer materialistischen Romane.

Eine wahre christliche Ehe, gegründet auf frommen Sinn und wahrer Liebe, geheiligt und geweiht durch das Evangelium; eine Ehe, wie sie das Christenthum erst möglich machte, weil es das weibliche Geschlecht aus seinem erniedrigenden Sclaventhume erhob, die Rechte des Vaters über Leben und Tod seiner Kinder weise auf den Zweck der Erziehung beschränkte: kann bei solchen Ansichten nicht bestehen, eine christliche Kinderzucht und häusliches Glück nicht daraus hervorgehen! Kirche und Staat bestehen aber aus Familien. Verfällt die Ehe, verfällt das Familienleben, so verfallen auch Kirche und Staat, weil ein unwissendes, verwildertes, Gott entfremdetes Geschlecht in dieselben übertritt. Denn sind die Gefühle der Liebe und Dankbarkeit, der Ehr-

furcht, des Vertrauens und des darauf beruhenden ächten Gehorsams in den Herzen der Kinder gegen ihre nächsten Wohlthäter, gegen Aeltern und Lehrer, nicht durch Lehre und Beispiel, durch ernste Gewöhnung und Religionsunterricht entwickelt und auf Gott übertragen und auf Den, welchen er gesandt hat, als Ebenbild seines Wesens: — wie sollen dann die bürgerlichen Tugenden des Wohlwollens, der Berufstreue, der Gemeinnützigkeit, der Aufopferung für Mitbürger, des Gehorsams, der Achtung vor Gesetz und Obrigkeit herkommen? Und darin liegt schon das Staatsgefährliche des Materialismus!

Im Sinne des Materialismus ist aber der Staat nicht etwa eine auf sittlicher Grundlage beruhende Gesellschaft von Menschen unter einerlei Gesetz und Obrigkeit zur Aufrechterhaltung der Ordnung und Sittlichkeit im Allgemeinen, zur Sicherstellung der Rechte des Einzelnen, damit er unter dem Schutze der Gesetze ein ruhiges, stilles Leben führen, und ungehindert durch Andere seine Menschenpflichten erfüllen und seine und der Seinen Wohlfahrt nach bestem Wissen und Gewissen fördern kann; sondern der Staat hat lediglich den Zweck, allen seinen Bürgern den möglichsten Genuß zu verschaffen. Er ist nichts als eine Art Club oder Casino, wo Jeder für sein Geld eintreten, sich nach Belieben amüsiren kann, so lange es ihm gefällt. — „In Bezug auf den Einzelnen (sagt der Materialist) ist es eigentlich gleich, wie er handelt; aber in Hinsicht auf die Gesellschaft muß er sich doch hüten, daß er nicht mit der Polizei in Conflict komme, oder unter ein Lynch-Gesetz gestellt werde — weil er einmal nicht „wie der Wild' im Walde leben kann." — Eigentlich ist ihm Alles erlaubt, denn er folgt nur einem natürlichen Triebe, dem er nicht widerstehen kann, und gewissermaßen hat also Niemand das Recht, den Dieb oder Mörder hinzurichten oder in's Zuchthaus zu stecken.*) Geld ist daher die Loosung, (wie im heidnischen Rom, das quaerenda pecunia zuerst kam und nach dem Gelde die Frage nach Tu-

*) Die Hauptpflicht des Staates ist doch unstreitig, seine Bürger gegen Beeinträchtigung ihrer Rechte zu schützen, und das geht nicht ohne Strafe. Der Verbrecher bleibt freilich ein Mensch, und mittelalterlich barbarische Strafen müssen abgeschafft werden: Strafen müssen jedoch Strafen — d. h. ein Uebel für den Uebelthäter bleiben. Ist es aber nicht eine sentimentale Uebertreibung, wenn der Spitzbube es im Gefängnisse gemächlicher hat, als der Arme, welchen er in Noth gestürzt hat; oder wenn der Mörder, der mit kaltem Blute Menschen hinschlachtet, beklagt wird, als geschähe ihm groß Unrecht, wenn er seine Strafe leiden soll? — Ist es nicht eine moralische Verkehrtheit, wenn unsere Dichter (freilich nach Regeln der Kunst, nicht der Moral) Räuber und Mörder zu Helden stempeln? So Schiller in seinen Jugendphantasieen den

gend (virtus post nummos): denn dasselbe ist der Nerv, welcher alle Hebel in Bewegung setzt, und sein Werth beruht darauf, daß es leicht in Genuß umgesetzt werden kann! — Jeder ist sich selbst der Nächste, ist sein Gott und sein Richter, daher ein bellum omnium contra omnes (Feuerbach). Jeder rennt und jagt, den Andern zu überholen, zu vernichten, und thut ganz Recht daran; Jeder thut, was er glaubt ungestraft thun zu dürfen: er verläumdet, lügt und trügt, spinnt Ränke und übervortheilt den Andern, weil — Andere es mit ihm eben so machen. Wer das nicht thut oder für Andere mehr sorgt, als für sich selbst, ist ein dummer Kerl. Menschenliebe, Edelmuth, Feindesliebe, ein „Kreuzigen des Fleisches sammt den Lüsten und Begierden", wie das Christenthum predigt, ist Unsinn, weil es der Natur widerstreitet; darum „liebe dich selbst und suche Genuß" — das ist das vornehmste und größte Gebot" (Moleschott). „Wei aber jetzt nur einige Reiche im Besitz der Genußmittel sind, die große Masse sich dagegen mit Wenigem begnügen, so muß das Bestehende (Ruge) um jeden Preis umgerissen und ein Staats-System aufgestellt werden, das Jedem den möglichsten Genuß sichert. Der Arme, welcher dem Mehrbesitzenden etwas wegnimmt, macht eigentlich nur sein natürliches Anrecht an dem materiellen Bestand der Gesellschaft geltend u. dgl." So ist der Materialist, der seiner Theorie treu bleibt, ein Egoist: er mag der Welt durch einzelne Thaten nützen, den Armen wohlthun, aber der christlichen Tugend und aufopfernden Hingabe ist er unfähig. Sind endlich Diebstahl, Mord, Wollust, Haß 2c. nur pathologische Zustände, die von Sinneseindrücken und Nervenreiz abhängen, so ist überall von Tugend nicht mehr die Rede. — Welcher verständige, rechtliche und gesittete Mensch möchte in einem Staate und unter einem Volke leben, wo solche Meinungen regieren! Auf diese Weise ist die menschliche Gesellschaft ein Babel, von welchem Geibel singt:

Und sie sprachen: Was brauchen wir fürder des Herrn?
Mag im Blauen er thronen, wir gönnen's ihm gern;
Doch die Erd' ist für uns, wir sind Könige d'rauf:
Laßt uns schwelgen und glüh'n, sie gewährt uns vollauf
Denn die Flur giebt uns Kleider und Brot das Gefild',
Und den Fisch giebt der Strom und die Forstung das Wild,
Und die Harfe den Ton und die Rebe den Schaum,
Und das Weib seinen Reiz, und das And're ist — Traum!

Karl Moor, so Victor Hugo in: „Der letzte Tag eines Verurtheilten", wo er nicht blos gegen die Todesstrafe spricht, sondern eigentlich der Gesellschaft das Recht bestreitet, den Verbrecher zu richten; so Bulwer im „Paul Clifford." Die Extreme berühren sich!

Daß solche Grundsätze und Lebensansichten, sobald sie um sich greifen, wie ein sittliches Aqua tofana heimlich, schleichend, leise den Staat in seinen Grundvesten auflösen, das Volk um alle Stützen seiner Sittlichkeit, um alle Ruhe und Zufriedenheit bringen; das häusliche Leben im wilden Genusse, in Ueppigkeit und Schwelgerei versenken und also die Grundsäulen, auf denen das zeitliche wie das ewige Wohl ganzer Völker wie einzelner Menschen beruht, bis in's Innerste verderben müssen: das liegt auf der Hand, und blind muß Der sein, welcher es nicht anerkennen will! Die Ahnung solcher Gefahr erklärt auch wohl den blutigen Angriff, den die Mormonen seitens der Nord-Amerikaner, denen doch sonst das Fürsichsorgen — die Eigensucht — nicht fremd und jede Religionsform gleichgültig ist, erfahren haben. Die Staatsgefährlichkeit dieser Ansichten wird aber auch durch die Geschichte vielfach bestätigt; denn als ihnen in Griechenland und in Rom gehuldigt wurde, gerieth das Volk in sittliche Fäulniß und der Staat eilte seinem Verderben entgegen; als im Mittelalter entsittlichte Päpste sich in sinnliche Genüsse versenkten, wankte das Papstthum; als die französischen Encyklopädisten den Materialismus mit aller Kunst einer lockenden und verlockenden Darstellung dem Volke eingeredet hatten, ergaben sich König und Hof, Adel und Geistlichkeit dem gröbsten Sinnengenusse, dem kältesten Egoismus, und — die Revolution war vor der Thür!

Möge der neue Materialismus nicht ähnliche Folgen haben, sondern der reine, lebendige, christliche Glaube dem Reiche Gottes zum Siege verhelfen! „Denn das Elend (und daher auch die Unzufriedenheit und Gährung) in unsern modernen Staaten — sagte treffend der Consistorialrath Carus auf dem Hamburger Kirchentage — kommt nicht von Telegraphen und Dampfmaschinen, deren können wir uns freuen; sondern von dem Materialismus, der Emancipation des Fleisches, durch welche die Nahrungsmittel an die Stelle der Gnadenmittel, die Küche an die Stelle der Kirche treten." Auf dem stürmenden Meere des Lebens bedarf aber der Mensch eines festen Zieles, eines Polarsternes, auf welchen sein Auge fest hinschaut: das ist Gott und Ewigkeit; eines Kompasses, der ihm die rechte Richtung anzeigt: das ist Gottes Wort und das Gewissen; er bedarf der Ruder, um auf seiner Bahn weiter zu kommen: das ist der freie Wille. Rudert er nicht, so kommt er mit allem Blicken auf Polarstern und Kompaß nicht weiter; rudert er ohne solchen Hinblick, so geräth er auf Abwege und Klippen. Nur wenn er das Ziel unverrückt vor Augen wie im Herzen hat und mit

fester Hand das Ruder führt, erreicht er trotz Wind und Wetter, selbst wenn sein Schiff hie und da auf Abwege geräth, immer wieder die rechte Bahn und endlich den ersehnten Hafen.

Die Naturforschung unserer Zeit hat allerdings einen Theil der Wissenschaften erweitert, unsere Bekanntschaft mit der Sinnenwelt und unsere Mittel vermehrt, von der Natur Nutzen zu ziehen; unsere Wohnungen sind glänzender, unsere Städte prächtiger, unsere Sitten höflicher, unsere Lebensart feiner und unsere Genüsse mannigfaltiger geworden. Sind wir aber dadurch weiser, besser, glücklicher, froher und zufriedener geworden? Ein Geräusch der Unbehaglichkeit und Unzufriedenheit ertönt durch alle Staaten vom höchsten Norden bis zum tiefsten Süden, ein tiefer Seufzer geht durch das ganze bürgerliche Leben: ihn kann die Welt nicht stillen, noch was in der Welt ist; nur der lebendige Glaube vermag dem wankenden Frieden in der Brust die rechte Haltung zu geben und den Geist auf das Eine hinzulenken, was noth ist — und den soll der Materialismus uns nicht rauben! Denn hat er etwa, wie spottend und zudringlich*) verkündet wird, und mancher nachbetet, den

*) Der gelehrte kathol. Theologe Hug sagt sehr richtig: „Es giebts nichts Intoleranteres, nichts Hochmüthigeres als die Oberflächlichkeit. Mit Fug und Recht darf man doch wohl an diejenigen, welche gegen Christenthum und Bibel, gegen die Kirche und ihren Lehrbegriff keck und dummdreist die Lanze einlegen wollen, die Forderung stellen, daß sie, was sie zu beurtheilen sich herausnehmen, wenigstens kennen und wirklich begreifen; damit sie nicht mit einem Gespenste fechten, oder à la Don Quixote mit Windmühlen. Wenn ein Laie über Homöopathie oder Allopathie, über das Jus oder die Physik in gedächtnißmäßig angelernten Phrasen faselt, so lacht man ihn aus, und das von Rechts wegen; über Theologie und Kirche, welche es mit den höchsten und heiligsten Objecten zu thun haben, glaubt jedoch Jeder mitreden zu können, wenn er auch kaum seinen Katechismus versteht und seinen Verstand nur an den sinnlichen Beziehungen und den Pfiffigkeiten des gemeinen Lebens geübt hat. Von solchem Rationalisten kann man doch wenigstens verlangen, daß er so viel ratio habe, so vernünftig sei, die Einbildung aufzugeben, Alles, was sich in seine Begriffe nicht einschachteln läßt, sei auch nicht zu glauben, und zuzugeben, daß, wenn „ein Buch (oder eine Wahrheit) und ein Kopf zusammenstoßen, und es klingt hohl, die Schuld nicht immer an dem Buche liege“; so bescheiden, es nicht für unmöglich zu halten, daß andere Leute in einer kirchlichen Lehre, für welche er in seiner Geistesrichtung und seinen Lebensbeziehungen das Organ verloren oder abgestumpft hat, nicht allein göttliche Wahrheit und Weisheit, sondern auch göttliche Kraft und Beruhigung finden können; so tolerant, ihnen Bibel und Christenthum zu lassen und nicht zu verlangen, daß sie dem hohlen Nihilismus und dem armseligen Indifferentismus, womit er sich in lächerlicher Eitelkeit brüstet, huldigen sollen; so gewissen-

Glauben an Gott und an christliche Offenbarung unmöglich gemacht? Keinesweges! Er hat ihn nur in Jedem befestigt, der seine bodenlosen sogenannten Gründe zu würdigen versteht, dessen Verstand nicht verfinstert und dessen Herz nicht schon ganz dem Leben aus Gott entfremdet ist; in Jedem, der dessen gefährliche Folgen für das häusliche und bürgerliche Leben, für Staat und Kirche, für Sittlichkeit und Religion, denen er allerdings feindlich gegenübersteht, klar und deutlich erkannt hat. Die Naturforschung hat aber ihre Gränzen da, wo die Wahrnehmung aufhört; sie hat es mit der Körperwelt und ihren Gesetzen zu thun und ist an das Erscheinende gebunden; sie hat kein Mittel, keine Fähigkeit und keinen Beruf über das Sinnlich-Wahrnehmbare hinauszugehen und das Uebersinnliche zu begreifen, hat aber deshalb auch kein Recht es abzuläugnen, weil es nicht tast- und wägbar ist. Mit der wahren und ächten Naturforschung steht das Christenthum durchaus nicht im Streit; ihm erscheint ja das Sichtbare als Offenbarung und Spiegel des Unsichtbaren, und dessen Erforschung als eine Verdeutlichung des Göttlichen, ohne welches uns Natur und Mensch ein ewiges Räthsel bleiben; nur daß es die Naturbetrachtung allein nicht für ausreichend erklärt, um zur Religion, zur vollen Idee Gottes zu gelangen, und darum zu jenen äußerlichen Thatsachen noch die Nothwendigkeit einer außerordentlichen, innerlichen und geistigen Einwirkung Gottes (Offenbarung) auf Geist und Gemüth der Propheten 2c., zur tiefern Erkenntniß der göttlichen Wahrheit wie zur Anregung der in uns schlummernden religiösen Ideen und des religiösen Lebens, anerkennt und voraussetzt.

Darum wird auch kein verständiger Theologe und Pädagoge den Anfangsunterricht in der Naturkunde für unsere Schulen verwerfen. Er ist ja, wie Jean Paul sagt, „das Zuckerbrot, welches man den Kindern bei ihrem Eintritt in die Schulen in die Tasche steckt"; nur gegen die ausschließliche und einseitige Behandlung desselben, welche über die Natur die höhere Kenntniß von Menschen und von Gott vernachlässigt, oder die Religion aus der Natur zu construiren vermeint; nur gegen die falsche Richtung, welche der Materialist einschlägt, und gegen die traurigen Folgen, welche unausbleiblich daraus hervorgehen,

---

haft, mit dem tückischen Vorwurf der Heuchelei, des Pietismus und Mysticismus gegen treue Bekenner eines klaren und warmen Christenthums erst dann aufzutreten, wenn er zur Begründung solcher Verläumdung nicht subjective Einfälle, sondern objective deutliche Gründe anführen kann.

steht das Christenthum seiner innersten Natur nach im scharfen Widerspruche, bekämpft sie und muß sie bekämpfen, eben weil es reine Sittlichkeit will, welche nicht ohne wahren Glauben bestehen kann, weil sie Frömmigkeit will, die eben in Sittlichkeit aus Religion besteht, — und die Schule, welche nicht blos eine Lehr-, sondern eine sittlich-religiöse Erziehungsanstalt sein soll, muß darin mit der Kirche Hand in Hand gehen, um das kommende Geschlecht vor diesem Gift zu bewahren!

Zwar das Denken hat seine Rechte und die wissenschaftliche Forschung ihre Berechtigung; aber nur dann ist das Denken und die Wissenschaft ersprießlich, wenn sie vom rechten Wege zum höchsten Ziele der Menschheit nicht abweichen. Zwar das Christenthum steht in Staat, Kirche und Familie nicht auf so schwachen Füßen, daß es von menschlichem Wahn, menschlicher Spitzfindigkeit oder von einem glaubenslosen, wenn auch noch so gelehrt scheinenden Buche seinen Untergang fürchten müsse; es hat seit Jahrtausenden siegreich Kämpfe bestanden und den Angriffen stets eine tiefere Auffassung entgegengestellt, also im Ganzen und Allgemeinen Gewinn davon getragen; aber gefährlich bleibt es doch für Einzelne, wenn Meinungen, welche Glauben und Sittlichkeit, Recht und Gesetz bedrohen, vor den Ohren von Kindern, Halbgebildeten und geistig Unmündigen als unumstößliche Wahrheit gepredigt und mit blendenden Scheingründen vertheidigt werden, weil diese gegen solche Angriffe keine Vertheidigungswaffen besitzen und das Unhaltbare der Vordersätze nicht zu erkennen vermögen; weil die gewöhnlichen Schlagwörter: „geistige Freiheit, Fortschritt mit dem Zeitgeist ꝛc." der großen Masse imponiren; weil jene Grundsätze sich an die sinnlichen Neigungen anschmiegen und der Eitelkeit schmeicheln.

Gewiß bedarf es nur, geehrte Anwesende! der Hinweisung auf das Unhaltbare und Gefährliche dieser Auffassung der Natur, um Sie zu veranlassen, auf Ihre Schulkinder, welche vielleicht solche Ansichten im häuslichen oder geselligen Kreise vernommen haben — auf Ihre jüngern Mitarbeiter, welche sich leicht vom Neuen und Scheinbaren blenden lassen und dann gern die neue Weisheit verkündigen, Ihre Aufmerksamkeit hinzulenken, um ihr in der Schule oder wo sie sonst im geselligen Leben vorkommt, mit dem vollen Ernst der Wahrheit und des Rechtes zu begegnen und dem eindringenden Verderben entgegenzutreten. — Damit aber wäre denn auch der Zweck meines heutigen Vortrags erreicht, und es bleibt mir nur noch übrig, Ihnen zu danken für die lebendige Theilnahme, welche Sie demselben bewiesen haben!

